

**UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA**

**FACULTADE DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE LÓXICA E FILOSOFÍA MORAL**

**TESIS DOCTORAL**

***LA FILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE:  
DEL EMPIRISMO TRASCENDENTAL AL  
CONSTRUCTIVISMO PRAGMÁTICO***

**AUTOR:**

**MIGUEL ANGEL MARTÍNEZ QUINTANAR**

**DIRECTOR:**

**LUIS GARCÍA SOTO**

***Al profesor de filosofía de la UAEM Dn. José Blanco Regueira (A Coruña 1947 – Santiago 2004), maestro, amigo, filósofo e inspirador de las preocupaciones rectoras de este trabajo.***

***A Dn. Luis García Soto sin cuya generosidad, apoyo y dirección no habría sido posible la realización de este trabajo.***

***Este trabajo de tesis doctoral pudo terminarse gracias una licencia por estudios de un curso de duración (2005-2006) destinada a funcionarios docentes no universitarios concedida por la Consellería de Educación e Ordenación Universitaria de la Xunta de Galicia.***

## SUMARIO

1. PRESENTACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL, 5
2. LA ELABORACIÓN DEL PROCEDIMIENTO DELEUZIANO, 17
3. EL “PROGRAMA” FILOSÓFICO DE *DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION*, 139
4. LA “DERROTA” DE *LOGIQUE DU SENS*, 399
5. LA OBRA “CUMBRE”: *MILLE PLATEAUX*, 540
6. BALANCE, RECREACIÓN Y APERTURA FINAL: *QU’EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?*, 819
7. CONCLUSIONES FINALES, 896
8. BIBLIOGRAFÍA, 915
- ÍNDICE GENERAL, 928

## ABREVIATURAS

(las ediciones utilizadas a las que hacen referencia estas abreviaturas se encuentran en el epígrafe 8.1.1, titulado “Ediciones originales”, de la Bibliografía)

*ABC : L’abécédaire de Gilles Deleuze (3 DVD).*

*ACE : L’anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie I.*

*B : Le bergsonisme.*

*CC : Critique et clinique.*

*D : Dialogues.*

*DR : Différence et répétition.*

*DRF : Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995.*

*E : “L’Épuisé”.*

*F : Foucault.*

*FB : Francis Bacon. Logique de la sensation.*

*H : Empirisme et subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume.*

*Hvo : David Hume : sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie.*

*ID : L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974.*

*IM : L’image-mouvement. Cinéma I.*

*IT : L’image-temps. Cinéma II.*

*K : Kafka. Pour une littérature mineure.*

*L : Le pli. Leibniz et le baroque.*

*LAD : Leibniz : âme et damnation (double CD).*

*LDS : Logique du sens.*

*MP : Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II.*

*N : Nietzsche.*

*NPH : Nietzsche et la philosophie.*

*P : Proust et les signes.*

*PCK : La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés.*

*PP: Pourparlers (1972-1990).*

*PV : Péricles et Verdi. La philosophie de François Châtelet.*

*QPH : Qu’est-ce que la philosophie ?.*

*R : Rhizome (Introduction).*

*S : Spinoza et le problème de l’expression.*

*SIE : Spinoza: immortalité et éternité (double CD).*

*SM : Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le cruel.*

*Sp : Spinoza. Philosophie pratique.*

*Spp: Superpositions.*

## **1. PRESENTACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL**

### **1.1. OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN**

En el proceso de delimitación del “objeto de la investigación” nuestro proyecto de investigación sobre la filosofía de Gilles Deleuze (1925-1995) ha pasado por distintas fases que han condicionado el perfil del programa definitivo que tendremos ocasión de desarrollar.

#### **1.1.1. 1ª FASE: 1994-1997**

La primera fase de nuestra investigación se inicia en 1994 al terminar los cursos de doctorado y alcanzar la suficiencia investigadora. En esta primera fase trabajamos como becario de investigación, de octubre de 1994 a junio de 1997, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela.

En un primer momento, partiendo del objetivo de hacer una valoración general del conjunto del pensamiento deleuziano, practicamos un abordaje del total de su obra publicada. Este abordaje supuso la lectura de todas sus obras y la búsqueda, recogida y análisis de escritos de corta extensión todavía repartidos en diferentes publicaciones. El conjunto total de la obra de Deleuze se compone de las siguientes obras que secuenciamos por fecha de publicación:

1952 (Con CRESSON, André): *David Hume : sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, PUF, Paris (Hvo).

1953: *Empirisme et subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume*, PUF, Paris (H).

1955: *Instincts et institutions*, Hachette, Paris.

1962: *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris (NPH).

1963: *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, PUF, Paris (PCK).

1964: *Marcel Proust et les signes*, PUF, Paris.

(La 2ª ed. de 1970 está aumentada con una 2ª parte titulada “La machine littéraire” y el libro adquiere el título definitivo de *Proust et les signes*; la 3ª ed. de 1976 divide en capítulos la 2ª parte y aumenta con una conclusión la 2ª parte: “Présence et fonction de la folie, l’Araignée”) (P).

1965: *Nietzsche*, PUF, Paris (N).

1966: *Le bergsonisme*, PUF, Paris (B).

1967: *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le cruel*, Minuit, Paris (SM).

- 1968: *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris (S).
- 1968: *Différence et répétition*, PUF, Paris (DR).
- 1969: *Logique du sens*, Minuit, Paris (LDS).
- 1970: *Spinoza*, PUF, Paris.  
 (La 2<sup>a</sup> ed. de 1981, modificada y aumentada, además tiene un nuevo título: *Spinoza, philosophie pratique*, Minuit, Paris) (Sp).
- 1972 (Con GUATTARI, Félix): *L'anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie I*, Minuit, Paris.  
 (La 2<sup>a</sup> ed. de 1973 está aumentada con el apéndice: "Bilan-programme pour machines désirantes") (ACE).
- 1975 (Con GUATTARI, Félix): *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris (K).
- 1976 (Con GUATTARI, Félix): *Rhizome (Introduction)*, Minuit, Paris (R).
- 1977 (Con PARNET, Claire): *Dialogues*, Flammarion, Paris.  
 (La edición de 1996 incluye un anexo novedoso titulado "L'actuel et le virtuel") (D).
- 1979 (Con BENE, Carmelo): *Superpositions*, Minuit, Paris (Spp).
- 1980 (Con GUATTARI, Félix): *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, Minuit, Paris (MP).
- 1981: *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Éditions de la Différence, Paris, 2 vols. (Un volumen está dedicado exclusivamente a la reproducción de las pinturas de Francis Bacon) (FB).
- 1983: *L'image-mouvement. Cinéma I*, Minuit, Paris (IM).
- 1985: *L'image-temps. Cinéma II*, Minuit, Paris (IT).
- 1986: *Foucault*, Minuit, Paris (F).
- 1988: *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris (L).
- 1988: *Péricles et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Minuit, Paris (PV).
- 1990: *Pourparlers (1972-1990)*, Minuit, Paris (PP).
- 1991 (Con GUATTARI, Félix): *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris (QPH).
- 1992: "L'Épuisé" en BECKETT, Samuel: *Quad et autres pièces pour la télévision*, Minuit, Paris (E).
- 1993: *Critique et clinique*, Minuit, Paris (CC).
- 1997: *L'abécédaire de Gilles Deleuze (avec Claire Parnet)*, coffret de trois cassettes vidéos, producido y realizado por Pierre-André Boutang, Éditions Montparnasse.

(La edición de 2004, en formato DVD, se compone de tres DVDs de “entrevistas televisivas” con Claire Parnet donde cada letra del alfabeto se remite a una palabra sobre la que Deleuze diserta. Tiene una duración de 453 minutos. Esta edición incluye el vídeo de la conferencia pronunciada por Deleuze en la FEMIS el 17 marzo de 1987 titulada “Qu’est-ce que l’acte de création ?”) (ABC).

Sólo más tarde hemos podido disponer, gracias a las recopilaciones de David Lapoujade, de la edición conjunta de algunos de los escritos deleuzianos (artículos, reseñas, prólogos, epílogos, prefacios, conferencias, intervenciones, etc.), que ya habíamos recogido y trabajado por nuestra propia cuenta. Actualmente también disponemos de dos ediciones en formato CD-audio de algunos de los cursos universitarios sobre Spinoza, Leibniz y el cine:

2001: *Spinoza : immortalité et éternité*, double CD audio, Collection À voix haute, Gallimard, Paris (SIE).

2002: *L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, Paris, (Édition préparée par David Lapoujade) (ID).

2003: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris, (Édition préparée par David Lapoujade) (DRF).

2003: *Leibniz : Âme et damnation*, double CD audio, Collection À voix haute, Gallimard, Paris (LAD).

2006: *Cinéma*, 6 CD audio (éd. de Claire Parnet et Richard Pinhas), Collection À voix haute, Gallimard, Paris.

Esta primera toma de contacto nos hizo cobrar conciencia de la riqueza, variedad y originalidad de la obra deleuziana pero también de la necesidad de tratarla con sumo cuidado tanto por su extensión como por su complejidad<sup>1</sup>.

### **1.1.2. 2ª FASE: 1997-2002**

La segunda fase de nuestra investigación comienza marcada por el hecho de ganar por oposición una plaza de profesor de filosofía en el cuerpo de profesores de enseñanza secundaria en el año 1997.

---

<sup>1</sup> Dejamos prueba escrita de esta complejidad, con respecto al caso concreto del tratamiento al que Deleuze somete el pensamiento de Foucault, en el artículo “Topología de la diferencia (variaciones deleuzeanas sobre Foucault)” publicado en la revista *Ágora*, Vol. 16, nº 2, Universidade de Santiago de Compostela, 1997, pp. 139-154.

La conclusión del cuidado con que había que tratar la obra deleuziana, a la que habíamos llegado en la fase anterior, se tradujo a partir de 1997 en un segundo abordaje en el que, con el objetivo de alcanzar una visión general del pensamiento deleuziano en orden a descubrir sus líneas de fuerza, hicimos un estudio que abarcaba toda su obra. Como resultado de este estudio en esta segunda fase introdujimos una periodización estándar e instrumental de las obras de Deleuze inspirada tanto en la naturaleza de los cambios de la propia obra deleuziana como en las sugerencias proporcionadas por la bibliografía secundaria consultada.

Marcamos una primera etapa del pensamiento deleuziano (1952-1968) en la que sus estudios sobre Hume (*H*), Nietzsche (*NPH* y *N*), Kant (*PCK*) Bergson (*B*) y Spinoza (*S*) sientan las bases de su propia filosofía y enmarcan, dentro un lenguaje filosófico académico, las preocupaciones deleuzianas por ciertos asuntos filosóficos. Sus obras sobre escritores como Proust (*P*) y Sacher-Masoch (*SM*) también contienen importantes sugerencias filosóficas.

La segunda etapa del pensamiento deleuziano (1968-1969) la conforman sus estudios sobre los conceptos de diferencia y repetición (*DR*) y sobre el sentido (*LDS*). Estas dos obras son producto de una madurez filosófica que traza una filosofía original, nueva y potente fruto de sus investigaciones precedentes y, en principio, abierta a ampliaciones futuras.

La tercera etapa (1970-1980) destaca por su colaboración con el psicoanalista Félix Guattari. Esta colaboración se concreta en diversas obras sobre el capitalismo y la esquizofrenia (*ACE*), Kafka (*K*), el método rizomático (*R*) y la “continuación” o segunda parte de los estudios sobre el capitalismo y la esquizofrenia (*MP*). Esta colaboración resulta altamente enriquecedora para Deleuze tanto en lo que supone de exploración de nuevos territorios filosóficos como en la puesta en práctica de un estilo innovador de escritura filosófica. De esta etapa también datan obras tan conocidas como su Spinoza (*Sp*), cuya edición aumentada y modificada de 1981 alcanzará gran difusión, la obra en colaboración con Claire Parnet (*D*) y el comentario deleuziano sobre la obra de teatro *Richard III* de Carmelo Bene (*Spp*). Son obras, sobre todo *Sp* y *D*, en las que se recrean pero también se matizan filosofemas de las obras mayores.

La cuarta etapa del pensamiento deleuziano (1981-1993) arranca y remata con los grandes estudios estéticos: la pintura de Francis Bacon (*FB*), el cine (*IM*, *IT*) y la escritura (*CC*). Esta etapa también incluye una interpretación de las filosofías de Foucault (*F*) y de Leibniz (*L*), una breve presentación-homenaje del pensamiento de François Châtelet (*PV*), una compilación de textos varios (entrevistas e intervenciones) ordenados temáticamente (*PP*) y un comentario sobre la obra *Quad*



de Samuel Beckett (*E*). Esta cuarta etapa está marcada por el éxito filosófico y editorial de un texto que versa sobre el quehacer del pensamiento y la filosofía escrito en colaboración con Guattari (*QPH*). Por deseo expreso de Deleuze sólo póstumamente (en 1997) ha visto la luz *L'abécédaire de Gilles Deleuze (ABC)* que recoge la grabación televisiva en 1988, en su propia casa, de tres largas entrevistas con Claire Parnet en las que Deleuze recorre el alfabeto remitiendo cada letra a un concepto sobre el que diserta.

En el año 2001 ha aparecido en formato CD-audio la grabación sonora del curso que sobre Spinoza (*SIE*) impartió Deleuze en el año 1981 en la Universidad de Vincennes. También han sido publicados en formato CD-audio un curso sobre Leibniz (*LAD*), datado en 1986-1987, y varios cursos sobre el cine impartidos en 1981, 1982 y 1984.

Por último David Lapoujade ha recogido algunos textos tales como prefacios, introducciones, epílogos, conferencias, artículos, reseñas, etc., en *ID*, que reúne textos de la primera, segunda y tercera etapas (de la tercera sólo de 1970 hasta 1974), y *DRF* que agrupa textos de la tercera (desde 1975 hasta el final de la etapa) y de la cuarta etapas.

Actualmente también existe una página web en la que se pueden consultar algunas transcripciones en diversos idiomas de los cursos universitarios de Deleuze sobre Kant, Spinoza, Leibniz, *ACE*, *MP* y el cine ([www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)).

Esta segunda fase de nuestra investigación, en la cual establecimos esta periodización estándar e instrumental, se materializó en el año 2002 con la publicación de la monografía en lengua gallega titulada *Gilles Deleuze (1925-1995)*, Baía edicións, A Coruña, 191 páginas. Esta obra expone en cinco grandes partes los hitos filosóficos del pensamiento deleuziano bajo unos tópicos muy generales: la potencia (*DR*), el sentido (*LDS*), el proyecto Deleuze-Guattari (*MP*), los regímenes de signos de la pintura, el cine y la escritura (*FB*, *IM*, *IT*, *CC*) y el filosofar (*F* y *QPH*).

En esta fase de nuestra investigación también adoptamos una posición clara en lo que atañe a posibles debates sobre la “autoría” deleuziana de tales o cuales conceptos en sus obras firmadas de consuno con Guattari. Nuestra opción metodológica consistió en asumir que en la medida en que esas obras están firmadas por Deleuze nuestro autor acepta, acoge y justifica todo lo que en ellas se afirma.

En suma, esta segunda toma de contacto con el pensamiento deleuziano nos reveló que su riqueza y originalidad radicaban en una concepción filosófica de fondo que era imprescindible poner en un primer plano. Precisamente esta voluntad de mostrar *la filosofía de Deleuze* fue lo que hizo avanzar el proyecto de investigación hacia una tercera fase.

### 1.1.3. 3ª FASE: 2002-2006

La publicación en el año 2002 de nuestro *Gilles Deleuze (1925-1995)* provocó que en el proceso de delimitación del objeto de nuestra investigación nos viéramos envueltos en una disyuntiva: o bien iniciábamos la búsqueda de la filosofía de Deleuze a lo largo del conjunto de su obra presentándola como un *resumen* de lo escrito a lo largo de cinco décadas<sup>2</sup>, o bien intentábamos *extraerla* de un acercamiento más selectivo favorecido por el estudio general que ya habíamos emprendido y en parte publicado. Optamos por esta segunda alternativa en virtud de un esfuerzo previo de clarificación de lo que entendíamos por “filosofía de Deleuze”. Esta opción nos introdujo de lleno en una nueva fase de la investigación.

Hasta este momento habíamos comprobado que la mayor parte de las publicaciones sobre Deleuze abordaban su pensamiento desde una perspectiva global cruzando (y muchas veces mezclando) razonamientos filosóficos no sólo de distintos libros y épocas sino, sobre todo, reuniendo conceptos filosóficos que partían de preocupaciones, finalidades y marcos conceptuales de desarrollo completamente diferentes. El resultado de estas publicaciones es la presentación de la filosofía de Deleuze como una composición fundamentalmente sumativa de los filosofemas que trabajó a lo largo de su vida filosófica. Nosotros, sin embargo, abrigábamos la intención, en ningún modo “purista” o gobernada por una “voluntad de autenticidad”, de no seguir este camino, perfectamente válido, pero que ya se venía practicando con cierta frecuencia con resultados más o menos notables. A pesar de los riesgos que podíamos correr preferíamos intentar el ensayo de otra vía de acceso a la filosofía deleuziana.

También hasta este momento habíamos confirmado, en parte a través de alguna de la bibliografía secundaria sobre Deleuze y en parte también mediante nuestra propia experiencia, que la naturaleza del estilo filosófico deleuziano provocaba tal fascinación (y rechazo) que usualmente se optaba por recrear, continuar y proseguir (o directamente desaprobando) su pensamiento, sin haber penetrado previamente en su núcleo filosófico. Precisamente nosotros queríamos huir de estos dos extremos. Nuestra pretensión tenía que ser mucho más sencilla: glosar la filosofía de Deleuze y no dispersarla ya que, y queremos insistir en ello, habíamos comprobado de

---

<sup>2</sup> El primer artículo de Deleuze data de 1945 (“Description de la femme : pour une philosophie d’Autrui sexuée” en *Poésie* 45, nº 25) y el último de 1995 (“L’immanence : Unhe vie...” publicado en la revista *Philosophie*, nº 47).

antemano que tanto su pensamiento como su estilo implicaban una fuerte carga de variación y recreación<sup>3</sup>.

Instalados en tales intenciones tomamos tres decisiones.

1ª) Cada libro nos podía servir como una prueba manifiesta de la filosofía que inspiraba el pensamiento general de Deleuze.

2ª) Cada libro debía ser abordado desde una perspectiva académica, entendiendo por tal un punto de vista expositivo, explicativo y sistemático en orden a controlar, pero ante todo a comprender, su ínsita potencia de dispersión creativa.

3ª) Nos limitaríamos a aquellos libros en los que el peso filosófico se podía traducir en:

3.a) un cuerpo conceptual, de corte filosófico clásico pero también de estilo innovador, lo suficientemente potente como para dar sobrada cuenta de su autonomía en lo tocante a su inserción dentro de la producción general de Deleuze;

3.b) una tupida red de razonamientos filosóficos (bien manifiestos, bien encubiertos a través del uso que Deleuze hace de la “cita” a otros autores);

3.c) una vocación filosófica explícita en el libro o, en su caso, explicitada por el propio Deleuze en otros textos;

3.d) una propuesta manifiesta para la práctica de una forma concreta de filosofar.

Por tanto en la tercera y última fase de nuestra investigación procedimos a seleccionar siete obras deleuzianas que consideramos obras mayores de *filosofía*:

- de la primera etapa seleccionamos *Nietzsche et la philosophie*, 1962 (NPH), *Le bergsonisme*, 1966 (B), y *Spinoza et le problème de l'expression*, 1968 (S);

---

<sup>3</sup> Habíamos atisbado la existencia de esta carga de variación y recreación en el momento de abordar “deleuzianamente”:

- el pensamiento de María Zambrano en “Aproximación a la fenomenología de lo onírico en María Zambrano” en *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Universidade de Santiago de Compostela, 1998, pp. 499-505, y
- la filosofía de Spinoza en “La Ética de Spinoza: Selección y Diferencia” en *Espinosa: Ética e política*, Universidade de Santiago de Compostela, 1999, pp. 253-258.

Pero sobre todo la comprobamos definitivamente en el momento de tratar filosóficamente tres asuntos como son el juego, el compromiso filosófico y la ciudadanía en nuestras publicaciones:

- “Liñas para unha reflexión filosófica sobre xogo e deporte” (*Actas da XIX Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Deporte*, Imprenta da Deputación Provincial de Pontevedra, Pontevedra, 2002, pp. 62-66),
- “O compromiso da Filosofía (ou a vontade de fundación dun Estado)” (*Actas da XX Semana Galega de Filosofía: Filosofía e compromiso*, Imprenta da Deputación Provincial de Pontevedra, Pontevedra, 2003, pp. 52-55), y
- “O final da cidadanía” (*Actas da XXI Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Cidadanía*, Imprenta da Deputación Provincial de Pontevedra, Pontevedra, 2004, pp. 68-72).

- la segunda etapa la abordamos al completo: *Différence et répétition*, 1968 (DR), y *Logique du sens*, 1969 (LDS);
- de la tercera etapa elegimos *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, 1980 (MP);
- de la cuarta y última etapa escogimos *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 1991 (QPH).

El objeto de nuestra investigación quedó perfectamente delimitado: *extraer la filosofía de Deleuze a partir del análisis de estas siete obras. Por “filosofía” entendemos tanto el “sistema filosófico” de Deleuze como “el movimiento del pensar” que en su pensamiento se ejecuta.*

Esta cala en el conjunto de la obra de Deleuze no supuso de ninguna manera el descarte de la utilización de temas, tesis y direcciones filosóficas presentes tanto en sus otros libros como en sus escritos “menores” o “de intervención” (conferencias, reseñas, prólogos, epílogos, mesas redondas, artículos periodísticos, entrevistas, etc.). El descarte no se produjo sino que, al contrario, el tratamiento del resto de su importante obra se puso al servicio de la clarificación, contraste y comparación con estas siete obras seleccionadas, cobrando de esta forma un peso importante en el conjunto global de nuestro trabajo<sup>4</sup>.

## **1.2. HIPÓTESIS, OBJETIVOS Y METODOLOGÍA**

La HIPÓTESIS general que rige nuestra investigación la podemos formular de la siguiente manera: *la filosofía de Gilles Deleuze se puede extraer de la articulación de su proyecto filosófico desplegado en siete hitos: NPH, B, S, DR, LDS, MP y QPH.*

Para comprobar y corroborar esta hipótesis nos proponemos cinco OBJETIVOS con sus correspondientes estrategias de realización:

1º) exponer la filosofía de Deleuze a través del examen interno, detallado y exhaustivo de la articulación conceptual de las siete obras que consideramos hitos filosóficos de su pensamiento;

2º) mostrar la estructura sistemático-filosófica de cada obra a través de la exhibición de su vertebración conceptual de fondo;

---

<sup>4</sup> Posteriormente hemos comprobado la importancia que el propio Deleuze daba a algunas de estas siete unidades de estudio seleccionadas por nosotros cuando en 1989 reunió y clasificó el conjunto de sus trabajos, incluidos sus libros, de acuerdo con la siguiente serie de temas generales: I. De Hume a Bergson. II. Estudios clásicos. III. Estudios nietzscheanos. IV. Crítica y clínica. V. Estética. VI. Estudios cinematográficos. VII. Estudios contemporáneos. VIII. Lógica del sentido. IX. El Anti-Edipo. X. Diferencia y repetición. XI. Mil Mesetas. Tomamos esta noticia de la información proporcionada por David Lapoujade en *ID*, 7.

3º) apuntar las posibles derivas filosóficas en las que entra cada una de estas obras a través de la búsqueda, lectura e interpretación atenta de los giros conceptuales que permanecen impensados;

4º) rastrear la existencia de una línea filosófica de continuidad en el proyecto general deleuziano a través del despliegue minucioso de sus distintos programas;

5º) descubrir en la filosofía de Deleuze la existencia de un movimiento inspirador básico a través de la interpretación de los pasajes clave de su pensamiento.

La METODOLOGÍA general que seguiremos para cumplir estos objetivos consistirá, por tanto, en el análisis detallado de las siete obras escogidas con vistas a su exposición explicativa.

Se tratarán las obras como “unidades”, esto es, cada obra será abordada desde sí misma como una propuesta filosófica sistemática que podrá tener o no tener continuidad en la siguiente unidad. Nos limitaremos a analizar detalladamente la estructura conceptual de las unidades en sí mismas prescindiendo del exterior en general (contexto, influencias, recepción, cruce con otras filosofías presentes o pasadas, etc.). Nuestra estrategia de análisis de los siete hitos seleccionados se ajustará al objetivo de diseñar una posible vía de acceso a la filosofía de Deleuze a través de un seguimiento estricto de lo escrito por el propio Deleuze. Este seguimiento estricto de lo escrito por Deleuze, esta objetividad buscada y consciente, quizás torne largas algunas exposiciones pero estamos convencidos de que sólo a través de este tratamiento detallista, y a veces moroso, podremos extraer la filosofía Deleuze de los textos seleccionados.

Pretendemos que nuestro análisis de los siete hitos filosóficos seleccionados abarque al menos cuatro “niveles de lectura”:

1º) el nivel que se refiere a la imagen global, articulada y coherente de cada hito;

2º) el nivel concerniente al conjunto vertebrado de los conceptos filosóficos que configuran cada hito;

3º) el nivel que atañe a la línea de continuidad con hitos anteriores;

4º) el nivel alusivo a lo que permanece impensado en cada hito.

Tanto en nuestros objetivos como en nuestra metodología queremos dejar muy claro que en ningún momento pretendemos llevar a cabo una investigación de “historia de la filosofía” (estudio de las fuentes deleuzianas, influencias lejanas y cercanas, contextos histórico-académicos de desarrollo, repercusiones externas de su obra, etc.), una presentación general del pensamiento filosófico de Deleuze (con periodizaciones, bio-cronologías de sus filosofemas, sus conexiones con otras

filosofías contemporáneas<sup>5</sup>, etc.), un examen específico de algunas de las áreas que incluye su filosofía (metafísica, ontología, ética, política, estética), ni tampoco un estudio en profundidad de algún concepto o conceptos en particular (campo semántico, acuñación, funcionamiento, consecuencias, etc.). Aunque son trabajos muy interesantes nuestra investigación no tiene estos perfiles. Insistimos en que nuestro objetivo se limita a la extracción de la filosofía de Deleuze a partir de la exposición explicativa de siete hitos de su producción filosófica.

También queremos dejar patente desde el principio que nuestra pretensión no es dar cuenta del uso que hace Deleuze de los filósofos, escritores, artistas, científicos, cineastas y eruditos que circulan y enriquecen sin igual su escritura filosófica. La complejidad y proliferación de la “cita” en la escritura de Deleuze es de tal envergadura que dar cuenta y razón de su uso, forma y localización merece por sí mismo un estudio minucioso dada su naturaleza polémica y delicada. Evidentemente no negamos que el “uso de la cita” que hace Deleuze también es una puerta de entrada a su filosofía que nos podría proporcionar fructíferas claves interpretativas. Simplemente queremos dejar reseñado que nosotros optamos por otra vía de acceso a su filosofía.

En coherencia con nuestra metodología y con nuestra selección de siete hitos filosóficos, abrigamos la intención de hacer presentes en las notas al pie algunos de los conceptos filosóficos y filosofemas presentes en los textos de Deleuze (mayores y menores) que no conforman nuestra cala. Su presencia en nuestra exposición tendrá la doble finalidad de, primero, completarla y apoyarla en sus explicaciones y, segundo, marcar las líneas de continuidad y ruptura del discurso conceptual deleuziano. La distribución de estas notas al pie seguirá generalmente los criterios de periodización estándar antes expuestos, aunque a veces puedan existir algunas salvedades. Esto quiere decir que en el análisis de las obras *NPH*, *B* y *S* aparecerán anotaciones referentes a la primera etapa del pensamiento deleuziano, en el de *DR* y *LDS* aparecerán anotaciones referentes a la primera y la segunda etapas, en el de *MP* las anotaciones harán referencia a los textos de la tercera etapa y en el análisis de *QPH* los textos y conceptos reseñados pertenecerán a la cuarta etapa. Con esta distribución pretendemos dar una visión lo más coherente y completa posible de algunos filosofemas y preocupaciones deleuzianas a pesar que de nuestra selección expositiva se circunscriba a siete obras.

Por lo que se refiere a la consulta y uso de la bibliografía secundaria (o bibliografía sobre el pensamiento de Deleuze) hay que decir que, dada la naturaleza

---

<sup>5</sup> Su conexión con otras filosofías lo practicamos en nuestra comunicación titulada “Las condiciones de la filosofía según Deleuze, Badiou y Derrida” (*Actas del II Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía*, Universidade de Santiago de Compostela, 2005, formato CD).

de nuestra investigación, la limitamos al objetivo de enriquecer y ampliar nuestra exposición mediante la presentación de argumentos sobre el origen de algunos conceptos, la valoración que tal o cual autor hacen de la filosofía global o de algún filosofema en particular de Deleuze, o a la evaluación de los efectos que los conceptos deleuzianos generan tanto dentro como fuera de su obra. Actualmente la bibliografía sobre Deleuze empieza a tener una extensión considerable razón por la cual, a pesar de no ser objeto de estudio de esta investigación, tendrá una cierta presencia en las notas a pie de página. No nos anima una voluntad de exhaustividad en las referencias sino sólo un ánimo de reseña, aclaración y ampliación.

Teniendo en cuenta nuestros cinco objetivos, sus correspondientes estrategias de realización y nuestra metodología general, desplegaremos una investigación distribuida en seis grandes bloques.

1º) El primero lo titularemos: LA ELABORACIÓN DEL PROCEDIMIENTO DELEUZIANO. En este bloque estudiaremos tres obras: *NPH*, *B* y *S*. Tendrá como finalidad presentar las primeras preocupaciones filosóficas deleuzianas y los elementos que configuran su proyecto de filosofía pluralista, empirista y afirmativa.

2º) El segundo se titulará: EL “PROGRAMA” FILOSÓFICO DE *DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION*. Lo dedicaremos en exclusividad al análisis de *DR*. Su finalidad será exponer sistemáticamente la filosofía de tal obra y presentarla como el primer programa del empirismo trascendental.

3º) El tercero se titulará: LA “DERROTA” DE *LOGIQUE DU SENS*. En él analizaremos *LDS*. Su finalidad será exponer el sistema filosófico de *LDS* y explicar que se configura como una deriva original del empirismo trascendental.

4º) El cuarto bloque se titulará: LA OBRA “CUMBRE”: *MILLE PLATEAUX*. En él expondremos el sistema filosófico de *MP*. Tendrá como finalidad explicar cuáles son los elementos y en qué consiste el constructivismo pragmático deleuziano.

5º) El quinto se titulará: BALANCE, RECREACIÓN Y APERTURA FINAL: *QU’EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?* En este bloque abordaremos *QPH*. Su finalidad será presentar sistemáticamente los resultados que Deleuze alcanza en esta obra y su inserción dentro del constructivismo pragmático.

6º) De acuerdo con nuestra metodología, al final de cada uno de los cinco bloques anteriores tenemos la intención de elaborar una recapitulación (que exponga a modo de resumen todo lo antedicho) y extraer una conclusión provisional (que desentrañe la matriz de los logros expositivo-explicativos). Figurará bajo el título de RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES PROVISIONALES. Las conclusiones provisionales cobrarán todo su significado y extensión en un sexto bloque, en el cual

figurarán las conclusiones finales de la tesis doctoral bajo el título de CONCLUSIONES FINALES.



## 2. LA ELABORACIÓN DEL PROCEDIMIENTO DELEUZIANO

La formulación deleuziana más precisa del asunto de la filosofía es expresada con extrema claridad en su comentario al método de Bergson:

«Lutter contre l'illusion, retrouver les vraies différences de nature ou les articulations du réel.» (*B*, 11)

Doble tarea, desmistificadora y descriptiva, “crítica” y “constructiva” que, inspirándose en la lectura de Nietzsche, persigue:

«[...] sentir autrement : une autre sensibilité.» (*NPH*, 108)

Sensibilidad que, en lenguaje profunda y conscientemente spinoziano, podemos localizar en la ejecución de una operación ética:

«[...] augmenter la puissance d'agir en s'efforçant d'éprouver le maximum d'affections passives joyeuses ; et ainsi, passer au stade final où la puissance d'agir a si bien augmenté qu'elle devient capable de produire des affections elles-mêmes actives.» (*S*, 241)

Es en el entrelazado de los conceptos presentes en estas tres citas donde hemos de situar todo el modo deleuziano de hacer filosofía, su peculiaridad como filósofo<sup>6</sup>.

La intención primera es la de describir cuál es el movimiento auténtico de lo real, cómo lo real se constituye hasta formar la realidad establecida y por qué en ese movimiento Naturaleza y Conciencia llegan a aparecer como realidades derivadas, producidas y secundarias, es decir, como ilusión y no como simple apariencia, como ilusión trascendental inevitable, ínsita en el devenir de la naturaleza misma de las cosas. Asimismo tal recorrido por el “movimiento de lo real” ha de poner de manifiesto cómo acontece la distribución ordinaria, habitual y regular de seres y

---

<sup>6</sup> No deja de ser llamativo que, en este caso, lo peculiar, esto es, lo propio o privativo del filosofar de Deleuze ha de entenderse a partir su *cita* a tres filósofos: Bergson, Nietzsche y Spinoza. Lo llamativo de esta *cita* es que de ningún modo ha de entenderse desde un punto de vista académico o erudito (lo que no quiere decir que esté exenta de un conocimiento riguroso –quizás hay que replantearse a principios de este siglo qué es “rigor” en filosofía). La cita ha de entenderse más bien como *cita* taurina, en la que se *provoca* a los textos de los filósofos para que acudan al lugar en el que Deleuze está interesado en hacer su lidia. Una cita que es una provocación y no una mera mención, un desafío y no una simple muleta argumental. Todo un arte de uso más que una práctica de lectura. Un caso parecido en su uso de los textos de los grandes filósofos podría ser el de Martin Heidegger, aunque ahí no se puede hablar de cita taurina sino, más bien, de un camino (*der Feldweg*) hacia la doma y domesticación, quizás exceptuando el caso de su *Kant y el problema de la metafísica* por el que curiosamente Deleuze, junto a Jean-Pierre Faye, sentía cierta admiración. Para esta común admiración cf. Faye “Philosophe le plus ironique” en Beaubatie (2000: 92). Para una interpretación creativa del uso que hace Deleuze de los autores filosóficos enmarcada dentro de los propios conceptos deleuzianos cf. Alliez (1996: 43-49).

conceptos, o dicho de otro modo, ha de determinar cuál es la fuente del concierto, ropaje y medida con el que el mecanismo de la realidad se nos aparece en su real funcionamiento. Determinación sonora, estética y rítmica de los murmullos, gruñidos y rugidos que habitan en todo sonido, de los desequilibrios, descargas y jirones que tejen toda estesis, de las irregularidades, desproporciones y transgresiones que circulan por toda regla, respectivamente. Preguntar por el movimiento de lo real es determinar la forma de distribución de la realidad establecida y denunciar uno por uno los mecanismos del funcionamiento de la ilusión.

Tal determinación y denuncia cobra la forma de un proceso de aprendizaje, de inmersión, donde curiosamente se emerge a una nueva sensibilidad, especialmente dotada para vivir “desde” y “en” un tiempo que ya no es el tiempo lineal, sucesivo, empírico de nuestras vidas cotidianas y diarias. Un tiempo en el que ya no se ordenan linealmente los acontecimientos, no se atiende a los ritmos marcados por el tiempo abstracto y muerto del Capital y el Estado, no se requiere de la ayuda de un sujeto interior o exterior como sostén de una memoria moral transida de resentimiento. Una “otra” sensibilidad que, constituida por y para “otro” tiempo, hace del pensamiento algo menos que una Facultad del Espíritu pero algo más que una simple potencia de ordenación, comprensión y reflexión.

Y es aquí donde llegamos a la tercera dimensión de la tarea deleuziana: la consecución de la máxima potencia de actuar en la medida en que no se separa la potencia de lo que puede. Toda una ética desembarazada de los presupuestos de una moral presidida por los conceptos de Sujeto y Persona. Una ética en la que la alegría (como experimentación del máximo de afecciones) ni está desligada de una ética de la prueba y la selección ni de una suerte de movimiento que va de lo pre-individual a lo trans-individual por la individuación, sin restaurar, como decimos, la forma de un Yo conjurado ya por la teoría de la diferencia. Hay ética en la medida en que el individuo no se separa de su dimensión virtual, de las singularidades que lo pueblan, que lo poseen, que lo habitan, en la medida en que no rechaza comunicar(se), en la medida en que decide sumergirse en esa realidad pre-individual e impersonal.

El pensamiento de Deleuze se configura pues a partir de una triple preocupación:

- a) dar razón (*logon didonai*) del movimiento real y de todos los movimientos constitutivos de lo real,
- b) activar el pensamiento a pensar y
- c) aumentar la potencia de actuar.

Pero ¿cómo hacerlo?, ¿cómo llevar a cabo tal tarea? Antes de estudiar cómo plantea el movimiento de lo real, del pensar y de la acción en *DR* y *LDS*, veamos cómo y con qué elementos elabora Deleuze su *procedimiento* de acercamiento a ese movimiento.

Lo que provisionalmente denominaremos “método” deleuziano puede ser rastreado en sus análisis de la artillería conceptual que Spinoza, Nietzsche y Bergson pusieron en marcha para servir a sus propios fines<sup>7</sup>. Es en esos análisis donde Deleuze pone de manifiesto su preocupación por la naturaleza y función de los instrumentos de acceso al movimiento (de lo) real y también donde se expresan sus intenciones germinales y fundamentales con respecto al procedimiento más adecuado para filosofar según las premisas arriba descritas. ¿Cómo pensar sin falsear lo real?, ¿cómo pensar *autrement*?, ¿cómo pensar aumentando nuestra potencia de vida? A esta triple pregunta Deleuze intentará responder a través de una crítica de las ideas abstractas y la insuficiencia de los conceptos.

---

<sup>7</sup> Hardt (2004), aunque por razones distintas a las nuestras (descubrir las posibilidades de fundación de un nuevo pensamiento filosófico-político tras la ruptura postestructuralista) y en función de un planteamiento general diferente (presentar la evolución secuencial del pensamiento deleuziano durante diferentes períodos, de tal manera que se lo muestra dando un extenso rodeo ontológico antes de llegar a un proyecto político positivo), también selecciona los tres importantes análisis deleuzianos de Bergson, Nietzsche y Spinoza para mostrar las fuentes del aprendizaje filosófico de Deleuze. Para estas cuestiones cf. Hardt (2004: 15-34). Por su parte Alliez “Sur le bergsonisme de Deleuze” en Alliez (1998: 245) considera que el triángulo vitalista deleuziano lo conforman tres vértices: Bergson, Nietzsche y Spinoza.

## 2.1. NIETZSCHE Y LA VOLUNTAD DE POTENCIA

El interés de Deleuze por la obra y la filosofía de Nietzsche será constante a lo largo de todo su pensamiento llegando incluso a colocar bajo su patrocinio la concepción de la filosofía como constructivismo en su tardía *QPH*<sup>8</sup>. Tres décadas de pensamiento deleuziano con la compañía más o menos explícita, según la época, pero siempre segura y en profundidad de los filosofemas nietzscheanos<sup>9</sup>. Nosotros nos limitaremos a presentar una línea de lectura de *Nietzsche et la philosophie* (*NPH*), obra en la que da pasos decisivos en la configuración progresiva de su propio pensamiento.

### 2.1.1. La imagen del pensamiento

En el momento de glosar la obra de Nietzsche *Schopenhauer educador* (*Tercera consideración intempestiva*) Deleuze nos presenta lo que denomina “imagen dogmática del pensamiento”<sup>10</sup>. Esta imagen es el producto de un retrato de la actividad de pensar hecho *a imagen de* un conjunto de fuerzas interesadas en permanecer ocultas bajo la pátina del disimulo y el prestigio de lo natural. Se elabora a partir de una doble labor de zapa ejecutada por el trabajo y la propia filosofía. En un primer momento el trabajo de las fuerzas establecidas determina el pensamiento como ciencia pura y los poderes establecidos se expresan idealmente en lo verdadero tal como es en sí, desactivando toda posible peligrosidad del pensamiento y promocionando una *inversión* altamente rentable en términos mercantiles y especulativos para sus intereses<sup>11</sup>. En un segundo momento la filosofía, laboriosa en

---

<sup>8</sup> Cf. *QPH*, 12.

<sup>9</sup> *NPH* (1962) presenta una interpretación de conjunto y sistemática del pensamiento nietzscheano basada en la articulación conceptual inmanente de sus textos capitales. En 1964 Deleuze organizó un encuentro sobre Nietzsche en la Abadía de Royaumont (único acontecimiento de este tipo que organizó a lo largo de su vida). Las conclusiones del encuentro, que elaboró bajo el título “Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour”, se encuentran recogidas en *ID*, 163-177. En el año 1965 publica *N*, texto breve, aunque denso, destinado a servir de introducción a Nietzsche con una selección de textos que ilustran la exposición. En 1967, y en colaboración con Michel Foucault, elabora una introducción general para las *Œuvres philosophiques complètes* de Nietzsche (Gallimard, Paris, 1967) sita en *Gai Savoir. Fragments posthumes (1881-1882), Tomo V*. En 1972 participa en el coloquio del Centro cultural internacional de Cerisy-la-Salle *Nietzsche aujourd'hui?* con un escrito titulado “Pensée nomade” recogido ahora en *ID*, 351-364. En 1983 publica “Préface pour l'édition américaine de *Nietzsche et la philosophie*” en *DRF*, 187-193. Un último texto a reseñar es el recogido en *CC*, 126-134 “Mystère d'Ariane selon Nietzsche” publicado originalmente en 1987.

<sup>10</sup> Cf. *NPH*, 118-126. Las consideraciones nietzscheanas sobre el estatuto del pensador, su relación con la filosofía académica y con las instituciones del estado tematizadas en *Schopenhauer educador* serán asunto de constante meditación a lo largo de la obra de Deleuze, pudiendo encontrar comentarios especialmente sugerentes en *D*, 19-21 y *MP*, 467-468.

<sup>11</sup> A pesar del abismo que separa los pensamientos de Deleuze y Georges Bataille, en este punto se produce un encuentro gracias, tal vez, a la lectura de Nietzsche: ambos proceden a una demolición de

sus deberes y diligente en el cumplimiento de las órdenes recibidas, procede a una mistificación propiamente filosófica consistente en una renuncia y una promoción: la filosofía abdica de la dignidad que la inviste como potencia desmitificadora de ideales y denunciadora de la necedad para promocionar la imagen de un pensamiento nada turbador, interesado tan sólo en sí mismo y que no daña a nadie. ¿Cómo no iba Deleuze a calificar de “dogmática” a esta imagen del pensamiento que se hace *a imagen de* los valores establecidos, o mejor, de todo establecimiento en la medida en que el establecer es siempre un asentamiento y asentimiento de valor? Una imagen dogmática en la que los filósofos parecen complacerse y dentro de la que desarrollan su trabajo, ya que sólo trabajo, labor e industria se desprende de ella, pero que carece de examen crítico tanto en su proceder, como en sus medios, origen y finalidad<sup>12</sup>. Esta imagen dogmática del pensamiento es caracterizada, pues, a partir de la relación del pensador con la verdad, el error y el método.

Con respecto a la verdad se acepta sin ningún tipo de reserva que el pensador, el pensamiento y el pensar tienen una *afinidad natural* con la verdad.

«1º On nous dit que le penseur en tant que penseur veut et aime *le vrai* (véracité du penseur) ; que la pensée comme pensée possède ou contient formellement le vrai (innéité de l'idée, *a priori* des concepts) ; que penser est l'exercice naturel d'une faculté, qu'il suffit donc de penser “vraiment” pour penser avec vérité (nature droite de la pensée, bon sens universellement partagé) [...].» (NPH, 118)

Por lo que se refiere al error se considera que éste tiene una relación intimísima con la *exterioridad* del pensamiento.

«2º On nous dit aussi que nous sommes détournés du vrai, mais par des forces étrangères à la pensée (corps, passions, intérêts sensibles). Parce que nous ne sommes pas seulement des êtres pensants, nous tombons dans l'erreur, nous prenons le faux pour le vrai. *L'erreur* : tel serait le seul effet, dans la pensée comme telle, des forces extérieures qui s'opposent à la pensée [...].» (NPH, 118)

---

todo vínculo de la filosofía con el trabajo, la rentabilidad y la laboriosidad, aunque en el caso de Deleuze esta demolición no le hace perder a la filosofía su especificidad como práctica y discurso. Cf. Bataille (1967).

<sup>12</sup> Cuando Deleuze califica de “dogmática” a esta imagen del pensamiento no podemos dejar de pensar en el campo establecido por Kant merced al uso que hizo de ella al oponer “metafísica dogmática” y “crítica de la razón”. Pero tampoco hay que olvidar que en sus orígenes el término *δόγμα* se sitúa dentro del campo semántico de la opinión como juicio, prejuicio o convicción que guía la acción, lo cual es importante para trazar una línea persistente que atraviesa toda la obra de Deleuze desde *NPH* hasta *QPH*: la filosofía como esfuerzo de alzado sobre la “doxa” omnipresente. Para esta concepción del dogma cf. Epicteto (1991: 17-18, 34-35, 40-41 y 94-95).

Por último, con respecto al método se predica su conveniencia a modo de ortopedia que posibilita la rectitud<sup>13</sup> del pensamiento y con ello el franqueo del acceso a “lo universal y necesario”.

«3º On nous dit en fin qu'il suffit d'une *méthode* pour bien penser, pour penser vraiment. La méthode est un artifice, mais par lequel nous rejoignons la nature de la pensée, nous adhérons à cette nature et conjurons l'effet des forces étrangères qui l'altèrent et nous distraient. Par la méthode, nous conjurons l'erreur. Peu importent l'heure et le lieu, si nous appliquons la méthode : elle nous fait pénétrer dans le domaine de “ce qui vaut en tous temps, en tous lieux”.» (NPH, 118)

Esta imagen dogmática tiene un evidente regusto cartesiano y platónico en la medida en que comparten, o Deleuze les hace compartir, la concepción del pensar como un trayecto que discurre desde la propiedad hasta la reapropiación, pasando antes por la expropiación. Que la *propiedad* se entienda como amor, querencia, posesión o naturaleza, que la *expropiación* se perciba como desvío, caída o ilusión y que la *reapropiación* se logre como reunión, vuelta, adición o readmisión no impide que la imagen de fondo que se proyecta sea la misma: *el recorrido por las figuras de lo propio*. Recorrido simulado, o “falso movimiento” al decir de Deleuze, que Hegel llevará a su máxima expresión filosófica, dándole el tono de un laborioso y penoso *esfuerzo* de persecución del concepto hasta la extenuación triunfante en un moverse para, al cabo, permanecer quieto y en el mismo sitio<sup>14</sup>.

Frente a esta triple configuración de la *verdad* como objeto de deseo del filósofo, posesión inherente a su hacer, elemento natural de sus movimientos noéticos, del *error* como desviación, caída e ilusión y, por consiguiente, del *método* como ortopedia, *baculus* y orientación, otra “imagen” parece deslizarse leyendo a Nietzsche en la que lo verdadero ya no es elemento del pensamiento sino que éste es, más bien, el sentido y el valor.

---

<sup>13</sup> Existe un bello comentario de Heidegger titulado *La doctrina platónica de la verdad* en el que describe la rectitud o corrección del mirar en tanto que rasgo de la verdad a partir del viraje platónico, con el consabido olvido de la verdad como desocultamiento de lo velado. Cf. Heidegger (2000: 192-198).

<sup>14</sup> Para la crítica a Hegel y a la dialéctica cf. NPH, 9-11, pero sobre todo los comentarios del capítulo V titulado “Le surhomme : contre la dialectique” concentrados en las pp. 180-189. Sobre la valoración crítica de Deleuze de los intentos de componendas entre el pensamiento de Hegel y Nietzsche cf. las pp. 223-226. A este respecto el juicio deleuziano sobre el tipo de filosofía imperante en Francia a la altura de 1962 es severo: «Dans des proportions variables, un peu de spiritualisme chrétien, un peu de dialectique hégélienne, un peu de phénoménologie comme scolastique moderne, un peu de fulguration nietzschéenne forment d'étranges combinaisons. On voit Marx et les présocratiques, Hegel et Nietzsche, se donner la main dans une ronde qui célèbre le dépassement de la métaphysique et même la mort de la philosophie proprement dite. [...]. Des philosophes et de la philosophie de son temps, Nietzsche disait : peinture de tout de qui a jamais été cru. Peut-être le dirait-il encore de la philosophie actuelle, où nietzschéisme, hégélianisme et husserlianisme sont les morceaux de la nouvelle pensée bariolée.» (NPH, 223).

«L'élément de la pensée est le sens et la valeur. Les catégories de la pensée ne sont pas le vrai et le faux, mais *le noble et le vil, le haut et le bas*, d'après la nature des forces qui s'emparent de la pensée elle-même.» (NPH, 119)

Si sostenemos que el medio en el que se desarrolla y habita el pensamiento es el sentido y el valor parece que nos inclinamos hacia la “lingüistización” del pensamiento y su conversión en un mero instrumento de resolución de problemas prácticos. Pero nada más ajeno a la lectura nietzscheana de Deleuze<sup>15</sup>. Esclarezcamos primero qué hemos de entender por sentido para más tarde explicar el valor.

Comenzando por el *sentido*, esta nueva imagen del pensamiento nos propone que jamás encontraremos el sentido de un fenómeno humano, biológico e incluso físico si no atendemos a la fuerza que se lo apropia, lo explota, se apodera de él o en él se expresa.

«Un phénomène n'est pas une apparence ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle. La philosophie tout entière est une symptomatologie et une séméiologie. Les sciences sont un système symptomatologique et séméiologique.» (NPH, 3)

A la dualidad metafísica de apariencia/esencia, a la relación científica del efecto/causa, Nietzsche opone la correlación fenómeno-sentido.

«L'histoire d'une chose, en général, est la succession des forces qui s'en emparent, et la coexistence des forces qui luttent pour s'en emparer. Un même objet, un même phénomène change de sens suivant la force qui se l'approprie. L'histoire est la variation des sens, c'est-à-dire “la succession des phénomènes d'assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendants les uns des autres”.» (NPH, 4)

El “sentido” es una noción compleja y por eso se puede afirmar que siempre hay una pluralidad de sentidos, una constelación, un complejo de sucesiones y coexistencias que hace de la interpretación todo un arte. Según la visión deleuziana Nietzsche no cree en los “grandes acontecimientos” sino en la pluralidad silenciosa de los *sentidos* de cada acontecimiento. No hay ningún acontecimiento, ningún

---

<sup>15</sup> En 1968 Deleuze sigue sosteniendo que el sentido y el valor son el elemento fundamental de la filosofía especulativa y práctica: «[...] Nietzsche met en question le concept de vérité, il nie que le vrai puisse être l'élément du langage. Non pas qu'il veuille les “relativiser” à la manière d'un sceptique ordinaire. Il y substitue le sens et la valeur comme notions rigoureuses : le sens de ce qu'on dit, l'évaluation de celui qui parle. [...]. Il est donc évident que Nietzsche introduit la philosophie et la pensée en général dans un nouvel élément. Bien plus, cet élément n'implique pas seulement de nouvelles manières de penser et de “juger”, mais de nouvelles manières d'écrire, peut-être d'agir.» (ID, 187-188).

fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple<sup>16</sup>. Y es precisamente en este pluralismo de las fuerzas donde, según Deleuze, la filosofía encuentra su forma justa y apropiada.

«Et à vrai dire, le pluralisme (autrement appelé empirisme) ne fait qu'un avec la philosophie elle-même. Le pluralisme est la manière de penser proprement philosophique, inventée par la philosophie [...]. Dans l'idée pluraliste qu'une chose a plusieurs sens, dans l'idée qu'il y a plusieurs choses, et "ceci et puis cela" pour une même chose, nous voyons la plus haut conquête de la philosophie, la conquête du vrai concept, sa maturité, et non pas son renoncement ni son enfance.» (NPH, 4-5)

A partir del pluralismo de las fuerzas la interpretación se revela como el arte más alto de la filosofía. Interpretación que no es hermenéutica textual, exégesis simbólica o comprensión originaria. La interpretación no es un arte simple ya que revela su complejidad si se piensa que una nueva fuerza no puede aparecer y apropiarse de un objeto más que adoptando, desde el principio, la máscara de las fuerzas precedentes que lo han ocupado. Una fuerza no sobreviviría si antes no tomase en préstamo el rostro de las fuerzas contra las que lucha. Así, el arte de interpretar debe ser también un arte de abrirse paso a través de las máscaras, de descubrir qué se enmascara y por

---

<sup>16</sup> En el año 1976 Deleuze dirigió a Sarah Kofman su trabajo de Doctorado de estado titulado *Travaux sur Nietzsche et sur Freud*, tras haber ésta publicado en 1972 *Nietzsche et la métaphore* en la editorial parisina Payot (noticia recogida del catálogo del *Fonds Documentaire Gilles Deleuze* sito en la Bibliothèque du Saulchoir, en concreto en la compilación que de las obras de Deleuze hizo Timothy S. Murphy). Este dato pudiera indicar algún interés deleuziano por el asunto del sentido nietzscheano orientado hacia la metáfora. Pero nada más ajeno a los textos. En NPH no existe el más mínimo atisbo de desarrollo de una teoría de la metáfora o de explicación del proceso de metaforización en el desarrollo de la teoría pluralista de las fuerzas. Su ausencia es total tal vez por dos razones, la primera de orden textual y la segunda de orden filosófico. Con respecto a los textos, Deleuze sólo tiene en cuenta para su interpretación los textos maduros de Nietzsche, o mejor dicho, expresa reiteradas veces que el pensamiento más original y creador de Nietzsche se encuentra *tras* la ruptura con el pensamiento de Schopenhauer y Wagner. En este sentido, no atiende a los escritos del Nietzsche "joven" como por ejemplo *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* (Navidad de 1872), *Descripción de la retórica antigua* (semestre de invierno de 1872), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (verano de 1873) y unos *Fragmentos póstumos* que suelen recogerse bajo el nombre de "Notas sobre retórica" (fechadas entre el verano de 1872 y comienzos de 1873). Solo "salva" dos que le parecen significativos en función de sus objetivos interpretativos: *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873) y *Schopenhauer como educador. III Intempestiva* (octubre de 1874). Aún así, estos textos son citados exclusivamente a la hora de convocar el pensamiento de Heráclito y exponer el tipo de relación que ha de mantener el filósofo con el estado, respectivamente. La razón de tipo filosófico es que las relaciones del pensamiento deleuziano con la metáfora son harto complejas. Nietzsche deshaució el concepto como herramienta filosófica y caminó hacia la elaboración de un lenguaje no-metafísico que pudiera albergar en sí toda la potencia del pluralismo perspectivista y no olvidara la fuerza de metaforización en la construcción tropológica de la realidad. Deleuze obvia el origen tropológico del lenguaje, la génesis del proceso metafórico de construcción del concepto y su posterior olvido, con el fin de subrayar las virtualidades filosóficas de los conceptos de fuerza, voluntad de potencia y eterno retorno. Deleuze rechaza explícitamente que el concepto de "metáfora" pueda ser filosóficamente relevante, a pesar de tematizar cuidadosamente en varios de sus libros el concepto de "potencia de lo falso" allende su naturaleza estética (DR, IT, QPH). De todas maneras retomaremos este asunto cuando, a propósito de MP, exponamos la naturaleza del lenguaje según Deleuze-Guattari.



qué, cómo una máscara se conserva remodelándose. Es labor de la *genealogía* interpretar, buscar orígenes que aparentemente son indiferenciados y descubrir lo que hay tras el movimiento de las máscaras<sup>17</sup>.

Pero más arriba decíamos que el *valor* es el otro elemento que determina la imagen no dogmática del pensamiento y que, precisamente, induce a considerar a la genealogía desde otro punto de vista complementario: la genealogía en tanto que evaluación<sup>18</sup> de la relación *entre* las fuerzas que constituyen un fenómeno u objeto.

«La généalogie n'interprète pas seulement, elle évalue. [...]. Il n'est pas d'objet (phénomène) qui ne soit déjà possédé, puisqu'en lui-même il est non pas une apparence, mais l'apparition d'une force. Toute force est donc dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le pluriel ; il serait proprement absurde de penser la force au singulier.» (NPH, 7)

Según Deleuze el concepto de fuerza es, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza<sup>19</sup>. Es más, el principio de la filosofía de la naturaleza en Nietzsche se formularía del siguiente modo:

«Une pluralité de forces agissant et pâtissant à distance, la *distance* étant l'élément différentiel compris dans chaque force et par lequel chacune se rapporte à d'autres [...].» (NPH, 7)

Según esta noción esencialmente relacional<sup>20</sup>, la fuerza puede ser denominada “voluntad”<sup>21</sup>. La voluntad de potencia es el elemento diferencial de la fuerza<sup>22</sup>. Surge

---

<sup>17</sup> En *ID*, 189 Deleuze esclarece su posición en relación polémica con otras formas de entender la interpretación: «La notion de sens peut être le refuge d'un spiritualisme renaissant : ce qu'on appelle parfois "herméneutique" (interprétation) a pris le relais de ce qu'on appelait après la guerre "axiologie" (évaluation). La notion nietzschéenne [...] de sens, risque de subir une déformation aussi grande que celle de valeur. On parle de "sens" originel, de sens oublié, de sens raturé, de sens voilé, de sens réemployé, etc. : sous la catégorie de sens, on rebaptise les anciens mirages, on ressuscite l'Essence, on retrouve toutes les valeurs religieuses et sacrées.»

<sup>18</sup> En *ID*, 188-189 Deleuze sitúa contextualmente su reflexión sobre la noción de valor: «[...] après la guerre, des philosophies de la valeur ont fleuri. On parlait beaucoup de valeurs, on voulait que "l'axiologie" remplace et l'ontologie et la théorie de la connaissance... Mais ce n'était pas du tout d'une manière nietzschéenne ni marxiste. [...]. On faisait de la "valeur" le lieu d'une résurrection, pour le spiritualisme le plus abstrait, le plus traditionnel : on faisait appel aux valeurs pour inspirer un nouveau conformisme qu'on pensait mieux adapté au monde moderne, le respect des valeurs, etc. [...]. C'était l'Anti-Nietzsche à l'état pur, pire que l'Anti-Nietzsche, Nietzsche détourné, annihilé, supprimé, ramené à la messe.»

<sup>19</sup> Deleuze no cita un texto nietzscheano que a todas luces es ejemplar en este asunto *La rivalidad homérica* incluido en Nietzsche (1999). En él se esclarece, desde un punto de vista político, el *agon* griego a partir del hecho de la ruina que supone toda *hybris* de dominio frente a una *pedagogía* de la lucha: la concepción helénica de la rivalidad aborrece el dominio de uno solo, razón por la que hay que promocionar la rivalidad para la supervivencia de la ciudad.

<sup>20</sup> La naturaleza relacional de la fuerza también fue señalada por Zourabichvili (1996: 42) quien escribe: «De la nature relationnelle de la force découle son attribut principal : un *pouvoir d'affecter et d'être affecté*. Les concepts de force et d'affect sont en rapport logique pour autant que la force est cela même qui affecte et est affecté.»

así una nueva concepción de la voluntad que ya no se ejerce sobre músculos o sobre nervios, ni sobre una materia en general, sino que se ejerce sobre otra voluntad<sup>23</sup>. El auténtico problema ya no se halla en la relación del querer con lo involuntario sino entre una voluntad que ordena y una voluntad que obedece.

«La volonté est dite une chose *complexe* parce que, en tant qu'elle veut, elle veut être obéie, mais que seule une volonté peut obéir à ce qui la commande. Ainsi le pluralisme trouve sa confirmation immédiate et son terrain de choix dans la philosophie de la volonté.» (NPH, 8)

Cualquier fuerza se relaciona con otra para mandar u obedecer. Y es precisamente esta relación la que nos pone en camino hacia el origen. La jerarquía es el hecho originario, la identidad de la diferencia y el origen.

«[...] l'origine est la différence dans l'origine, la différence dans l'origine est la *hiérarchie*, c'est-à-dire le rapport d'une force dominante à une force dominée, d'une volonté obéie à une volonté obéissante.» (NPH, 8)

A este respecto la progresión del sentido al valor, de la interpretación a la evaluación, marca con claridad las tareas de la genealogía como programa de una nueva imagen del pensamiento que se coloca enfrente de los edificantes proyectos que alienta, estimula y promueve la imagen dogmática<sup>24</sup>:

«[...] le sens de quelque chose est le rapport de cette chose à la force qui s'en empare, la valeur de quelque chose est la hiérarchie des forces qui s'expriment dans la chose en tant que phénomène complexe.» (NPH, 9)

El sentido y el valor, como elementos determinantes de la nueva imagen del pensamiento, sólo se pueden definir a partir de las fuerzas<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Sobre el *necesario* pluralismo de las fuerzas en la lectura deleuziana de Nietzsche que hace frente a las consecuencias inmovilistas de un monismo de la fuerza a nivel cosmológico cf. Rodríguez, A. (1987: 156-157).

<sup>22</sup> Cf. NPH, 56-58.

<sup>23</sup> Cf. Mengue (1994: 42-43).

<sup>24</sup> Cf. N, 17.

<sup>25</sup> Cf. NPH, 8-9 y Antonioli (1999: 37-38).

## **2.1.2. La dinámica de las fuerzas**

### **2.1.2.1. De la tipología de las fuerzas a la voluntad de potencia como afectividad**

Siguiendo la dirección marcada por lo antedicho Deleuze estima que lo que define a cualquier cuerpo, sea químico, biológico, social o político, es justamente esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Y no sólo lo define sino que, más bien, lo constituye<sup>26</sup>. Esta constitución es totalmente azarosa, siempre que por azar entendamos, primero, la relación de la fuerza con la fuerza y, segundo, la propia esencia de la fuerza.

«[...] on ne se demandera donc pas comment naît un corps vivant, puisque tout corps est vivant comme produit “arbitraire” des forces qui le composent. Le corps est phénomène multiple, étant composé d’une pluralité de forces irréductibles ; son unité est celle d’un phénomène multiple, “unité de domination”.» (NPH, 45)

Parece, por estas afirmaciones deleuzianas, que el fenómeno que damos en llamar “vida” sólo surge merced a unas relaciones de dominio, y si se mantiene en el tiempo es justamente porque hay unas fuerzas que dominan sobre otras. Si la vida es “lo uno de dominación” ¿hemos de entender, por tanto, que es preciso mantener, potenciar y hasta incluso jalearse el impulso jerárquico, y no igualitarista, en la medida en que una simetría o proporcionalidad de las fuerzas conduciría a la anulación del movimiento y por tanto a la ruina de la vida *en* lo imperturbable, *en* lo estático, en suma, *en* la muerte? Si en el origen está el desequilibrio ¿hemos de colegir por ello que vivimos en una continua catástrofe, la catástrofe de la “diferencia”? Pero ¿no es tautológico decir “catástrofe *de* la diferencia” en la medida en que toda diferencia es, por su mismo “diferenciar”, desastrosa? En todo caso Deleuze no vislumbra que a través del concepto nietzscheano de “jerarquía” se pudiera dar pie a considerar a Nietzsche como un pensador metafísico, hipótesis que Deleuze ni siquiera se molesta en desacreditar<sup>27</sup>. Pero sigamos con nuestra exposición.

Dado por hecho que los cuerpos están trabajados por una multiplicidad constituyente traducida en compuestos de fuerzas acuciantes, y diríamos que apremiantes en su pulsión de dominio, cabe preguntarse: ¿qué tipos de fuerzas los

---

<sup>26</sup> Cf. NPH, 45.

<sup>27</sup> A nuestros efectos es ejemplificador un fragmento de *Más allá del bien y del mal* que Deleuze titula “Pour un pluralisme” (N, 70-73), en el que Nietzsche disecciona el querer como una pluralidad de sentires, pensamientos y afectos que, bajo la falsa apariencia de la unidad del nombre “querer”, el filósofo ha de comprender como *relaciones de dominio*.

poseen y diseñan?, ¿existe algún tipo de distinción entre ellas?, ¿qué cualidades tienen esas fuerzas que los atraviesan y los urgen a manifestarse como tales cuerpos y no como tales otros? Deleuze distingue dos tipos de fuerzas: las activas y las reactivas. Acción y reacción cualifican la relación de las fuerzas entre sí.

«Dans un corps, les forces supérieures ou dominantes son dites *actives*, les forces inférieures ou dominées sont dites *réactives*. Actif et réactif sont précisément les qualités originelles, qui expriment le rapport de la force avec la force. Car les forces qui entrent en rapport n'ont pas une quantité, sans que chacune en même temps n'ait la qualité qui correspond à leur différence des forces qualifiées, conformément à leur quantité : forces actives et réactives.» (NPH, 45)

Según Deleuze, lo que principalmente le interesa a Nietzsche es señalar que “la diferencia de cantidad de las fuerzas” es irreductible a la igualdad<sup>28</sup>. La cualidad, activo y reactivo, se distingue de la cantidad sólo en la medida en que es lo inigualable en la cantidad, lo no anulable en la diferencia de cantidad.

«La différence de quantité est donc en un sens l'élément irréductible *de* la quantité, en un autre sens l'élément irréductible à la quantité elle-même. La qualité n'est pas autre chose que la différence de quantité, et lui correspond dans chaque force en rapport.» (NPH, 49-50)

Deleuze observa que Nietzsche cree que cuando la ciencia afronta el problema de la cantidad tiende siempre a igualar cantidades y a compensar desigualdades<sup>29</sup>. Como crítico de la ciencia, Nietzsche jamás invoca los derechos de la cualidad frente a la cantidad sino que invoca los derechos de la diferencia de cantidad contra la igualdad, los derechos de la desigualdad contra la igualación de las cantidades. Nietzsche concibe una “escala numeral y cuantitativa” pero en la que las divisiones no son múltiples o divisores unos de otros.

«Voilà précisément ce qu'il dénonce dans la science : la manie scientifique de chercher des compensations, *l'utilitarisme et l'égalitarisme* proprement scientifiques. C'est pourquoi toute sa critique se joue sur trois plans : contre l'identité logique, contre l'égalité mathématique, contre l'équilibre physique. *Contre les trois formes de l'indifférencié*. Selon Nietzsche, il est inévitable que la science manque et compromette la vraie théorie de la force.» (NPH, 51)

Si, como dijimos arriba, la fuerza mantiene una relación esencial con la fuerza, (relación azarosa sí, pero esencial), si la esencia de la fuerza es su diferencia de

---

<sup>28</sup> Sobre la distinción irreductible de las fuerzas cf. NPH, 46-48 y sobre la cantidad y la cualidad de las fuerzas cf. NPH, 48-50.

<sup>29</sup> Para el tema de Nietzsche como crítico de la ciencia cf. NPH, 50-53.

cantidad con otras fuerzas y si esa diferencia se expresa como cualidad de la fuerza (activa, reactiva), es preciso que esta diferencia de cantidad no se anule, se disipe o se borre por compensación mediante procesos de identificación, igualación o equilibrio. Esta diferencia de cantidad remite necesariamente a un elemento diferencial de las fuerzas en relación, elemento diferencial que *también* es el elemento genético de las cualidades de las fuerzas: la voluntad de potencia.

«Voilà ce qu'est la volonté de puissance : l'élément généalogique de la force, à la fois différentiel et génétique. *La volonté de puissance est l'élément dont découlent à la fois la différence de quantité des forces mises en rapport et la qualité qui, dans ce rapport, revient à chaque force.* La volonté de puissance révèle aussi sa nature : elle est principe pour la synthèse des forces.» (NPH, 56)

Esta naturaleza principal de la voluntad de potencia es especialmente interesante, en nuestra opinión, por dos razones. La primera es que al estar asociada por contigüidad textual a la noción de “síntesis”, de claro sabor kantiano, pretende poner cuestión el sistema de los principios kantianos (axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, analogías de la experiencia y los postulados del pensar empírico en general) tanto como trama explicativa de las condiciones bajo las que se da la experiencia como plexo o conjunto de leyes superiores de la Naturaleza<sup>30</sup>. En ambos casos se pretendería delatar su insuficiencia. La segunda razón, más arriesgada, es que pudiera retomar la vieja definición aristotélica del principio como fuente matricial del ser, de la generación o del conocimiento, previa a la fuerte escisión clásica entre *principium essendi* y *principium cognoscendi*<sup>31</sup>. Según Deleuze, Nietzsche reprocha a los principios el caracterizarse por ser siempre demasiado generales en relación a lo que condicionan, por tener unas mallas demasiado abiertas en relación a lo que pretenden capturar o regular. La voluntad de potencia como principio estaría exenta de tal insuficiencia y podría fundar un “empirismo superior” en la medida en que constituye la trama plástica, móvil y metamorfoseante de las condiciones de la experiencia.

«Si la volonté de puissance [...] est un bon principe, si elle réconcilie l'empirisme avec les principes, si elle constitue un empirisme supérieur, c'est parce qu'elle est un principe essentiellement *plastique*, qui n'est pas plus large que ce qu'il conditionne, qui se métamorphose avec le conditionné, qui se détermine dans chaque cas avec ce qu'il détermine. La volonté de puissance, en effet, n'est jamais séparable de telle et telle forces déterminées, de leurs quantités, de leurs qualités, de leurs directions ; jamais supérieure

<sup>30</sup> Cf. Kant (1988: 197-246).

<sup>31</sup> «Y ciertamente lo común a todo tipo de principios es ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, se produce, o se conoce.» afirma Aristóteles (1997: V, 1, 1013a 16-18).

aux déterminations qu'elle opère dans un rapport de forces, toujours plastique et en métamorphose.» (NPH, 57)

El concepto de fuerza es por naturaleza victorioso<sup>32</sup> porque la relación de la fuerza con la fuerza, tal como está entendida en el concepto, es la de dominación: dadas dos fuerzas en relación una es dominante y la otra dominada. Sin embargo este concepto victorioso de la fuerza requiere un complemento que es algo interno, un querer interno, adición sin la que no sería victorioso. Las relaciones de fuerzas continúan siendo indeterminadas mientras no se añada a la fuerza misma un elemento capaz de determinarlas desde el doble punto de vista de una génesis recíproca y absoluta.

«Las forces en rapport renvoient à une double genèse simultanée : genèse réciproque de leur différence de quantité, genèse absolue de leur qualité respective. La volonté de puissance s'ajoute donc à la force, mais comme l'élément différentiel et génétique, comme l'élément interne de sa production. Elle n'a rien d'anthropomorphique dans sa nature.» (NPH, 57-58)

La voluntad de potencia es *a la vez* elemento genealógico de la fuerza *y* de las fuerzas<sup>33</sup>. Cuando una fuerza se apodera de otras, las domina o las rige, siempre es por la voluntad de potencia. Es más: lo que hace que una fuerza obedezca en una relación es la voluntad de potencia. Pero ¿qué es más concreta y esquemáticamente la voluntad de potencia? Pues el elemento genealógico (diferencial y genético) de la fuerza, el principio de su interpretación y el principio de su evaluación<sup>34</sup>. Vayamos punto por punto.

«1º Nietzsche appelle volonté de puissance l'élément généalogique de la force. Généalogique veut dire différentiel et génétique. La volonté de puissance est l'élément différentiel des forces, c'est-à-dire l'élément de production de la différence de quantité entre deux ou plusieurs forces supposées en rapport. La volonté de puissance est l'élément génétique de la force, c'est-à-dire l'élément de production de la qualité qui revient à chaque force dans ce rapport.» (NPH, 59)

La voluntad de potencia como principio no suprime el azar sino que, al contrario, lo implica, ya que sin él no tendría ni plasticidad, ni metamorfosis. Si, como ya vimos, el azar pone en relación las fuerzas, ahora el principio determinante de esta

---

<sup>32</sup> Victorioso: *victorieux* (NPH, 57). Cuando tratemos el triunfo de las fuerzas reactivas veremos la razón por la que Deleuze hace hincapié en esta noción. De momento sólo queremos señalar su importancia.

<sup>33</sup> Sobre la interpretación deleuziana de la voluntad de potencia nietzscheana y sus relaciones con las interpretaciones de Heidegger, P. Klossowski y F. Laruelle, cf. Ferrero Carracedo (2000: 145-164).

<sup>34</sup> Para una exposición más didáctica de la esencia de la voluntad de potencia cf. *N*, 23-25.

relación azarosa es la voluntad de potencia. La voluntad de potencia se suma necesariamente a las fuerzas pero no puede sumarse más que a fuerzas puestas en relación por el azar. Únicamente la voluntad de potencia, al comprender el azar en su corazón, es capaz de afirmar todo el azar y no sólo una parte.

«2º De la volonté de puissance comme élément généalogique, découlent à la fois la différence de quantité des forces en rapport et la qualité respective de ces forces. D'après leur différence de quantité, les forces son dites dominantes ou dominées. D'après leur qualité, les forces sont dites actives ou réactives. Il y a de la volonté de puissance dans la force réactive ou dominée, comme dans la force active ou dominante.» (NPH, 60)

Las fuerzas están esencialmente diferenciadas y cualificadas. Su diferencia de cantidad es expresada por la cualidad que corresponde a cada una. El problema de la interpretación consiste, por tanto, en que ante un fenómeno o un acontecimiento se estime la cualidad de la fuerza que le da un sentido y, a partir de ahí, se mida la relación de las fuerzas presentes.

«3º Les qualités des forces ont leur principe dans la volonté de puissance. Et si nous demandons : “Qui interprète ?”, nous répondons *la volonté de puissance* ; c'est la volonté de puissance qui interprète.» (NPH, 60)

Pero, para situarnos en la fuente de las cualidades de la fuerza, la propia voluntad de potencia debe tener cualidades, particularmente fluidas, más sutiles que las de la fuerza. Estas cualidades de la voluntad de potencia que se refieren inmediatamente al elemento genético o genealógico, estos elementos cualitativos fluidos, primordiales y seminales que no deben confundirse con las cualidades de la fuerza, son lo afirmativo y lo negativo.

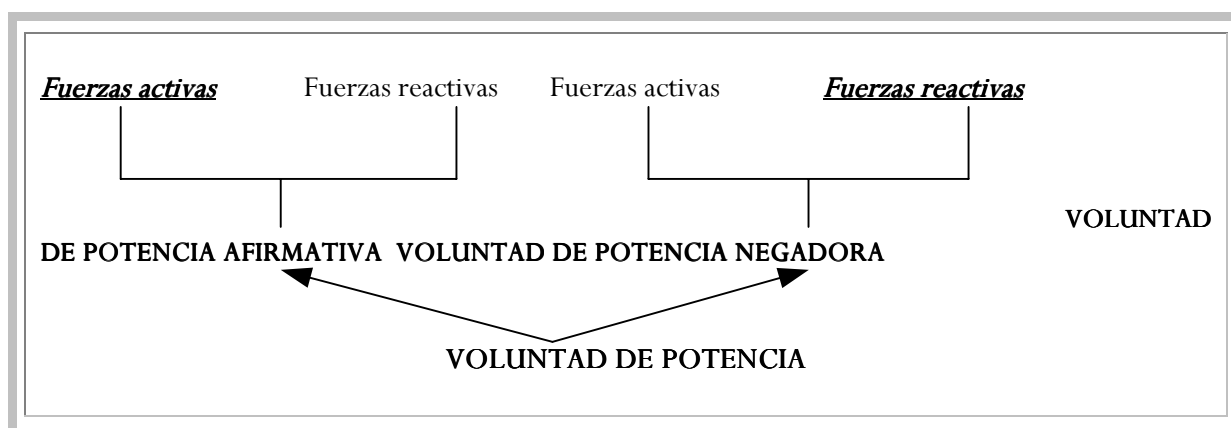
«Aussi est essentiel d'insister sur les termes employés par Nietzsche : *actif et réactif* désignent les qualités originelles de la force, mais *affirmatif et négatif* désignent les qualités primordiales de la volonté de puissance. Affirmer et nier, apprécier et déprécier expriment la volonté de puissance, comme agir et réagir expriment la force. (Et de même que les forces réactives n'en sont pas moins des forces, la volonté de nier, le nihilisme sont de la volonté de puissance [...]).» (NPH, 60-61)

Según Deleuze hay que conceder la mayor importancia a esta distinción entre las dos clases de cualidades ya que se encuentran en el centro de la filosofía de Nietzsche y sólo a partir de ellas se puede entender el juego jerárquico de las fuerzas<sup>35</sup>. Una

---

<sup>35</sup> Cf. NPH, 61 y ss. Asimismo N, 25-26.

jerarquía que, según Deleuze, posee dos sentidos en Nietzsche<sup>36</sup>. En primer lugar jerarquía quiere decir diferencia como superioridad de las fuerzas activas sobre las reactivas. En segundo lugar *también* designa el triunfo de las fuerzas reactivas sobre las activas, el contagio a la acción de la pura reacción, o dicho en términos de Nietzsche, el triunfo de los débiles en el que los fuertes son contaminados por el reino de la Ley y la Virtud, el reinado del esclavo que no deja de ser esclavo pero que prevalece sobre el señor<sup>37</sup>. El siguiente esquema nos puede aclarar la visión deleuziana de la relación de jerarquía interna entre las fuerzas activas y las reactivas según la cualidad de la voluntad de potencia.



Deleuze señala que existe una profunda afinidad, una complicidad secreta, ninguna confusión posible, entre la acción y la afirmación, la reacción y la negación. Es más, *la determinación de estas afinidades pone en juego todo el arte de la filosofía*<sup>38</sup>. La filosofía debe presentar con precisión cómo es posible trazar el gráfico de las cualidades que hemos detallado, cómo es que viven cercanas, vecinas, correspondiéndose agonísticamente y compartiendo sus límites. Es más: la filosofía ha de averiguar en *quién* enraíza su parentesco o *quién* las fuerza a mantenerse en una cohesión jerárquica y no dialéctica (no hay resolución de las tensiones ni superación de las fuerzas entre ellas). Deleuze describe de este modo el gráfico de correspondencias:

«D'une part, il est évident qu'il y a de l'affirmation dans toute action, de la négation dans toute réaction. Mais d'autre part, l'action et la réaction sont plutôt comme des moyens, moyens ou instruments de la volonté de puissance qui affirme et qui nie : les forces réactives, instruments du nihilisme. D'autre part encore, l'action et la réaction ont besoin de l'affirmation et de la négation, comme de quelque chose qui les dépasse, mais qui est nécessaire

<sup>36</sup> Sobre la jerarquía cf. *NPH*, 8-9, pero sobre todo 67-69.

<sup>37</sup> Cf. *NPH*, 68-69 y *N*, 26 y ss.

<sup>38</sup> Cf. *NPH*, 61.



pour qu'elles réalisent leurs propres buts. Enfin, plus profondément, l'affirmation et la négation débordent l'action et la réaction, parce qu'elles sont les qualités immédiates du devenir lui-même : l'affirmation n'est pas l'action, mais la puissance de devenir actif, le *devenir actif* en personne ; la négation n'est pas la simple réaction, mais un *devenir réactif*. Tout se passe comme si l'affirmation et la négation étaient à la fois immanentes et transcendentes par rapport à l'action et à la réaction ; elles constituent la chaîne du devenir avec la trame des forces. C'est l'affirmation qui nous fait entrer dans le monde glorieux de Dionysos, l'être du devenir ; c'est la négation qui nous précipite dans le fond inquiétant d'où sortent les forces réactives.» (NPH, 61)

Como comprobamos acción y reacción, como cualidades de las fuerzas, existen por y en las cualidades de la voluntad de potencia, son medios, si se quiere expresivos, de la propia voluntad de potencia. Es más: la cadena de seres y acontecimientos que traman las fuerzas activas y reactivas se ve de continuo forjada por las cualidades de la voluntad de potencia que funden en la forja del fuego heraclíteo ese abalorio lujoso y dispendioso que es el devenir. Fuego heraclíteo que bien pudiera ser la representación figurativa más ajustada de la voluntad de potencia como principio plástico, esto es, como razón común<sup>39</sup> ajeno todavía a todo tratamiento moderno (cartesiano-kantiano), si es que ello fuera posible. Deleuze concluye:

«4º Pour toutes ces raisons, Nietzsche peut dire : la volonté de puissance n'est pas seulement ce qui interprète, mais ce qui évalue. Interpréter, c'est déterminer la force qui donne un sens à la chose. Evaluer, c'est déterminer la volonté de puissance qui donne à la chose une valeur.» (NPH, 61)

De este modo, los valores no se dejan abstraer, separar (¡y olvidar!) del punto de vista del que extraen su valor, así como tampoco se deja abstraer el sentido del punto de vista del que saca su significación. La voluntad de potencia como elemento genealógico es aquello de lo que derivan<sup>40</sup> la *significación* del sentido y el *valor* de los valores.

Por una parte, la *significación* de un sentido consiste en la cualidad de la fuerza que se expresa en la cosa: nos preguntaremos “dicha fuerza: ¿es activa o reactiva? y ¿con qué matiz?”. Por la otra, el *valor* de un valor consiste en la cualidad de la voluntad de potencia que se expresa en la cosa correspondiente: en este caso nos preguntaremos “la voluntad de potencia: ¿es aquí afirmativa o negativa? y ¿con qué matiz?”. El arte de la filosofía se vuelve más complicado en tanto que estos

---

<sup>39</sup> Es interesante la lectura que de la *razón común* heraclíteo hace Agustín García Calvo en esta línea metamorfoseante y transformadora que podríamos acercar a la interpretación deleuziana de la voluntad de potencia nietzscheana. Cf. García Calvo (1985).

<sup>40</sup> Derivan: *dérivent* (NPH, 61). Queremos subrayar el valor de “inferencia” y de “sin rumbo fijo”.

problemas de interpretación y evaluación se remiten uno a otro, se prolongan mutuamente, se entremezclan y confunden<sup>41</sup>. La filosofía como arte es el difícil manejo de todos estos matices y sutilezas, un arte que debe discernir si las fuerzas que prevalecen son activas o reactivas, inferiores o superiores, si prevalecen como dominadas o dominantes<sup>42</sup>. Un arte fundamentalmente *físico*, en el que la *physis* cobra una naturaleza que está más acá o más allá (en todo caso en otro lado) de los patrones cuantitativos establecidos y aprobados socialmente.

«On ne doit concevoir la mesure des forces comme un procédé de physique abstraite, mais comme l'acte fondamental d'une physique concrète, non pas comme une technique indifférente, mais comme l'art d'interpréter la différence et la qualité indépendamment de l'état de fait. (Nietzsche dit parfois : "En dehors de l'ordre social existant").» (NPH, 66)

No podemos medir las fuerzas con una unidad de medida abstracta, ni determinar su cantidad y su cualidad respectivas tomando como criterio el estado "real" u "objetivo" de las fuerzas de un sistema (social, político, biológico, etc.). No podemos apoyarnos en el estado de hecho de un sistema de fuerzas, ni en las resoluciones provisionales de las luchas entre ellas para interpretarlas y evaluarlas. La medida de las fuerzas y su cualificación no dependen para nada de una cantidad absoluta sino de la *efectuación relativa*. No se puede juzgar la fuerza o la debilidad adoptando como criterio el resultado de la lucha y el éxito, ya que, según Nietzsche, es un hecho que los débiles triunfan: *es incluso la esencia misma del hecho, de todo hecho, de todo estado de hecho*<sup>43</sup>. Por tanto, sólo se pueden juzgar las fuerzas teniendo en cuenta:

«[...] en premier lieu de leur qualité, actif ou réactif ; en second lieu, de l'affinité de cette qualité avec le pôle correspondant de la volonté de puissance, affirmatif ou négatif ; en troisième lieu, de la nuance de qualité que la force présente à tel ou tel moment de son développement, en rapport avec son affinité.» (NPH, 69)

Siguiendo estos tres criterios ¿cómo quedan caracterizadas las fuerzas reactivas y las fuerzas activas? Veámoslo a través de una tabla<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Cf. NPH, 62.

<sup>42</sup> A este respecto también puede verse el "Préface pour l'édition américaine de *Nietzsche et la philosophie*" datado en 1983 (recogido ahora en DRF, 185-193) en el que Deleuze sigue insistiendo en esta misma dirección.

<sup>43</sup> Cf. NPH, 68.

<sup>44</sup> Cf. NPH, 69.

	<b><i>FUERZA REACTIVA</i></b>	<b><i>FUERZA ACTIVA</i></b>
<b><i>CUALIDAD</i></b>	Fuerza utilitaria, de adaptación y de limitación parcial.	Fuerza plástica, dominante y subyugadora.
<b><i>OPERACIÓN</i></b>	Fuerza que separa la fuerza activa de lo que puede, que niega la fuerza la activa. Triunfo de los débiles o de los esclavos.	Fuerza que va hasta hasta el final de lo que puede.
<b><i>MATIZ</i></b>	Fuerza de separada de lo que puede, que se auto-niega o se vuelve contra sí misma. Reino de los débiles o de los esclavos.	Fuerza que afirma su diferencia, que hace de su diferencia un objeto de placer y afirmación.

Las fuerzas no serán determinadas concreta y completamente si no se atienden simultáneamente estas tres parejas de caracteres. Además hay que tener en cuenta que la voluntad de potencia debe manifestarse en la fuerza en tanto que tal. El estudio de las manifestaciones de la voluntad de potencia ha de ser muy atento y cuidadoso ya que de él depende la descripción ajustada del dinamismo de las fuerzas.

Según Deleuze la voluntad de potencia posee un doble aspecto: por un lado *determina* la relación de las fuerzas entre sí, desde el punto de vista de su génesis o de su producción, y por otro lado *está determinada* por las fuerzas en relación, desde el punto de vista de su manifestación. Por eso la voluntad de potencia es determinada al mismo tiempo que determinante, cualificada al mismo tiempo que cualificadora. La voluntad de potencia se manifiesta como el poder de la fuerza de ser ella misma afectada.

«Mais, que signifie : la volonté de puissance se manifeste ? Le rapport des forces est déterminé dans chaque cas pour autant qu'une force est *affectée* par d'autres, inférieures ou supérieures. Il s'ensuit que la volonté de puissance se manifeste comme un pouvoir d'être affecté. Ce pouvoir n'est pas une possibilité abstraite : il est nécessairement rempli et effectué à chaque instant par les autres forces avec lesquelles celle-ci est en rapport.» (NPH, 70)

Deleuze sugiere que en este punto es difícil negar en Nietzsche la inspiración de Spinoza<sup>45</sup>. Observa Deleuze que Spinoza pretendía que a cualquier cantidad de fuerza le tenía que corresponder un poder de ser afectada. Un cuerpo tenía tanta más fuerza cuanto podía ser afectado de un mayor número de maneras. Este poder era el que

<sup>45</sup> Cf. NPH, 70 y el Prefacio a la edición norteamericana de NPH donde escribe: «Nietzsche a toujours maintenu le rapport le plus profond du concept et de l'affect, à la manière spinoziste.» (DRF, 191).

medía la fuerza de un cuerpo o el que expresaba su potencia<sup>46</sup>. Por una parte, este poder no era una simple posibilidad lógica sino que a cada instante era efectuado por los cuerpos con los que estaba en relación. Por otra parte, este poder no era una pasividad física ya que sólo eran pasivas las afecciones de las que el cuerpo considerado no era causa adecuada. Añade Deleuze que, si su interpretación de Spinoza es adecuada, Spinoza se percató antes que Nietzsche de que una fuerza no era separable de un poder de ser afectado y este poder expresaba su potencia. No obstante, según la exégesis deleuziana, Nietzsche critica a Spinoza por no saber elevarse hasta la concepción de una *voluntad* de potencia al confundir la potencia con la simple fuerza y concebir la fuerza de forma reactiva, como pone de manifiesto el concepto de *conatus* entendido como mera conservación. En todo caso Deleuze reúne a Nietzsche y Spinoza para hacerlos pivotar sobre un asunto que le preocupará a lo largo de toda su obra filosófica: la afectividad<sup>47</sup>.

«[...] le pouvoir d'être affecté ne signifie pas nécessairement passivité, mais *affectivité*, sensibilité, sensation. C'est en ce sens que Nietzsche, avant même d'avoir élaboré le concept de volonté de puissance et de lui avoir donné toute sa signification, parlait déjà d'un *sentiment de puissance* : la puissance fut traitée par Nietzsche comme une affaire de sentiment et de sensibilité, avant de l'être comme une affaire de volonté. Mais quand il eut élaboré le concept complet de volonté de puissance, cette première caractéristique ne disparut nullement, elle devint la manifestation de la volonté de puissance. Voilà pourquoi Nietzsche ne cesse pas de dire que la volonté de puissance est "la forme affective primitive", celle dont dérivent tous les autres sentiments. Ou mieux encore : "La volonté de puissance n'est pas un être ni un devenir, c'est un *pathos*". C'est-à-dire : la volonté de puissance se manifeste comme la sensibilité de la force ; l'élément différentiel des forces se manifeste comme leur sensibilité différentielle.» (NPH, 70-71)

Quizás Deleuze intuye que a través del concepto de voluntad de potencia se puede trabajar en la dirección de ir más acá de las distinciones entre sensibilidad y entendimiento, por una parte, y razón y naturaleza por la otra, no para suturarlas, disolverlas o superarlas, sino para remontarnos hacia su co-generación a partir de

<sup>46</sup> Poder: *pouvoir*; potencia: *puissance*. En NPH, 70 Deleuze los distingue expresamente.

<sup>47</sup> A pesar de que Zaoui encuadra la "identidad" deleuziana entre Nietzsche y Spinoza en un asunto tan espinoso como «l'amour de la vie sans besoin de réciprocité, l'amour du réel sans besoin d'être aimé en retour» parece que también quiere dejar indicada, aunque de un modo diferente al nuestro, la importancia de lo que nosotros denominamos *afectividad*: «C'est même là le sol commun du conatus spinoziste et de la volonté de puissance nietzschéenne : il n'y a pas de puissance d'affecter qui n'aille sans puissance d'être affectée, il n'y a pas de puissance de création qui n'aille sans puissance de sensation et de destruction. Autrement dit, être actif est tout le contraire d'être insensible ou indifférent : c'est savoir être au plus haut point sensible, savoir être affecté par le plus grand nombre de modes possibles et savoir se composer avec eux, c'est-à-dire les aimer.». Cf. Zaoui "La «grande identité» Nietzsche-Spinoza : quelle identité ?" en *Philosophie*, n° 47, 1995, pp. 70 y 71, respectivamente. Sobre la importancia de esta afectividad de corte nietzscheana-spinoziana también puede consultarse Hardt (2004: 122-123 y 151-152).

una afectividad primordial. O dicho de otro modo: a partir de los avatares, que no figuras, de la potencia (avatares como encarnaciones, metamorfosis). Esta importancia de la afectividad como punto pivotante del pensamiento deleuziano irá apareciendo progresivamente a lo largo de sus escritos. Pero sigamos con la glosa del texto que nos ocupa.

Las afecciones de una fuerza son activas en la medida en que la fuerza se apropia de lo que se le resiste, se hace obedecer por fuerzas inferiores. Las afecciones son pacientes, o mejor, activadas, cuando la fuerza es afectada por fuerzas superiores a las que obedece. Obedecer es una manifestación de la voluntad de potencia. Dadas dos fuerzas, una superior y otra inferior, se observa cómo el poder de cada una de ser afectada es necesariamente colmado. Este poder de ser afectada está directamente vinculado con un “devenir sensible de la fuerza” que Deleuze secuencia en cuatro momentos:

«[...] 1<sup>o</sup> force active, puissance d’agir ou de commander ; 2<sup>o</sup> force réactive, puissance d’obéir ou d’être agi ; 3<sup>o</sup> force réactive développée, puissance de scinder, de diviser, de séparer ; 4<sup>o</sup> force active devenue réactive, puissance d’être séparé, de se retourner contre soi.

Toute la sensibilité n’est qu’un devenir des forces : il y a un cycle de la force au cours duquel la force “devient” (par exemple, la force active devient réactive).» (NPH, 71-72)

Toda la sensibilidad no es sino un avatar más de la potencia (de ser afectado). No basta con colocar paralelamente ni oponer los respectivos caracteres de la fuerza activa y la fuerza reactiva. Así no se entendería nada. “Activo” y “reactivo” son cualidades de la fuerza que derivan de la voluntad de potencia.

«[...] la volonté de puissance elle-même a des qualités, des *sensibilia*, qui sont comme des devenirs des forces. La volonté de puissance se manifeste, en premier lieu, comme sensibilité des forces ; et, en second lieu, comme devenir sensible des forces : le pathos est le fait le plus élémentaire d’où résulte un devenir. Le devenir des forces, en général, ne doit pas se confondre avec les qualités de la force : il est le devenir de ces qualités elles-mêmes, la qualité de la volonté de puissance en personne. Mais justement, on ne pourra pas plus abstraire les qualités de la force de leur devenir, que la force, de la volonté de puissance : l’étude concrète des forces implique nécessairement une dynamique.» (NPH, 72)

Pero, según Deleuze, el estudio de esta dinámica de las fuerzas<sup>48</sup> conduce a una conclusión desoladora: el triunfo de las fuerzas reactivas. Pero ¿en qué consiste realmente este triunfo?

---

<sup>48</sup> Coincidimos con Mengue “Présentation de *Nietzsche et la philosophie*” en Beaubatie (2000: 181) en que la mejor puerta de entrada al pensamiento del Nietzsche deleuziano es el estudio de esta dinámica.

### 2.1.2.2. El triunfo de las fuerzas reactivas

Cuando la fuerza reactiva separa a la fuerza activa de lo que puede, ésta deviene reactiva. Las fuerzas activas devienen reactivas en una intervención triunfal de la reacción merced a la afinidad de la reacción con la negación. Una negación que hay que entender como una cualidad de la voluntad de potencia, cualidad que cualifica a la voluntad de potencia como nihilismo o voluntad de nada, cualidad que constituye el devenir-reactivo de las fuerzas. La fuerza activa no deviene reactiva porque las fuerzas reactivas triunfan sino que las fuerzas reactivas triunfan porque al separar la fuerza activa de lo que puede la entregan a un devenir-reactivo o voluntad de nada.

«C'est pourquoi les figures du triomphe des forces réactives (ressentiment, mauvaises conscience, idéal ascétique) sont d'abord les formes du nihilisme. Le devenir-réactif de la force, le devenir nihiliste, voilà ce qui semble essentiellement compris dans le rapport de la force avec la force.» (NPH, 73)

El triunfo<sup>49</sup> de las fuerzas reactivas, el éxito de la negación dentro de la voluntad de potencia, el dominio del “no” sobre el “sí”, no sólo se pone de manifiesto en la historia del hombre sino también en la historia de la vida y la Tierra, al menos la de la cara habitada por el hombre<sup>50</sup>. La vida, en su devenir-reactivo, se convierte en adaptativa y reguladora, reduciéndose a formas secundarias, derivadas, que denotan un persistente y progresivo agotamiento vital. Los criterios de la lucha por la vida, de la selección natural, ya demuestran que están dirigidos a favorecer una vida reducida a sus procesos reactivos o, en terminología de Nietzsche, a una promoción de los enfermos, los débiles y los degenerados. Aún así, aunque las fuerzas reactivas triunfen, no por ello dejan de ser reactivas y se convierten en otra cosa. En el caso específico del hombre las fuerzas reactivas no se alzan con el triunfo por su fuerza numérica, su adición de fuerzas o su aplastante presencia. Su triunfo no viene dado por la composición de su potencia sino más bien por su poder de contagio, por la inoculación de su naturaleza a las fuerzas activas, por una transmisión de tipo infeccioso de sus rasgos. Y si decimos “infeccioso” es porque parece existir como una

---

Aunque nosotros lo completáramos añadiendo que es la mejor entrada a la *concepción deleuziana de la filosofía* de base o inspiración nietzscheana.

<sup>49</sup> Tanto en NPH como en N resulta llamativo que para el dominio (enfermizo) de las fuerzas reactivas Deleuze elige la mayoría de las veces la noción de *triunfo* (NPH, 72, 73, 166, 168 y N, 26) mientras que para la relación jerárquica (sana) entre las fuerzas reserve el de *victoria* (NPH, 57).

<sup>50</sup> Cf. NPH, 226 y N, 25-32. En N, 25 escribe: «Or l'histoire nous met en présence du plus étrange phénomène: les forces réactives triomphent, la négation l'emporte dans la volonté de puissance ! Il ne s'agit pas seulement de l'histoire de l'homme, mais de l'histoire de la vie, et de celle de la Terre [...]».

especie de inyección de gérmenes conceptuales, perspectivísticos y afectivos, que poco a poco van desarrollándose en lo invisible hasta apoderarse del organismo receptor. Veámoslo muy sumariamente<sup>51</sup>.

Deleuze arranca su análisis partiendo de lo que sería el estado normal o de salud de las fuerzas en el caso humano con el fin de establecer el punto de partida de toda la estrategia triunfal de las fuerzas reactivas: la estrategia de la enfermedad. Veámoslo por medio una tabla<sup>52</sup>.

	<b><i>FUERZAS REACTIVAS</i></b>	<b><i>FUERZAS ACTIVAS</i></b>
<b><i>ESTADO SALUDABLE DE LAS FUERZAS</i></b>	Su papel es limitar la acción dividiéndola, atrasándola o impidiéndola en función de otra acción de la que padecemos el efecto.	Su papel es reventar la reacción precipitándola en un instante preciso, en un momento favorable, en una dirección determinada para una tarea de adaptación rápida y concreta.
<b><i>TIPO HUMANO ACTIVO (SALUDABLE)</i></b>	En él están presentes las fuerzas reactivas cumpliendo su papel de retraso de la acción, <i>a la vez</i> que obedecen y se dejan re-activar por las fuerzas activas.	En él las fuerzas activas re-activan las reacciones, tienen la potencia de hacer obedecer a las fuerzas reactivas.
<b><i>TIPO HUMANO REACTIVO (ENFERMO)</i></b>	En él las fuerzas reactivas prevalecen sobre las activas a través del procedimiento de <i>dejar de ser activadas y tornarse sentidas</i> .	En él las fuerzas activas no sólo no son capaces de hacer obedecer a las reactivas sino que éstas son impotentes para captar sus actividades reactivas de tal manera que ellas mismas devienen reactivas.

El estado en el que las fuerzas reactivas y las activas mantienen una relación saludable es el estado de réplica, esto es, el proceso vivo en el que las fuerzas activas tienen la potencia de dar una respuesta vigorosa e instantánea a las solicitudes de

<sup>51</sup> Todo el capítulo IV de *NPH* titulado “Du ressentiment à la mauvaise conscience” junto con el análisis detallado del nihilismo en el capítulo V, están dedicados a mostrar los mecanismos a través de los cuales las fuerzas reactivas actúan triunfalmente sobre las activas. Se procede a describir: 1º) las operaciones merced a las que se generan los tipos reactivos del resentimiento, la mala conciencia y el ascetismo; 2º) los cómplices reactivos que colaboran en cada caso; 3º) la ficción sobre la que reposa cada creación reactiva; 4º) el producto humano resultante. Con respecto al nihilismo los análisis deleuzianos se centran en establecer los tres sentidos del nihilismo (negativo, reactivo y pasivo) a la par que se estudian las diferentes muertes de Dios al hilo de tales sentidos. Salvo en el caso del *origen* del resentimiento, no entraremos a describir en detalle los desarrollos de la tipología, topología y mecanismos de ejercicio del resentimiento puesto que nos desviarían de los objetivos de nuestra exposición.

<sup>52</sup> Cf. *NPH*, 127-128.

las fuerzas reactivas. Pero el devenir-reactivo de las fuerzas activas se explica como el proceso de mengua de esta potencia. Las tres figuras del nihilismo, el hombre del resentimiento, el de la mala conciencia y el que persigue el ideal ascético, certifican el devenir-reactivo de las fuerzas activas bajo las signaturas respectivas del desarrollo de una memoria excesiva, la creación de la interioridad (culpable) y la estimulación de la esterilidad creativa. La explicación esquemática de tal devenir-reactivo de las fuerzas activas reside en el triple proceso de desplazamiento de las fuerzas por inversión de la sana relación entre ellas (gracias a la complicidad del sacerdote judío), de interiorización de la fuerza como interiorización del dolor (merced a la contribución del sacerdote cristiano) y del ejercicio continuado del aguante del resentimiento y la mala conciencia (con la ayuda inestimable del sacerdote ascético nombrado como médico, profesor, etc.)<sup>53</sup>.

En todo caso, lo que le interesa a Deleuze es señalar el *origen* de todo este proceso del devenir-reactivo: el triunfo de la ficción de una fuerza separada de lo que puede<sup>54</sup>. La explicación deleuziana se ilustra bajo lo que él denomina “el paralogismo del resentido”<sup>55</sup>. Supongamos un cordero lógico que razonara de la siguiente forma: 1º) las aves de presa son malas (esto es, las aves de presa son todos los malos y los malos son aves de presa); 2º) yo soy lo contrario de un ave de presa; 3º) por tanto yo soy bueno. En la menor el ave de presa es tomada por lo que es, es decir, una fuerza que no se separa de sus efectos o de sus manifestaciones. Pero en la mayor se supone que el ave de presa podría no manifestar su fuerza, que podría reprimir sus efectos y separarse de lo que puede y, puesto que no se reprime, es mala. Se supone, por tanto, que es una única y misma fuerza tanto la que se reprime en el cordero virtuoso como la que sigue su libre curso en el ave de presa mala. Puesto que el fuerte podría impedirse actuar, el débil es alguien que podría actuar *si no se lo impidiese él a sí mismo*.

«Voici sur quoi repose le paralogisme du ressentiment : *la fiction d'une force séparée de ce qu'elle peut*. C'est grâce à cette fiction que les forces réactives triomphent.» (NPH, 140)

<sup>53</sup> Cf. el cuadro recapitulativo de NPH, 166. También pueden verse las explicaciones sintéticas de N, 28-29 y la rápida observación de DRF, 189.

<sup>54</sup> Mengue “Présentation de *Nietzsche et la philosophie*” en Beaubatie (2000: 193) también subraya, pero sólo de pasada, la importancia de este pasaje del planteamiento deleuziano sin entrar en extraer las importantes consecuencias que de él se derivan. Para una reconstrucción del razonamiento que sustenta esta aseveración deleuziana cf. Hardt (2004: 91-95).

<sup>55</sup> Cf. NPH, 140-142.



El triunfo de las fuerzas reactivas se basa en la doble operación de sustracción a la actividad e inversión de la relación jerárquica de las fuerzas (las que tienen que obedecer pasan a mandar y las dominantes tienen que obedecer)<sup>56</sup>.

«Le processus de l'accusation dans le ressentiment remplit cette tâche : les forces réactives “projetent” une image abstraite et neutralisée de la force ; une telle force séparée de ses effets sera *coupable* d’agir, *méritante* au contraire si elle n’agit pas ; bien plus, on imaginera qu’il faut plus de force (abstraite) pour se retenir que pour agir. Il est d’autant plus important d’analyser le détail de cette *fiction* que par elle, nous le verrons, les forces réactives acquièrent un pouvoir contagieux, les forces actives deviennent *réellement* réactives.» (NPH, 141)

Deleuze desglosa el análisis de esta ficción en tres momentos, dándole un nuevo sentido a las tres analogías de la experiencia descritas por Kant<sup>57</sup>. Tales momentos son nombrados como momento de la causalidad, de la sustancia y de la determinación recíproca<sup>58</sup>. En el *momento de la causalidad* la fuerza se desdobra a través de la sustitución de la relación real de significación existente entre la “fuerza” y su “manifestación” por la relación imaginaria entre una “causa” y su “efecto”. Se rechaza la fuerza en sí misma, se hace de su propia manifestación algo distinto de sí misma para terminar encontrando en la fuerza una causa eficiente totalmente distinta (el ejemplo que pone Deleuze es el del relámpago que brilla, que es *causa* de su resplandor). En el *momento de la sustancia* la fuerza desdoblada se proyecta sobre un sustrato, sobre un sujeto que sería libre de manifestarla o no manifestarla. Al convertir la fuerza en el acto de un sujeto que puede ejecutar o contener, la fuerza se neutraliza. Deleuze señala que Nietzsche denuncia con encono la naturaleza ficticia y gramatical de sujeto, tanto sea el átomo de los epicúreos, como la sustancia cartesiana o la cosa en sí kantiana: todos esos sujetos son la proyección de “pequeños incubos imaginarios”. Por último, en el *momento de la determinación recíproca* la fuerza neutralizada se moraliza. Y se moraliza a partir del supuesto de que si una fuerza puede con facilidad no manifestar la fuerza que “posee” no es absurdo, inversamente, suponer que una fuerza podría manifestar la fuerza que “no posee”. Desde el momento en que las fuerzas son proyectadas en un sujeto ficticio, este sujeto se revela culpable (de que la fuerza activa ejerza la actividad que posee) y

---

<sup>56</sup> Cf. N, 26 y ID, 166.

<sup>57</sup> Recordemos que las analogías de la experiencia forman parte del sistema de los principios y tienen como función fundar la forzosa conexión de las manifestaciones fenoménicas en la experiencia, construyendo *a priori* el entero edificio de la experiencia. El mundo de los fenómenos queda así sometido a las leyes de la naturaleza. Las analogías son las que permiten la previsión y el cálculo anticipado de los fenómenos. Cf. la sugerente exposición y comentario de la primera crítica kantiana de Duque (2002: 70-74).

<sup>58</sup> Cf. NPH, 141-142.

meritorio (de que la fuerza reactiva no ejerza la actividad de la que carece). Es decir, como si la debilidad del débil, su más íntima esencia, fuera un mérito y la fuerza del fuerte, su ser potente, lo transformara en culpable.

«A la distinction concrète entre les forces, à la différence originelle entre forces qualifiées (el bon et le mauvais), on substitue l'opposition morale entre forces substantialisées (el bien et le mal).» (NPH, 142)

Es interesante observar que, como decíamos más arriba, el triunfo de las fuerzas reactivas no se produce formando una fuerza mayor que la de las fuerzas activas. El triunfo se produce gracias a una triple operación presidida por una ficción. Triple operación cuyos resultados son una falsificación (la fuerza activa se separa de lo que puede), una depreciación (se la acusa y se la trata como culpable) y una negación (inversión de los valores instituidos por el natural dominio jerárquico de las fuerzas activas). Veamos en una tabla cómo quedaría retratado este *origen* triunfal de la reacción y en qué modifica Deleuze la tabla de los principios analógicos kantianos (queremos hacer notar que el orden de los principios kantianos está alterado: la primera analogía es la de la sustancia y la segunda la de la causalidad)<sup>59</sup>.

<b>KANT</b> <i>(Analogías de la experiencia)</i>	<b>DELEUZE</b> <i>(Paralogismo del resentimiento según Nietzsche)</i>		
<b>PRINCIPIOS</b>	<b>MOMENTOS</b>	<b>OPERACIÓN</b>	<b>RESULTADO</b>
Principio de la causalidad.	Momento de la causalidad.	Desdoblamiento.	Falsificación.
Principio de la sustancia.	Momento de la sustancia.	Proyección.	Depreciación.
Principio de la acción recíproca.	Momento de la acción recíproca.	Moralización.	Negación.

<sup>59</sup> Aunque hay intérpretes, como Antonioli (1999: 44-45), que sólo apuntan de forma muy sumaria que Deleuze desarrolla su propia crítica de la filosofía kantiana a partir del pensamiento nietzscheano no queremos dejar de reseñar que entrar en el detalle de los varios momentos en los que acontece este cruce, resulta filosóficamente fértil y sugerente tanto para una interpretación global del pensamiento deleuziano como para enmarcar su *PCK*, texto en el que con precisión quirúrgica disecciona el funcionamiento, encaje, relaciones y posibilidades filosóficas de las tres *Críticas* kantianas al hilo de una teoría de las facultades. Además, tampoco hay que olvidar el sentido *paródico* que, según Deleuze, poseen muchos de los filosofemas nietzscheanos con respecto a Kant. *Dirección* paródica de la que tampoco escapan, en cierto nivel de lectura, las *maneras filosóficas* del propio Deleuze (cf. sus manifestaciones al respecto del eterno retorno como parodia de la regla kantiana en *ID*, 174). La *parodie* deleuziana no es tanto una imitación burlesca de algo serio sino un procedimiento teatral de *répétition* en el que se *par-odé*, es decir, se imita un canto o se emiten sonidos imitativos a través de la voz humana. El método teatral deleuziano de filosofar, que veremos en su obra posterior, tendrá un motivo de inspiración en tal concepción.

Como observamos en la tabla Deleuze no sólo rehace los principios kantianos sino que, más profundamente, altera el significado de los conceptos de causalidad, sustancia y acción recíproca sobre los que pivotan los propios principios, haciéndolos jugar de tal manera que ellos mismos delatan su carácter *ilusorio* como condiciones específicas de la experiencia posible (ilusión de la causalidad, del sujeto y de la moral) y abren paso a la aparición de un posible diseño del entramado de las condiciones de la experiencia real, un entramado que, en la línea del carácter principal de la voluntad de potencia, debería ser plástico, diferencial y metamorfoseante. Como era precisamente este juego y este paso lo que pretendíamos sugerir no podemos seguir los análisis que en este punto Deleuze sigue trazando sobre el resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético<sup>60</sup>. Unos análisis que rematan con un diagnóstico francamente desolador.

«L’histoire apparaît donc comme l’acte par lequel les forces réactives s’emparent de la culture ou la détournent à leur profit. Le triomphe des forces réactives n’est pas un accident dans l’histoire, mais le principe et le sens de “l’histoire universelle”.» (NPH, 159)

### 2.1.2.3. El devenir-activo de las fuerzas reactivas

Llegados a este punto parece inexcusable preguntarse si ante el triunfo *original* (*biológico, sociológico, histórico, político, epistemológico*)<sup>61</sup> de las fuerzas reactivas es posible zafarse del resentimiento, la mala conciencia y el ideal de “vida” ascético: ¿es posible otro devenir que no sea el devenir reactivo?, ¿es posible un devenir activo de las fuerzas reactivas? Deleuze dice que todo en Nietzsche invita a pensar en tal posibilidad. Pero haría falta otra sensibilidad, otra forma de sentir, al decir del propio Nietzsche. Una sensibilidad que, inmersos como estamos en los devenires-reactivos, todavía no está a nuestra disposición y un entendimiento que, engañados como estamos por las artimañas de nihilismo, tampoco es lo suficientemente hábil para

---

<sup>60</sup> En una inspirada interpretación (cf. NPH, 99-101) Deleuze no sólo analiza la constitución del resentimiento como un paralogismo sino que la mala conciencia sería por naturaleza antinómica (al expresar una fuerza que se vuelve contra sí misma) y el ideal ascético remitiría de la mistificación del Ideal moral (que comprendería todas las ficciones de la moral y el conocimiento). Deleuze lo justifica así: «[...] Nietzsche dans *La généalogie de la morale* a voulu refaire la *Critique de la raison pure*. Paralogisme de l’âme, antinomie du monde, mystification de l’idéal : Nietzsche estime que l’idée critique ne fait qu’un avec la philosophie, mais que Kant a précisément manqué cette idée, qu’il l’a compromise et gâchée, non seulement dans l’application, mais dès le principe.» (NPH, 100). La renovación de la crítica por Nietzsche, tal y como la entiende Deleuze, la expondremos en el epígrafe siguiente.

<sup>61</sup> Cf. NPH, 168.

liberarnos de sus artes prestidigitadoras. Por tanto, ¿estamos desasistidos?: no. La respuesta es negativa siempre y cuando nos entreguemos a la naturaleza selectiva del eterno retorno.

«Ni senti ni connu, un devenir-actif ne peut être pensé que comme le produit d'une *sélection*. Double sélection simultanée : de l'activité de la force, et de la affirmation dans la volonté. Mais qui peut opérer la sélection ? Qui sert de principe sélectif ? Nietzsche répond : l'éternel retour.» (NPH, 77)

¿En qué sentido el eterno retorno es selectivo? Dice Deleuze que, primero, a título de pensamiento el eterno retorno da una regla práctica a la voluntad tan rigurosa como la regla kantiana.

«Comme pensée éthique, l'éternel retour est la nouvelle formulation de la synthèse pratique : *Ce qui tu veux, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour*. [...]. C'est la *pensée* de l'éternel retour qui sélectionne. Elle fait du vouloir quelque chose d'entier. La pensée de l'éternel retour élimine du vouloir tout ce qui tombe hors de l'éternel retour, elle fait du vouloir une création, elle effectue l'équation vouloir = créer.» (NPH, 77-78)

Pero esta selección se limita a eliminar ciertos estados reactivos, ciertos estados de fuerzas reactivas entre los menos desarrollados. Así, hay fuerzas reactivas que se resisten a esta primera selección, fuerzas que, a su manera, van hasta el final de lo que pueden y hallan un motor poderoso en la voluntad nihilista. Lejos de caer fuera del eterno retorno entran en él para regresar de su mano. Por eso hay que operar una segunda selección más difícil y compleja, consistente en que el eterno retorno *produzca* el devenir-activo.

«Par et dans l'éternel retour, la négation comme qualité de la volonté de puissance se transmue en affirmation, elle devient une affirmation de la négation elle-même, elle devient une puissance d'affirmer, une puissance affirmative.» (NPH, 80)

Esta segunda selección es muy distinta de la primera puesto que ya no se trata, por medio del simple pensamiento del eterno retorno, de eliminar del querer lo que cae fuera de este pensamiento sino que se trata, por medio del eterno retorno, de hacer entrar en el ser lo que no podría entrar sin cambiar de naturaleza. No se trata ya de un *pensamiento* selectivo sino del *ser* selectivo

«[...] car l'éternel retour est l'être, et l'être est sélection. (Sélection = hiérarchie).» (NPH, 80)

Pero el esclarecimiento de la doctrina del eterno retorno<sup>62</sup>, bien como pensamiento bien como ser<sup>63</sup>, requiere la previa clarificación de varios conceptos nietzscheanos a la luz de los afanes deleuzianos, entre los que destaca sobremanera el papel de la filosofía como artífice posible de un devenir-activo en el eterno retorno. La filosofía pasa a ser la protagonista de nuestra exposición como exploración conceptual, siempre ajena en Nietzsche y Deleuze, a la caída en tropos místicos, retóricas trilladas y tópicos establecidos de antemano. Nada más lejos que la tristeza como impulso del pensar.

### 2.1.3. La ciencia activa y la nueva metodología

A propósito de la salud del saber dice Deleuze, glosando a Nietzsche, que es francamente *negativa* en lo tocante a los conceptos que utiliza, los métodos que establece y los olvidos que promociona.

«Le bilan des sciences semble à Nietzsche un triste bilan : partout la prédominance de concepts *passifs*, *réactifs*, *négatifs*. Partout l'effort pour interpréter les phénomènes à partir des forces réactives. [...]. Partout, dans les sciences de l'homme et même de la nature, apparaît l'ignorance des origines et de la généalogie des forces. On dirait que le savant s'est donné pour modèle le triomphe des forces réactives, et veut y enchaîner la pensée. Il invoque son respect du fait et son amour du vrai. Mais le fait est une interprétation : quel type d'interprétation ? Le vrai exprime une volonté : qui veut le vrai ? Et qu'est-ce qu'il veut, celui qui dit : Je cherche le vrai ? Jamais comme aujourd'hui, on n'a vu la science pousser aussi loin dans un certain sens l'exploration de la nature et de l'homme, mais jamais non plus on ne l'a vue pousser aussi loin la soumission à l'idéal et à l'ordre établis.» (NPH, 83)

Este *triste* balance conduce a Nietzsche a plantearse la posibilidad de diseñar algo nuevo, una ciencia alegre, jovial, *gaya*, una ciencia activa penetrada de

<sup>62</sup> Otras exquisitas presentaciones del eterno retorno como selección también las encontramos en *N*, 37-39 e *ID*, 173-175. Además en el Prefacio de 1983 a la edición norteamericana de *NPH* sigue manteniendo que la comprensión del eterno retorno es inseparable de una doble selección ética y ontológica: «D'une part sélection de vouloir ou de pensée, qui constitue l'éthique de Nietzsche : ne vouloir que ce dont on veut en même temps l'éternel retour (éliminer tous les demi-veux, tout ce qu'on ne peut vouloir qu'en se disant "une fois, rien qu'une fois..."). D'autre part, sélection de l'Etre, qui constitue l'ontologie de Nietzsche : seul revient, seul est apte à revenir, ce qui *devient* au sens le plus plein du mot. Seules reviennent l'action et l'affirmation : l'Etre appartient au devenir et n'appartient qu'à lui.» (DRF, 190).

<sup>63</sup> En el comentario de este importante filosofema deleuziano Bergen cita un interesante pasaje del libro de M. Haar *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF, Paris, 1998, libro en el que, sin embargo, Haar refuta la doctrina deleuziana del eterno retorno como doctrina selectiva: «L'affirmation cosmologique de l'éternel retour se redouble en une affirmation éthique, en un "dire-oui extatique à la vie dans son ensemble" : "Je ne peux vouloir l'Eternel retour que s'il s'est déjà voulu lui-même (...). Mon oui n'est que l'écho du oui que l'Etre s'est déjà dit à lui-même"» en Bergen (2002: 277). Cf. también la p. 719 del libro de Bergen.

conceptos activos capaz tanto de descubrir las fuerzas activas como de reconocer las fuerzas reactivas, una ciencia activa capaz de interpretar las actividades y las relaciones reales entre las fuerzas, una ciencia activa que no sustituya las relaciones reales de la fuerza por una relación abstracta, ideal, ilusoria, capaz de expresarlas a todas. Una ciencia activa que Deleuze presenta bajo la forma de una sintomatología, una tipología y una genealogía<sup>64</sup>. La *sintomatología* interpretaría los fenómenos tratándolos como síntomas cuyo sentido reside en las fuerzas que los producen. La *tipología* interpretaría las fuerzas desde el punto de vista de su cualidad (activo o reactivo). Por su parte la *genealogía* evaluaría el origen de las fuerzas desde el punto de vista de la cualidad de la voluntad de potencia (afirmación o negación).

Las distintas ciencias, incluso las ciencias de la naturaleza, alcanzan su unidad gracias a esta concepción. Aún más, la filosofía y la ciencia están unidas en el momento en que la ciencia ya no utiliza conceptos pasivos, abandonando con ello todo positivismo, y la filosofía deja de ser una utopía configurada como un ensueño compensatorio de la pobre actividad positivista. El filósofo se convierte en un sintomatólogo, un tipólogo y un genealogista. Triple raíz para lo que Deleuze denomina con Nietzsche “filósofo del porvenir”.

«On reconnaît la trinité nietzschéenne, du “philosophe de l’avenir”: *philosophe médecin* (c’est le médecin qui interprète les symptômes), *philosophe artiste* (c’est l’artiste qui modèle les types), *philosophe législateur* (c’est le législateur qui détermine le rang, la généalogie).» (NPH, 86)

En el ámbito de la filosofía esta “reforma” debe dirigirse sin lugar a dudas y en primer lugar hacia la metafísica. Según Deleuze la metafísica formula la cuestión de la esencia bajo la forma: “¿Qué es...?”<sup>65</sup>. Pero esta manera de preguntar supone una forma particular de pensar que se remonta a Sócrates y Platón. Platón pregunta: “¿Qué es lo bello, qué es lo justo, qué es la virtud...?”. Opone a Sócrates bien a los jóvenes, bien a los viejos cabezotas, bien a los sofistas, y todos parecen compartir una manera de responder a la pregunta citando *lo que es justo*, *lo que es bello*, *lo que es virtuoso*. Así, Sócrates se alza con el triunfo ya que, según las reglas de la pregunta, no se responde a la pregunta “¿Qué es lo bello?” citando *lo que es bello*. Pero, ¿es que acaso la propia pregunta es legítima y está bien planteada, incluso en función de una esencia que se desea descubrir? y ¿de qué reglas previas procede tal manera de preguntar y la exigencia de *una* respuesta? Deleuze comenta que el sofista Hippias

---

<sup>64</sup> Cf. NPH, 85. También se puede consultar N, 17 y la selección de textos nietzscheanos al respecto de este asunto en N, 53-62. Sobre la sintomatología nietzscheana como tipología de las fuerzas en el marco general de una semiología no-lingüística (o semiología de la que la filología sería tan sólo una de sus secciones) cf. DRF, 188-189.

<sup>65</sup> Cf. NPH, 86.

pensaba que la pregunta “¿Quién?”<sup>66</sup> era la mejor o más apta para determinar la esencia en la medida en que no remitía, como creía Sócrates, a ejemplos discretos, sino a la continuidad de los objetos concretos tomados en su devenir, como por ejemplo, al devenir-bello de todos los objetos citables o citados en los ejemplos.

«Demander qui est beau, qui est juste, et non ce qu'est le beau, ce qu'est le juste, était donc le fruit d'une méthode élaborée, impliquant une conception de l'essence originale et tout un art sophistique qui s'opposait à la dialectique. Un art empiriste et pluraliste.» (NPH, 87)

La pregunta “¿Quién?”, según Nietzsche, significa preguntar cuales son las fuerzas que se apoderan de una cosa, cuál es la voluntad que la posee, quién se expresa, se manifiesta y, simultáneamente, se oculta, se disfraza, se disimula en ella<sup>67</sup>.

«Nous ne sommes conduits à l'essence que par la question : Qui ? Car l'essence est seulement le sens et la valeur de la chose ; l'essence est déterminée par les forces en affinité avec la chose et par la volonté en affinité avec ces forces. Bien plus : quand nous posons la question : “Qu'est-ce que ?”, nous ne tombons pas seulement dans la pire métaphysique, en fait nous ne faisons que poser la question : *Qui ?*, mais d'une manière maladroite, aveugle, inconsciente et confuse.» (NPH, 87)

El arte pluralista, que se pretende hábil, vidente, consciente y revelador, no niega la esencia sino que la hace depender, *en cada caso*, de una afinidad de fenómenos y fuerzas, de una coordinación de fuerza y voluntad. Un arte, podríamos decir, de la *casuística*.

«L'essence d'une chose est découverte dans la force qui la possède et qui s'exprime en elle, développée dans les forces en affinité avec celle-ci, compromise ou détruite par les forces qui s'y opposent et qui peuvent l'emporter : l'essence est toujours le sens et la valeur.» (NPH, 87-88)

La pregunta “¿Quién?” resuena para todas las cosas y sobre todas las cosas cuando preguntamos “¿qué fuerzas, qué voluntad?”. Es la pregunta *trágica* que en último término va dirigida hacia Dionisos porque es el dios que se oculta y se manifiesta. La pregunta “¿Quién?” encuentra su instancia suprema en Dionisos o en la voluntad de potencia, ya que es él quien responde tantas veces como sea formulada. Pero al ser el dios de las metamorfosis, lo uno de lo múltiple, lo uno que afirma lo múltiple y se afirma en lo múltiple, se mantiene en un silencio seductor

---

<sup>66</sup> ¿Quién?: *Qui ?* (NPH, 87).

<sup>67</sup> Cf. DRF, 189-190.

durante el tiempo que se oculta, adopta otra forma y cambia de fuerzas<sup>68</sup>. Hay en Nietzsche una relación fundamental entre la pregunta pluralista y la afirmación dionisiaca o trágica<sup>69</sup>. Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa es otra dirección en el comentario, aquella en la que la pregunta “¿Quién?” nos compromete, ni más ni menos, que a la práctica de una nueva metodología.

«De cette forme de question dérive une méthode. Un concept, un sentiment, une croyance étant donnés, on les traitera comme les symptômes d’une volonté qui veut quelque chose. Qu’est-ce qu’il veut, *celui qui* dit ceci, qui pense ou éprouve cela ? Il s’agit de montrer qu’il ne pourrait pas le dire, le penser ou le sentir, s’il n’avait telle volonté, telles forces, telle manière d’être. Qu’est-ce qu’il veut, celui qui parle, qui aime ou qui crée ? Et inversement, qu’est-ce qu’il veut, celui qui prétend au bénéfice d’une action qu’il ne fait pas, celui qui fait appel au “désintéressement”. [...]. Mais qu’est-ce que qu’ils veulent enfin les chercheurs de vérité, ceux qui disent : je cherche la vérité ?» (NPH, 88)

Si de esta forma de preguntar se deriva un método, debemos hablar de la existencia de una metodología en Nietzsche<sup>70</sup>. Pero no una metodología al modo de un conjunto de reglas establecidas de antemano o medios impuestos desde la precaución con el fin de evitar ir a tal lugar o conservar la posibilidad de salir de él<sup>71</sup>. Una metodología no como una guía preestablecida, programa previo o buena voluntad de orientación predefinida sino, más bien, una metodología sintomática deudora de una pregunta pluralista y, diríamos, *suspica*. Metodología que apunta a un concepto del querer, no como noción que menta un acto volitivo entre otros o como los otros (prácticos, emotivos, intelectivos), sino como noción que menta la instancia genética y crítica, a la vez, de nuestras acciones, sentimientos y pensamientos.

«La méthode consiste en ceci : rapporter un concept à la volonté de puissance, pour en faire le symptôme d’une volonté sans laquelle il ne pourrait même pas être pensé (ni le sentiment éprouvé, ni l’action entreprise). Une telle méthode correspond à la question tragique. Elle est elle-même la *méthode tragique*. Ou plus précisément, si l’on ôte du mot “drame” tout le phatos dialectique et chrétien qui en compromet le sens, elle est méthode de *dramatisation*. “Que veux-tu ?”, demande Ariane à Dionysos. Ce que veut une volonté, voilà le contenu latent de la chose correspondante.» (NPH, 89)

Cuando preguntamos “¿qué quiere el que piensa, siente o hace esto?” no nos alejamos de la pregunta fundamental “¿Quién?” en la medida en que le

---

<sup>68</sup> Cf. NPH, 225.

<sup>69</sup> Cf. ID, 164-167.

<sup>70</sup> Cf. NPH, cap. III, epígrafe 3 titulado “La méthode de Nietzsche”, pp. 88-90.

<sup>71</sup> Cf. NPH, 126.



proporcionamos una regla y un desarrollo metódicos. Se pide que se responda a la pregunta no con ejemplos sino con la determinación de un *tipo*. Un tipo es un complejo constituido por tres elementos: la *cualidad* de la voluntad de potencia (afirmativa o negativa), el *matiz* de esta cualidad (activo o reactivo) y la *relación* de fuerzas correspondiente (jerarquía de fuerzas dominante). Todo el resto es síntoma. Por tanto, lo que quiere una voluntad no es un objeto, un objetivo o un fin sino un tipo, el tipo de quien habla, de quien piensa, de quien actúa, de quien no actúa, de quien reacciona, de quien calla, etc. Un tipo sólo se define determinando lo que quiere la voluntad en los ejemplares de dicho tipo. Sólo preguntando “¿qué quiere el que busca la verdad?” sabremos *quién* busca la verdad.

«La méthode de dramatisation se présente ainsi comme la seule méthode adéquate au projet de Nietzsche et à la forme des questions qu’il pose : méthode différentielle, typologique et généalogique.» (NPH, 89)

Gracias al método de dramatización<sup>72</sup> Nietzsche determinará en el ámbito humano la existencia de dos grandes tipos: el amo y el esclavo. La tipología del esclavo se desglosa en los tipos reactivos del resentido (en el que la memoria está hipertrofiada), el hombre de la mala conciencia (caracterizado por interiorizar y multiplicar el dolor) y el asceta (hombre estéril dominado por la voluntad de nada). Por su parte, la tipología del amo se concreta en los tipos activos del artista (embebido en lo onírico y soñador de la embriaguez, perseguidor tenaz de los excitantes vitales y los estimulantes de la voluntad de potencia), el noble (no como figura histórico-social sino como configuración humana en la que la facultad de olvido rige como principio frente a la memoria igualadora) y el legislador o individuo soberano (no como figura político-jurídica sino como adiestrador nato de las fuerzas reactivas)<sup>73</sup>.

Pero el método de dramatización supera el estudio crítico de la genealogía tipológica y diferencial del hombre. Una cosa, un animal, un dios, no son menos dramatizables que un hombre o que las determinaciones humanas. También ellos son las metamorfosis de Dionisos, los síntomas de una voluntad que quiere algo. También expresan un tipo, un tipo de fuerzas, eso sí, desconocido para el hombre<sup>74</sup>. El método de dramatización no sólo se dirige al hombre sino que también se encamina al descubrimiento de otros tipos que expresan relaciones distintas de

---

<sup>72</sup> En *N*, 38 Deleuze sugiere que Nietzsche es un pensador que *dramatiza* sus propias Ideas en el sentido de que las presenta como acontecimientos sucesivos a niveles diversos de tensión, como por ejemplo las variaciones sobre la muerte de Dios y las distintas exposiciones del Eterno Retorno.

<sup>73</sup> Cf. *NPH*, 166.

<sup>74</sup> Cf. *NPH*, 90.

fuerzas, se endereza a la revelación de otra cualidad de la voluntad de potencia, capaz de transmutar sus matices demasiado humanos. Sólo el método de dramatización es el habilitado para penetrar en el elemento creador, genético y diferencial de la voluntad de potencia.

«Volonté de puissance n'implique aucun anthropomorphisme, ni dans son origine, ni dans sa signification, ni dans son essence. Volonté de puissance est *ce qui* veut dans la volonté. La puissance est dans la volonté l'élément génétique et différentiel. C'est pourquoi la volonté de puissance est essentiellement créatrice. C'est pourquoi la puissance ne se mesure jamais à la représentation : jamais elle n'est représentée, elle n'est pas même interprétée ou évaluée, elle est "ce qui" interprète, "ce qui" évalue, "ce qui" veut. Mais qu'est-ce qu'elle veut ? Elle veut précisément ce qui dérive de l'élément génétique. L'élément génétique (puissance) détermine le rapport de la force avec la force et qualifie les forces en rapport. Élément plastique, il se détermine en même temps qu'il détermine et se qualifie en même temps qu'il qualifie. Ce que veut la volonté de puissance, c'est tel rapport de forces, telle qualité de forces. Et aussi telle qualité de puissance : affirmer, nier.» (NPH, 96-97)

Este complejo de "cualidad-matiz-relación" que es *variable en cada caso*, forma un tipo al que corresponden determinados fenómenos. Como ya vimos, cualquier fenómeno expresa cualidades de fuerzas y de potencia, matices de dichas cualidades y relaciones de fuerzas. Siguiendo la terminología de Nietzsche, Deleuze afirma que cualquier fenómeno remite a un tipo que constituye su sentido y su valor, pero también a la voluntad de potencia como el elemento del que derivan la significación de su sentido y el valor de su valor.

«C'est ainsi que la volonté de puissance est essentiellement créatrice et donatrice : elle n'aspire pas, elle ne recherche pas, elle ne désire pas, surtout elle ne désire pas la puissance. Elle *donne* : la puissance est dans la volonté quelque chose d'inexprimable (mobile, variable, plastique) ; la puissance est dans la volonté comme "la vertu qui donne" ; la volonté par la puissance est elle-même donatrice de sens et de valeur.» (NPH, 97)

La potencia (de la voluntad) es plástica, inseparable de *cada caso* en el que se determina. Así como el eterno retorno es el ser, pero el ser que se afirma en el devenir, la voluntad de potencia es lo uno, pero lo uno que se afirma en lo múltiple. Su unidad es la de lo múltiple y sólo se dice de lo múltiple. El monismo de la voluntad de potencia es inseparable de una tipología pluralista. Pero hay otra caracterización en la que Deleuze insiste para que no se pase por alto y se olvide con facilidad: la dimensión *crítica* de la tipología de las fuerzas de la voluntad de potencia.

«L'élément créateur du sens et des valeurs se définit nécessairement aussi comme l'élément *critique*. Un type de forces ne signifie pas seulement une qualité de forces, mais un rapport entre forces qualifiées. Le type actif ne désigne pas seulement des forces actives, mais un ensemble hiérarchisé où les forces actives l'emportent sur les forces réactives et où les forces réactives sont agies ; inversement, le type réactif désigne un ensemble où les forces réactives triomphent et séparent les forces actives de ce qu'elles peuvent. C'est en ce sens que le type implique la qualité de puissance, par laquelle certaines forces l'emportent sur d'autres.» (NPH, 97-98)

Según Deleuze “alto” y “noble” designan para Nietzsche la superioridad de las fuerzas activas, su afinidad con la afirmación, su tendencia a elevarse, su ligereza. “Bajo” y “vil” designan el triunfo de las fuerzas reactivas, su afinidad con lo negativo, su gravedad o su pesantez. Muchos fenómenos sólo pueden interpretarse como expresión de este triunfo de las fuerzas reactivas. En este preciso punto la tipología de las fuerzas y la doctrina de la voluntad de potencia no son separables de una *crítica*, habilitada para determinar la genealogía de los valores, su nobleza o su bajeza. Es cierto que se puede preguntar por qué vale más la afirmación que la negación, por qué vale más lo noble que lo bajo y vil. Según Deleuze vale más en función precisamente del devenir-activo de las fuerzas, o dicho de una manera más nietzscheana, de cómo soporta la prueba del eterno retorno: vale más y vale absolutamente lo que vuelve, lo que soporta volver, lo que quiere volver<sup>75</sup>. La prueba del eterno retorno no permite la subsistencia de las fuerzas reactivas, como tampoco el predominio del poder de negar. El eterno retorno transmuta lo negativo haciéndolo pasar al lado de la afirmación. Pero ¿qué tiene que ver esto con la dimensión *crítica* de la voluntad de potencia? Pues que la crítica comparte un rasgo definitorio con la voluntad de potencia: el devenir-creativo. Sólo así se puede entender que la instancia crítica sea la voluntad de potencia.

«[...] précisément la critique est la négation sous cette forme nouvelle : destruction devenue active, agressivité profondément liée à l'affirmation. La critique est la destruction comme joie, l'agressivité du créateur. Le créateur des valeurs n'est pas séparable d'un destructeur, d'un criminel et d'un critique : critique des valeurs établies, critique des valeurs réactives, critique de la bassesse.» (NPH, 98-99)

Para una mejor caracterización de la *crítica* Deleuze procede a oponerla punto por punto a la crítica kantiana o, al menos, a la versión que elabora de ella<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Cf. NPH, 98 y N, 34 y ss.

<sup>76</sup> Para la tabla siguiente cf. NPH, 106-108.

	<b><i>“CRÍTICA” KANTIANA</i></b>	<b><i>“CRÍTICA” NIETZSCHEANA</i></b>
<b><i>OBJETIVO FILOSÓFICO</i></b>	Elaborar unos principios trascendentales que son simples condiciones de pretendidos hechos.	Diseñar unos principios genéticos y plásticos que den cuenta del sentido y valor de las creencias, interpretaciones y evaluaciones.
<b><i>FUNCIÓN DEL PENSAMIENTO</i></b>	Pensamiento que se cree legislador porque sólo obedece a la razón.	Pensamiento que piensa <i>contra</i> la razón. Lo que se opone a la razón no son los derechos de lo dado, del corazón, del sentimiento, del capricho o de la pasión sino el pensamiento mismo.
<b><i>FIGURA DEL LEGISLADOR</i></b>	El juez de un tribunal. El problema del juicio se entiende como distribución de dominios y reparto de valores establecidos.	El genealogista. El problema del juicio se entiende como valorar e interpretar, crear valores.
<b><i>INSTANCIA CRÍTICA</i></b>	La razón.	La voluntad de potencia.
<b><i>OBJETIVO DE LA CRÍTICA</i></b>	Determinar o cumplir los fines del hombre o de la razón.	Alcanzar el superhombre.
<b><i>PROCEDIMIENTO CRÍTICO</i></b>	Justificar.	Sentir de otra manera, lograr otra sensibilidad.

¿Cómo afecta al concepto de “verdad” esta concepción de la crítica? y ¿en qué lugar queda el concepto clásico de “verdad”? Aplicando las consideraciones nietzscheanas a la verdad habría que preguntarse: ¿quién busca la verdad?, es decir, ¿qué quiere el que busca la verdad? y ¿cuál es su tipo, su voluntad de potencia, qué relaciones de fuerza abriga en su seno que le inducen a tal búsqueda? Tales preguntas son la exacta expresión del método de dramatización aplicado a la verdad.

«Nietzsche accepte le problème sur le terrain où il est posé : il ne s’agit pas pour lui de mettre en doute la volonté de vérité, il ne s’agit pas de rappeler une fois de plus que les hommes *en fait* n’aiment pas la vérité. Nietzsche demande ce que signifie la vérité comme concept, quelles forces et quelle volonté qualifiées ce concept présuppose *en droit*. Nietzsche ne critique pas les fausses prétentions à la vérité, mais la vérité elle-même et comme idéal. Suivant la méthode de Nietzsche, il faut dramatiser le concept de vérité.» (NPH, 108)

Dice Deleuze, siguiendo a Nietzsche, que cuando se nos habla de la verdad “a secas”, de lo verdadero tal como es en sí, para sí o incluso para nosotros, debemos preguntar qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esta verdad, es decir, cuál es su sentido y valor.

«Le concept de vérité ne se détermine qu'en fonction d'une typologie pluraliste. Et la typologie commence par une topologie. Il s'agit de savoir à quelle *région* appartient telles erreurs et telles vérités, quel est leur *type*, *qui* les formule et les conçoit.» (NPH, 120)

Con esto Deleuze quiere decir que pensar depende de ciertas coordenadas que no son precisamente las coordenadas de la llanura de la verdad en la que aterrizan almas aladas o carros platónicos<sup>77</sup>. Tenemos las verdades que merecemos según el lugar en el que desarrollamos nuestra existencia, la hora a la que velamos, el elemento que frecuentamos y aquellos hábitats de los que nos rodeamos.

«L'idée que la vérité sorte du puits, il n'y a pas de plus fausse idée. Nous ne trouvons les vérités que là où elles sont, à leur heure et dans leur élément. Toute vérité est vérité d'un élément, d'une heure et d'un lieu : le minotaure ne sort pas du labyrinthe.» (NPH, 125)

Nietzsche dice que tres anécdotas son suficientes para definir la vida de un pensador: una para el lugar, otra para la hora y otra para el elemento<sup>78</sup>. La anécdota es en la vida lo que el aforismo en el pensamiento, esto es, algo que interpretar.

«A nous d'aller dans les lieux extrêmes, aux heures extrêmes, où vivent et se lèvent les vérités les plus hautes, les plus profondes. Les lieux de la pensée sont les zones tropicales, hantées par l'homme tropical. Non pas les zones tempérées, ni l'homme moral, méthodique ou modéré.» (NPH, 126)

Según Deleuze no pensaremos hasta que se nos fuerce a ir al lugar donde están las verdades que dan que pensar, ahí donde se ejercen las fuerzas que hacen del pensamiento algo activo y afirmativo. Forzamiento necesario porque pensar no es nunca el ejercicio natural de una facultad. Jamás el pensamiento piensa solo y por sí mismo. Pensar depende de las fuerzas que se apoderan del pensamiento. Mientras nuestro pensamiento esté ocupado por fuerzas reactivas y en tanto encuentre su sentido en las fuerzas reactivas, todavía no pensamos. Pensar designa la *actividad* del pensamiento, pero el pensamiento tiene sus formas de ser inactivo y entregarse a

---

<sup>77</sup> Sobre el concepto de verdad en Nietzsche cf. NPH, 108-111.

<sup>78</sup> Sobre la anécdota también se puede ver N, 18.

ello completamente y con todas sus fuerzas. Deleuze apunta que, cuando Heidegger anuncia que “todavía no pensamos”, un origen de este tema se halla en Nietzsche<sup>79</sup>. Esperamos las fuerzas capaces de hacer del pensamiento algo activo, absolutamente activo, la potencia capaz de hacer del pensamiento una afirmación.

«Penser, comme activité, est toujours une seconde puissance de la pensée, non pas l'exercice naturel d'une faculté, mais un extraordinaire événement dans la pensée elle-même. Penser est une n<sup>e</sup>... puissance de la pensée. Encore faut-il qu'elle soit élevée à cette puissance, qu'elle devienne “la légère”, “l'affirmative”, “la danseuse”. Or elle n'atteindra jamais cette puissance, si des forces n'exercent sur elle une violence. Il faut qu'une violence s'exerce sur elle en tant que pensée, il faut qu'une puissance *la force à penser*, la jette dans un devenir-actif.» (NPH, 123)

Nietzsche denomina “cultura” a esta coacción. De hecho la cultura la define como adiestramiento y selección<sup>80</sup>. La cultura expresa la violencia de las fuerzas que se apoderan del pensamiento para hacer del él algo activo, afirmativo. Sólo se entenderá este concepto de cultura si se captan todas las formas en que se opone al método. Como vimos, el método supone una buena voluntad del pensador, una decisión premeditada, pero la cultura, al contrario, es una violencia sufrida por el pensamiento, una formación del pensamiento bajo la acción de fuerzas selectivas, un adiestramiento que pone en juego todo el inconsciente del pensador y que no sabe de antemano a dónde va y en qué condiciones volverá, si es que vuelve (no hay hilo de Ariadna). Los griegos no hablan de método sino de formación, de *paideia*<sup>81</sup>. Según Deleuze, eran conscientes de que el pensamiento no piensa a partir de una buena voluntad sino en virtud de fuerzas que se ejercen sobre él para obligarlo a pensar. ¿Qué pasaría si un pensamiento fuese hasta el final de lo que puede la vida, si hubiese un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que ella misma puede? Pues que vida y pensamiento serían, respectivamente, fuerza y potencia cómplices en la creación de nuevos tipos vitales.

«La vie serait la force active de la pensée, mais la pensée, la puissance affirmative de la vie. Toutes deux iraient dans le même sens, s'entraînant l'une l'autre et brisant des limites, un pas pour l'une, un pas pour l'autre, dans l'effort d'une création inouïe. Penser signifierait ceci : *découvrir, inventer de nouvelles possibilités de vie.*» (NPH, 115)

---

<sup>79</sup> Cf. NPH, 122-123.

<sup>80</sup> Deleuze analiza la cultura desde varios puntos de vista (prehistórico, post-histórico e histórico). Cf. NPH, 152-161.

<sup>81</sup> Cf. NPH, 126.

La vida supera los límites que le fija el pensamiento y el pensamiento los límites que le fija la vida. El pensamiento deja de ser una *ratio* y la vida deja de ser una *reacción*<sup>82</sup>. El pensador afirma de este modo la afinidad entre pensamiento y vida, haciendo del pensamiento algo activo y de la vida algo afirmativo<sup>83</sup>. Pero ¿qué es afirmar la vida?

#### **2.1.4. Las condiciones de la afirmación**

Afirmar la vida no es asumirla. Según Deleuze la filosofía de Nietzsche lleva implícita una fuerte crítica contra cualquier concepción de la afirmación que conciba el ser como verdadero o como real, como noúmeno o como fenómeno y, por lo tanto, contra cualquier forma que conciba esta función como desarrollo, exposición, desvelamiento, revelación, realización, toma de conciencia o reconocimiento.

Desde el punto de vista de la afirmación el ser, lo verdadero y lo real no son sino cargas muy pesadas que hacen de la vida algo insoportable por intransportable.

«1º L'être, le vrai, le réel sont des avatars du nihilisme. Manières de mutiler la vie, de la nier, de la rendre réactive en la soumettant au travail du négatif, *en la chargeant des fardeaux les plus lourds*. Nietzsche ne croit pas plus à l'autosuffisance du réel qu'à celle du vrai : il les pense comme les manifestations d'une volonté, volonté de déprécier la vie, volonté d'opposer la vie à la vie [...].» (NPH, 211)

Asimismo, desde el punto de vista de la afirmación, no todo decir “sí” se embebe de afirmación sino que puede ser la expresión de una inmersión en la más pura negación.

«2º L'affirmation conçue comme assumption, comme affirmation de ce qui est, comme véracité du vrai ou positivité du réel, est une fausse affirmation. C'est le oui de l'âne. L'âne ne sait pas dire non, mais parce qu'il dit oui à tout ce qui est non. L'âne ou le chameau sont le contraire du lion ; dans le lion, la négation devenait puissance d'affirmer, mais chez eux l'affirmation reste au service du négatif, simple puissance de nier [...].» (NPH, 211)

---

<sup>82</sup> Para la interpretación política del aserto deleuziano “inventar nuevas posibilidades de vida” cf. Zourabichvili “Deleuze et le possible (de l'involuntarisme en politique)” en Alliez (1998: 335-357) y en especial las pp. 337-341.

<sup>83</sup> En N, 15-23 Deleuze, comentando a Nietzsche, es tajante en su ataque contra el filósofo que no critica los valores establecidos (no evalúa su origen), se ve poseído por el impulso metafísico (estimulado por las fuerzas del estado y el trabajo) y por tanto valora la vida según su aptitud para soportar pesos y cargar con fardos. Ante él se alza el filósofo creador : «Créer, c'est alléger, c'est décharger la vie, inventer de nouvelles possibilités de vie. Le créateur est législateur — danseur.» (N, 20).

Por último, hay afirmaciones que persiguen el mantenimiento de los tipos actuales de vida, eso sí, tipos agotados y, en cierta medida, agotadores, siendo el más destacado de todos ellos el tipo “hombre”.

«3<sup>o</sup> Cette fausse conception de l'affirmation est encore une façon de *conserver* l'homme. Tant que l'être est à charge, l'homme réactif est là pour porter. Où l'être s'affirmera-t-il mieux que dans le désert ? Et où l'homme se conservera-t-il mieux ? “Le dernier homme vit le plus longtemps”. Sous le soleil de l'être, il perd jusqu'au goût de mourir, s'enfonçant dans le désert pour y rêver longtemps d'une extinction passive. □ Toute la philosophie de Nietzsche s'oppose aux postulats de l'être, de l'homme et de l'assomption.» (NPH, 211)

Pero, a pesar de la indicación de la existencia de una “posibilidad” de afirmar la vida, todo indica que las fuerzas de la pesadez, la asunción y la conservación siguen triunfando sobre las de la ligereza, la afirmación y la renovación<sup>84</sup>. ¿No será que el hombre es esencialmente reactivo, que el tipo “hombre” es el producto más aquilatado del devenir-reactivo?

«Ce qui constitue l'homme et son monde n'est pas seulement un type particulier des forces, mais un devenir des forces en général. Non pas les forces réactives en particulier, mais le devenir-réactif de toutes les forces.» (NPH, 192)

Parece pues, ni más ni menos, que la actividad del hombre como género, como tipo, es devenir-reactivo. Lo cual nos lleva a pensar que *sólo* serían viables para un devenir-activo unas condiciones tales que cambiaran su naturaleza *genérica*. Sería preciso *danzar*, actividad que ya sobrepasa toda capacidad humana para convertirse en algo sobrehumano.

«Un autre devenir, une autre sensibilité : le surhomme.» (NPH, 74)

El superhombre es la máxima expresión del devenir-activo de las fuerzas. Según Deleuze, “superhombre” es sinónimo de un tipo o complejo novedoso de fuerzas en el sentir, el pensar y el evaluar.

---

<sup>84</sup> Paradigma *filosófico* de la naturaleza triunfante de las fuerzas reactivas es la *dialéctica* caracterizada por el primado de la negación sobre la afirmación y el protagonismo de la negación como motor (NPH, 206), la conversión de la afirmación en el resultado de dos negaciones (NPH, 206-207) y la sustitución de la afirmación de la diferencia por la negación de lo que difiere (NPH, 224). La dialéctica como pensamiento del hombre teórico que reacciona judicialmente contra la vida, pensamiento del sacerdote que predica el trabajo de lo negativo contra la vida y pensamiento del esclavo que expresa el devenir-reactivo de la vida misma y del universo (NPH, 224-225), se puede resumir en lo siguiente: «La dialectique comme idéologie du ressentiment.» (NPH, 139).



«Le surhomme se définit par *une nouvelle manière de sentir* : un autre sujet que l'homme, un autre type que le type humain. *Une nouvelle manière de penser*, d'autres prédicats que le divin ; car le divin est encore une manière de conserver l'homme, et de conserver l'essentiel de Dieu, Dieu comme attribut. *Une nouvelle manière d'évaluer* : non pas un changement de valeurs, non pas une permutation abstraite ou un renversement dialectique, mais un changement et un renversement dans l'élément dont dérive la valeur des valeurs, une "transvaluation".» (NPH, 188)

La transvaloración apunta a múltiples significados de los que aquí no nos podemos ocupar<sup>85</sup> pero aquellos que nos parecen fundamentales para nuestra exposición son precisamente los que anidan en la propia noción de transvaloración: la evaluación y la novedad que implica ese evaluar.

Como decíamos más arriba, el mundo no se explica por las categorías de verdadero, real o "ser" sino por la de lo *vivo*. El mundo vivo es voluntad de potencia, *voluntad de lo falso que se efectúa bajo potencias diversas*. Efectuar la voluntad de lo falso bajo una potencia cualquiera, la voluntad de potencia bajo una cualidad cualquiera, es siempre evaluar.

«Vivre est évaluer. Il n'y a pas de vérité du monde pensée ni de réalité du monde sensible, tout est évaluation, même et surtout le sensible et le réel. [...]. L'être, le vrai, le réel ne valent eux-mêmes que comme évaluations, c'est-à-dire comme mensonges.» (NPH, 211-212)

Lo que entonces reina es la negación en tanto que cualidad de la voluntad de potencia que, oponiendo la vida a la vida, la niega en su conjunto y la hace triunfar como reactiva. Al contrario, la otra cualidad de la voluntad de potencia es una potencia bajo la que el querer es adecuado a la vida, una potencia más alta de lo falso, una cualidad bajo la que se afirma toda la vida y su particularidad se convierte en activa. La afirmación sólo puede entenderse entonces como *creación evaluativa*, revelándose como afirmación suprema la afirmación que se afirma a sí misma. Una tarea realmente sobrehumana, exclusiva del superhombre.

«Affirmer, c'est encore évaluer, mais évaluer du point de vue d'une volonté qui jouit de sa propre différence dans la vie, au lieu de souffrir les douleurs de l'opposition qu'elle inspire elle-même à cette vie. *Affirmer n'est pas prendre en charge, assumer ce qui est, mais délivrer, décharger ce qui vit*. Affirmer, c'est alléger : non pas charger la vie sous le poids des valeurs supérieures, mais *créer* des valeurs nouvelles qui soient celles de la vie, qui

---

<sup>85</sup> Son al menos seis: 1º) *cambio* en la cualidad de la voluntad de potencia; 2º) *paso* de la *ratio cognoscendi* a la *ratio essendi* en la voluntad de potencia; 3º) *conversión* del elemento de la voluntad de potencia; 4º) *reino* de la afirmación en la voluntad de potencia; 5º) *crítica* de los valores conocidos; 6º) *inversión* de la relación de las fuerzas. Cf. NPH, 201-207.

fassent de la vie la légère et l'active. Il n'y a création à proprement parler que dans la mesure où, loin de séparer la vie de ce qu'elle peut, nous nous servons de l'excédent pour inventer de nouvelles formes de vie. [...]. *Mais affirmer dans toute sa puissance, affirmer l'affirmation elle-même, voilà ce qui dépasse les forces de l'homme.*» (NPH, 212)

Pero vayamos por partes. Citando a Nietzsche, en concreto su *Zarathustra*, Deleuze apunta que la tarea de creación de valores es grande hasta para el león. Lo que sin embargo sí es viable para la potencia del león es prepararse, habilitarse, hacerse libre para creaciones nuevas. El sentido de la afirmación sólo puede entenderse si tenemos en cuenta tres puntos fundamentales de la filosofía de Nietzsche:

«[...] non pas le vrai, ni le réel, mais l'évaluation ; non pas l'affirmation comme assomption, mais comme création ; non pas l'homme, mais le surhomme comme nouvelle forme de vie.» (NPH, 213)

Si Nietzsche subraya en este punto la importancia del arte es porque el arte es quien realiza plenamente este programa: la potencia más alta de lo falso, la afirmación dionisiaca o el genio de lo sobrehumano. Con respecto al concepto de arte nietzscheano Deleuze sostiene que se basa en dos principios: el arte como estimulante de la voluntad de potencia y el arte como potencia de lo falso<sup>86</sup>.

Con respecto al primer principio, para Nietzsche el arte es lo contrario de una operación desinteresada, no cura, sublima, elimina el deseo, el instinto o la voluntad sino que, más bien, excita el querer y estimula la voluntad de potencia. Con ello Nietzsche quiere denunciar las concepciones reactivas del arte: Aristóteles y la tragedia como purgación médica o sublimación moral, Kant y lo bello como contemplación desinteresada, Schopenhauer y el arte como bálsamo sexual. Nietzsche reclama una estética de la creación.

Con respecto al segundo principio Nietzsche quiere dejar claro que la esencia del arte es esa potencia de lo falso que hace de la voluntad de engañar un ideal superior. Lo que en la vida es activo sólo puede ser realizado en relación con una afirmación más profunda.

«L'activité de la vie est comme une puissance du faux, duper, dissimuler, éblouir, séduire. Mais pour être effectuée, cette puissance du faux doit être sélectionnée, redoublée ou répétée, donc élevée à une plus haute puissance. La puissance du faux doit être portée jusqu'à une *volonté* de tromper, volonté de artiste seule capable de rivaliser avec l'idéal ascétique et de s'opposer à cet idéal avec succès.» (NPH, 117)

---

<sup>86</sup> Cf. NPH, 116-117.

Precisamente el arte inventa mentiras que elevan lo falso a esta mayor potencia afirmativa, hace de la voluntad de engañar algo que se afirma en la potencia de lo falso. Para el artista “apariencia” ya no significa la negación de lo real en este mundo sino esta selección, esta corrección, esta duplicación, esta afirmación. Así, es posible que la “verdad” adquiriera una nueva significación, una significación “poiética”.

«Vérité est apparence. Vérité signifie effectuation de la puissance, élévation à la plus haute puissance. Chez Nietzsche, nous les artistes = nous les chercheurs de connaissance ou de vérité = nous les inventeurs de nouvelles possibilités de vie.» (NPH, 117)

Afirmar, queda claro tras estas citas, es crear, no transportar, ni soportar, ni asumir. Pensar no es tomar en serio, ni asumir pesos, imagen del pensamiento que, por cierto, es la que se forma el asno de *Zaratustra*<sup>87</sup>. Pero ¡cuidado! aunque la afirmación y la negación son cualidades de la voluntad de potencia, no poseen una relación unívoca. La negación *se opone* a la afirmación pero la afirmación *difiere* de la negación. No se puede pensar la afirmación como “oponiéndose” por su cuenta a la negación: *sería incluir en ella lo negativo*. La oposición no es tan sólo la relación de la negación con la afirmación sino la esencia de lo negativo en tanto que tal. La diferencia, por su parte, es la esencia de lo afirmativo en tanto que tal.

«L’affirmation est jouissance et jeu de sa propre différence, comme la négation, douleur et travail de l’opposition qui lui est propre. Mais quel est ce jeu de la différence dans l’affirmation ?» (NPH, 216)

Si queremos dilucidar el fondo profundo e intrincado del devenir-activo de las fuerzas es clave penetrar en la relación que traza Deleuze entre la diferencia y la afirmación<sup>88</sup>. Veámoslo en un cuadro explicativo que puede servir de guía a la exposición subsiguiente.

---

<sup>87</sup> Cf. NPH, 213.

<sup>88</sup> Sobre la relaciones entre la diferencia, la afirmación y la *vuelta* de la afirmación en la lectura deleuziana de Nietzsche, se pueden consultar las páginas de Gabilondo (2001: 139-144).

	<i>LAS TRES PIEZAS DEL JUEGO DE LA DIFERENCIA</i>			
	<i>LO MÚLTIPLE</i>	<i>EL DEVENIR</i>	<i>EL AZAR</i>	
<i>1ª AFIRMACIÓN</i>	Se afirma lo múltiple como diferencia de lo uno y lo otro.	Se afirma el devenir como diferencia con uno mismo.	Se afirma el azar como diferencia “entre todos” o distributiva.	Lo propio de la afirmación es volver.
<i>2ª AFIRMACIÓN</i>	Se afirma que lo múltiple es lo uno.	Se afirma que el devenir es el ser.	Se afirma que el azar es la necesidad.	
	Lo propio de la diferencia es reproducirse.			

La afirmación opera con las tres piezas del juego de la diferencia: lo múltiple, el devenir y el azar. El punto clave está en el *paso* de la primera a la segunda afirmación<sup>89</sup>. La segunda afirmación posee tres rasgos: 1º) toma como objeto de su afirmación a la primera afirmación; 2º) es una afirmación que eleva la primera afirmación a su más alta potencia; 3º) es la propia afirmación afirmada (no viene del “cielo”, es como una especie de “re-flexión” de la primera afirmación). En esta afirmación *potenciada* lo Uno pierde su sentido y se dice de lo múltiple en cuanto múltiple (fragmentos), el ser pierde su significado y se dice del devenir en cuanto devenir (o devenir-activo) y la necesidad pierde su noción habitual y se dice del azar en cuanto azar (juego). Ya no hay *oposición* entre múltiple y uno, devenir y ser, azar y necesidad sino que los segundos (lo Uno, el ser y la necesidad) no son sino el efecto de una *vuelta* sobre los primeros (lo múltiple, el devenir y el azar). En esta *vuelta* está el quid y el quicio de la afirmación.

«Revenir est l'être du devenir, l'un du multiple, la nécessité du hasard : l'être de la différence en tant que telle, ou l'éternel retour.» (NPH, 217)

Esta vuelta es el secreto mejor guardado de tan manifiesto que está: es el eterno retorno.

«L'affirmation première est Dionysos, le devenir. L'affirmation seconde est Ariane, le miroir, la fiancée, la réflexion. Mais la seconde puissance de l'affirmation est l'éternel retour ou l'être du devenir. C'est la volonté de puissance comme élément différentiel qui produit et développe la différence

<sup>89</sup> Sobre este paso cf. el epígrafe titulado “La double affirmation : Ariane” en NPH, 213-217.

dans l'affirmation, qui réfléchit la différence dans l'affirmation de l'affirmation, qui la fait revenir dans l'affirmation elle-même affirmée. Dionysos développé, réfléchi, élevé à la plus haute puissance : tels sont les aspects du vouloir dionysiaque qui sert de principe à l'éternel retour.» (NPH, 217)

La lección del volver, del eterno retorno, es que no hay retorno de lo negativo. El eterno retorno significa que el ser es selección. Sólo retorna lo que afirma o lo que es afirmado. El eterno retorno es la reproducción del devenir pero la reproducción del devenir es la reproducción de un devenir-activo: el superhombre, hijo de Dionisos y Ariadna. En el eterno retorno el ser se dice del devenir pero el ser del devenir se dice únicamente del devenir-activo. Por tanto ¿cuál es la enseñanza final de Nietzsche, su enseñanza especulativa para Deleuze? Pues la primacía ontológica de *la afirmación desdoblada o "revuelta"*.

«L'enseignement spéculatif de Nietzsche est le suivant : le devenir, le multiple, le hasard ne contiennent aucune négation ; la différence est l'affirmation pure ; revenir est l'être de la différence excluant tout le négatif.» (NPH, 217-218)

Según Deleuze esta lección especulativa sería incomprensible sin la enseñanza práctica que la impregna e inspira: el primado ontológico de *la alegría que vuelve*.

«Que la différence est heureuse ; que le multiple, le devenir, le hasard son suffisants, par eux-mêmes objets de joie ; que seule la joie revient : tel est l'enseignement pratique de Nietzsche. Le multiple, le devenir, le hasard sont la joie proprement philosophique où l'un se réjouit de lui-même, et aussi l'être et la nécessité. Jamais depuis Lucrèce (exception faite pour Spinoza) l'on n'avait poussé si loin l'entreprise critique qui caractérise la philosophie.» (NPH, 218)

Según Deleuze, Nietzsche quiere hacer la verdadera crítica, ni kantiana ni hegeliana, una crítica con un auténtico método dramático, tipológico y diferencial que aporte auténticos resultados prácticos para el devenir-activo del hombre y la constitución de un pensamiento alegre<sup>90</sup>. Una crítica que Deleuze completará haciéndola fértil al cruzarla con filósofos como Bergson y Spinoza.

---

<sup>90</sup> En el Prefacio a la edición norteamericana de NPH entiende esta crítica dramática, tipológica y diferencial, de carácter activo y matiz alegre, como creación jugadora: «Que penser soit créer, c'est la plus grande leçon de Nietzsche. Penser, émettre un coup de dés... : c'est déjà le sens de l'Eternel Retour.» (DRF, 193).

## 2.2. BERGSON Y LA INTUICIÓN

La atención prestada a Bergson, a pesar de la fama que tenía en un país en el que se lo había apropiado la metafísica espiritualista y el conservadurismo filosófico, no deja de resultar llamativa y sorprendente. Nosotros recurriremos en nuestra exposición al análisis del texto titulado *Le Bergsonisme*<sup>91</sup> (B) centrándonos en el hilo de lectura que une el método, el inconsciente y la afectividad bergsoniana.

### 2.2.1. Características y reglas del método

A todas luces, para Deleuze, el método intuitivo de Bergson es decisivo a la hora de diseñar el auténtico proceder de la filosofía y, por ende, el propio proceder de Deleuze<sup>92</sup>.

«L'intuition est la méthode du bergsonisme. L'intuition n'est pas un sentiment ni une inspiration, une sympathie confuse, mais une méthode élaborée, et même une des méthodes les plus élaborées de la philosophie. Elle a ses règles strictes, qui constituent ce que Bergson appelle "la précision" en philosophie. [...]. Le fait est que Bergson comptait sur la méthode d'intuition pour établir la philosophie comme discipline absolument "précise", aussi précise dans son domaine que la science dans le sien, aussi prolongeable et transmissible que la science elle-même.» (B, 1-2)

La dificultad comienza en el momento de considerar la intuición bergsoniana como un método, esto es, como un camino plagado de mediaciones, cuando la definición cabal de la intuición no supone ningún tipo de mediaciones y designa un conocimiento inmediato, es decir, dirigido a la aprehensión directa de los "datos" o

---

<sup>91</sup> B data de 1966 pero ya con anterioridad se había ocupado del pensamiento de Bergson en dos textos publicados en 1956: el primero titulado "Bergson, 1859-1941" editado por Merleau-Ponty en *Les philosophes célèbres*, Editions d'Art Lucien Mazenod, Paris (recogido ahora en ID, 28-42) y el segundo "La conception de la différence chez Bergson" en *Les Etudes bergsoniennes*, Vol. IV, (ahora en ID, 43-72). En 1957 Deleuze editará una selección de textos de Bergson bajo el título *Mémoire et vie*, PUF, Paris. También es interesante reseñar la publicación en 1991 de un texto titulado por el editor francés como "Postface pour l'édition américaine : un retour à Bergson" (recogido en DRF, 313-315), texto-postfacio a la edición norteamericana de B. En el momento actual el asunto del bergsonismo de Deleuze está adquiriendo dos direcciones de estudio. La primera es la "histórico-filológica" llevada cabo en los trabajos de Bianco ("L'inhumanité de la différence. Aux sources de l'élan bergsonien de Deleuze" en *Concepts [Hors série Gilles Deleuze 2]*, 2003, pp. 48-73, y "Trous et mouvement : sur le dandysme deleuzien. Les cours en Sorbonne 1957-1960" en *Concepts*, n° 8, 2004, pp. 84-99) y Sauvagnargues ("Deleuze avec Bergson. Le cours de 1960 sur *L'évolution créatrice*" en *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, 2004, pp. 151-165) en los que se pone de relieve el profundo estudio de los textos bergsonianos durante las décadas del 50 y el 60. La segunda, que podría denominarse "filosófica", es la seguida por Alliez por el cual adscribe a Deleuze a una filosofía de lo virtual de origen, procedimiento e inspiración bergsoniana, cf. sobre todo Alliez (1998b).

<sup>92</sup> Alliez en "Sur la philosophie de Gilles Deleuze : une entrée en matière" en *Rue Descartes: «Gilles Deleuze – Immanence et vie»*, 1998, p. 49, también insiste en la importancia del método intuitivo como matriz del método deleuziano.

gobernado por la ausencia de inferencias de cualquier clase. Según Deleuze, Bergson presenta la intuición como un acto simple, simplicidad que, sin embargo, no excluye una multiplicidad cualitativa y virtual, unas direcciones diversas en las que se actualiza<sup>93</sup>. Existen tres tipos de actos que van a determinar las reglas del método: el planteamiento y creación de problemas, el descubrimiento de las verdaderas diferencias de naturaleza y la aprehensión del tiempo real. En palabras de Deleuze:

«C'est une méthode essentiellement *problématisante* (critique des faux problèmes et invention des vrais), *différenciante* (découpages et recoupements), *temporalisante* (penser en termes de durée).» (B, 28)

Es en el paso de un sentido a otro del método como, según Deleuze, podremos encontrar la dirección fundamental de la intuición como acto vivido<sup>94</sup>.

### **2.2.1.1. Método problematizante**

Como método problematizante, Deleuze señala una primera regla para el método de la intuición bergsoniana.

«PREMIÈRE RÈGLE : *Porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes, dénoncer les faux problèmes, réconcilier vérité et création au niveau des problèmes.*» (B, 3)

Según Deleuze que lo verdadero y lo falso se refieran únicamente a las soluciones no es sino un prejuicio social, infantil y escolar. Social porque la sociedad, y el lenguaje que transmite las consignas, nos dan los problemas ya planteados y nos imponen su resolución dejándonos tan sólo un pequeño margen de libertad. Infantil y escolar porque es la figura del maestro quien proporciona el problema y atribuye al alumno la única función de resolverlo. Es por este prejuicio que nos hemos mantenido en una especie de esclavitud, casi la peor de las esclavitudes porque se nos hurta, con nuestra complaciente complicidad y, remedando el título clásico, con nuestra *servidumbre voluntaria*, el ejercicio de una capacidad sobre la que Deleuze no dejará de pensar y repensar a lo largo de todos sus escritos, tematizándola

---

<sup>93</sup> Cf. B, 2-3. En “La conception de la différence chez Bergson” ya apuntaba esta combinación de simplicidad esencial y multiplicidad (o pluralismo) direccional de esfuerzos y direcciones de la intuición, cf. ID, 45.

<sup>94</sup> Cf. B, 3. En “Bergson, 1859-1941”, aunque no lo sistematiza de una manera tan exhaustiva como en B, ya se exponen cuatro características del método intuitivo: 1ª) presenta algo que se da en persona en lugar de ser inferido o concluido a partir de otra cosa (ID, 29); 2ª) es un retorno a lo inmediato (ID, 30); 3ª) persigue la diferencia (o las articulaciones de lo real) (ID, 34); 4ª) es un método que no sólo divide (*découpe*) sino que, al final del proceso, reúne y vuelve a hacer coincidir (*recoupe*) las líneas des-articuladas (ID, 37).

“teórica” y sistemáticamente en *DR* y *LDS*, y poniéndola en “práctica” en *MP*: la capacidad de crear problemas.

«La vraie liberté est dans un pouvoir de décision, de constitution des problèmes eux-mêmes : ce pouvoir, “semi-divin”, implique aussi bien l’évanouissement des faux problèmes que le surgissement créateur des vrais.» (B, 4)

Dice Bergson que un problema especulativo es resuelto en cuanto está bien planteado. Plantear un problema no sólo es descubrirlo sino también inventarlo<sup>95</sup>. No se trata de decir que sólo cuentan los problemas sino que lo que cuenta es la solución. Pero el problema tiene la solución que se merece en función de la forma en que se plantea, de las condiciones bajo las que es determinado en cuanto problema, de los medios y los términos de que se dispone para plantearlo.

«En ce sens l’histoire des hommes, tant du point de vue de la théorie que de la pratique, est celle de la constitution des problèmes. C’est là qu’ils font leur propre histoire, et la prise de conscience de cette activité est comme la conquête de la liberté.» (B, 5)

Para Bergson, según señala Deleuze, la categoría de “problema” tiene sus raíces, más allá de la historia, en la vida misma o en el *impulso vital*<sup>96</sup>: la vida se determina esencialmente en el acto de superar unos obstáculos, de plantear y resolver un problema. La propia construcción del organismo vivo es simultáneamente planteamiento del problema y solución. Consecuencia de ello es que la categoría de “problema” tiene, según Bergson, una importancia biológica mucho mayor que la categoría negativa de “necesidad”<sup>97</sup>.

La dificultad surge a la hora de conciliar el poder constituyente del problema con una norma, patrón o medida de lo verdadero. Nuestros procedimientos reflexivos nos habitúan a definir lo verdadero y lo falso con relación a las soluciones, estamos acostumbrados a cierta “facilidad” en la validación de la verdad o falsedad de una respuesta, de una solución, de una posición. Así pues, ¿cómo superar la dificultad que plantea este giro consistente en aplicar lo verdadero y lo falso al planteamiento mismo de los problemas?, ¿cómo vencer las resistencias del hábito reflexivo a aplicar una prueba de verdad a los problemas mismos? Es necesario añadir una regla metódica complementaria.

---

<sup>95</sup> Cf. B, 4-5.

<sup>96</sup> Impulso vital: *élan vital* (B, 5).

<sup>97</sup> Cf. B, 5.



«RÈGLE COMPLÉMENTAIRE : *Les faux problèmes sont de deux sortes, “problèmes inexistants” qui se définissent en ceci que leurs termes eux-mêmes impliquent une confusion du “plus” et du “moins” ; “problèmes mal posés” qui se définissent en cela que leurs termes représentent des mixtes mal analysés.*» (B, 6)

Deleuze distingue dos tipos de problemas: los problemas inexistentes y los problemas mal planteados.

Son problemas inexistentes los problemas del no-ser, el desorden y lo posible<sup>98</sup>. En ellos no hay “menos”, sino “más” que en las ideas de ser, de orden y de realidad. Se llega a ese “más” en virtud de una triple operación: 1º) afirmación de la idea original (ser, orden o realidad), 2º) negación lógica generalizada de esa idea. La tercera operación consiste en la motivación psicológica de la negación operada en “2º”: cuando un ser no responde a lo que esperábamos, cuando encontramos un orden que no responde a nuestras expectativas y cuando confundimos el surgir de una realidad con una sucesión de estados en un sistema cerrado, respectivamente. Pero caemos en el mismo vicio cuando nos preguntamos a la inversa, esto es, “¿por qué algo más bien que nada”, “¿por qué el orden más bien que el desorden?”, o “¿por qué esto más bien que aquello (aquello que era igualmente posible)?”. Tomamos el “más” por el “menos” y hacemos como si el no-ser preexistiera al ser, el desorden al orden, lo posible a lo existente, esto es, como si el ser viniera a llenar un vacío, el orden a organizar un desorden previo y lo real a realizar una posibilidad primigenia.

«L'être, l'ordre ou l'existant sont la vérité même ; mais dans le faux problème, il y a une illusion fondamentale, un “mouvement rétrograde du vrai” par lequel l'être, l'ordre et l'existant sont censés se précéder ou précéder l'acte créateur qui les constitue, en rétrojetant une image d'eux-mêmes dans une possibilité, un désordre, un non-être supposés primordiaux. Ce thème est essentiel dans la philosophie de Bergson : il résume sa critique du négatif, et de toutes les formes de négation comme sources de faux problèmes.» (B, 7)

El segundo tipo de problemas, los problemas mal planteados, pueden ejemplificarse en dos: el problema de la libertad y el de la intensidad<sup>99</sup>. Se llega a ellos merced a una operación diferente a la de los anteriores problemas. Estos dos problemas son mixtos mal analizados en los que arbitrariamente se agrupan cosas que difieren en naturaleza.

«[...] les analyses de Bergson sont célèbres, quand il dénonce l'intensité comme un tel mixte : que l'on confonde la qualité de la sensation avec l'espace musculaire qui lui correspond, ou avec la quantité de la cause physique qui la

---

<sup>98</sup> Cf. B, 6-7 y también ID, 31-32.

<sup>99</sup> Cf. B, 7-8.

produit, la notion d'intensité implique un mélange impur entre déterminations qui diffèrent en nature, si bien que la question "de combien la sensation grandit-elle ?" renvoie toujours à un problème mal posé. De même le problème de la liberté, où l'on confond deux types de "multiplicité", celle de termes juxtaposés dans l'espace et celle d'états qui se fondent dans la durée.» (B, 8)

Volviendo al primer tipo de problemas, en los que se toma el más por el menos, Bergson apunta que también ocurre que se toma el menos por el más. Lo que Bergson denuncia, según Deleuze, es la manía de pensar en términos de más o menos ya que así descuidamos las diferencias de naturaleza entre órdenes, seres o existentes. Así, la idea de "desorden" aparece cuando en lugar de ver que hay dos o varios órdenes irreductibles, como por ejemplo la vida y el mecanismo (estando uno presente cuando el otro no lo está), únicamente retenemos una idea general de orden, contentándonos con oponerla al desorden y con pensarla en correlación con la idea de desorden. Respecto a la idea de "no-ser" ésta aparece cuando, en lugar de captar las realidades diferentes que se van dando paso unas a otras indefinidamente, las fundimos en la homogeneidad de un Ser en general que no tiene más remedio que oponerse a la nada, relacionarse con la nada, vincularse con la nada. Por último, la idea de "posible" surge cuando, en lugar de tomar cada existente en su novedad radical y absoluta, relacionamos el conjunto de la existencia con un elemento preformado a partir del cual todo aparece por simple "realización".

Así pues, si pensar en términos de más o menos implica un descuido, un abandono, un desprecio de las diferencias de naturaleza entre esferas, individuos o dimensiones, debemos concluir que el primer tipo de problemas (los problemas inexistentes) descansa sobre el segundo tipo de problemas (los problemas mal planteados). Este "descuido" afecta tanto a la filosofía como a la ciencia.

«Et peut-être est-ce le tort plus général de la pensée, le tort commun de la science et de la métaphysique, de tout concevoir en termes de plus et de moins, et de ne voir que des différences de degré, ou des différences d'intensité, là où plus profondément il y a des différences de nature.» (B, 9-10)

Pero es importante observar que no luchamos contra meros errores, no nos enfrentamos a conceptos equivocados o juicios falsos, no somos presa de errores o equivocaciones contra los que la claridad del pensamiento, el razonamiento lúcido y la sensatez en el juicio puedan presentarse como nuestros valedores, sino que la *presa* es de otro tipo: una especie de tormento del pensamiento.

«Nous sommes donc en proie à une illusion fondamentale, correspondant aux deux aspects du faux problème. La notion même de faux problème implique en effet que nous n'avons pas à lutter contre des simples erreurs (fausses solutions), mais contre quelque chose de plus profond : illusion qui nous entraîne, ou dans laquelle nous baignons, inséparable de notre condition. Mirage, comme dit Bergson à propos de la rétrojection du possible. Bergson emprunte une idée de Kant, quitte à la transformer tout à fait [...].» (B, 10)

Es merced a una ilusión, parece que de carácter arrollador (tanto por su condición de fuerza irresistible como por su naturaleza acuosa), por lo que tendemos a pensar en términos de más y menos, es decir, a ver diferencias de grado donde hay diferencias de naturaleza. “Tendemos”, esto es, estamos inevitablemente presos en un curso de pensamiento, instalados de por vida en un cauce gracias al que todos los pensamientos salen encauzados pero también atormentados por un espejismo de imposible elusión salvo al precio de la angustia de negarse a ver lo que estamos viendo, aunque seamos conscientes de que es una ilusión engañosa. ¿Será esta una condición sin la cual no es posible pensar? Parece que sí.

«L'illusion est fondée au plus profond de l'intelligence, elle n'est pas à proprement parler dissipée ni dissipable, mais peut seulement être *refoulée*.» (B, 10)

Apunta Deleuze que contra esta tendencia intelectual sólo podemos reaccionar suscitando y animando *en* la inteligencia misma, dentro del corazón de la misma inteligencia, otra tendencia, la crítica. Pero ¿de dónde ha de proceder esta segunda tendencia? Pues de la intuición.

«Seule l'intuition peut la susciter et l'animer, parce qu'elle retrouve les différences de nature sous les différences de degré, et communique à l'intelligence les critères qui permettent de distinguer les vrais problèmes et les faux. Bergson montre bien que l'intelligence est la faculté qui pose les problèmes en général (l'instinct serait plutôt une faculté de trouver des solutions). Mais seule l'intuition décide du vrai et du faux dans les problèmes posés, quitte à pousser l'intelligence à se retourner contre elle-même.» (B, 10-11)

Sólo la intuición es el motor suficientemente potente que puede hacer volverse a la inteligencia sobre sí misma. Sólo en este revolve de la inteligencia parece que podemos encontrar el movimiento adecuado al *rechazo o represión* de ilusión. El rechazo de la ilusión se configura, pues, no como una negación sino como una *revuelta*<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Cf. B, 11 y también ID, 30 donde esta revuelta se nombra con el término “retour”.

### 2.2.1.2. Método diferenciante

Deleuze retrata la segunda regla del método de la siguiente forma:

«DEUXIÈME RÈGLE : *Lutter contre l'illusion, retrouver les vrais différences de nature ou les articulations du réel.*» (B, 11)

Toda la ristra de dualismos presentes en la obra de Bergson (duración-espacio, cualidad-cantidad, heterogéneo-homogéneo, continuo-discontinuo, las dos multiplicidades, memoria-materia, recuerdo-percepción, contracción-distensión, instinto-inteligencia, las dos fuentes de la religión y la moral, etc.) tienen un sentido claro para Deleuze: se trata de los resultados de dividir un mixto siguiendo sus articulaciones naturales, es decir, de descomponerlo en elementos que difieren en naturaleza. El método bergsoniano de la intuición es un método de división inspirado en la división platónica<sup>101</sup>. Así, por ejemplo, tenemos la tendencia natural a mezclar duración (tiempo) y extensión (espacio), y a partir de esa mezcla nos hacemos una representación del tiempo empapada de espacio. También solemos mezclar recuerdo (memoria) y percepción (materia) haciendo indistinguibles aquello que corresponde a cada cual.

«Bref, nous mesurons les mélanges avec une unité elle-même impure et déjà mélangée. Nous avons perdu la raison des mixtes. L'obsession du *pur* chez Bergson revient à cette restauration des différences de nature. Seul ce qui diffère en nature peut être dit pur, mais seules des *tendances* diffèrent en nature.» (B, 12)

Por tanto el objetivo bergsoniano es dividir el mixto según tendencias cualitativas y cualificadas, es decir, según su forma de combinar la duración y la extensión definidas como movimientos, como direcciones de movimientos<sup>102</sup>. De esta manera el método bergsoniano se aproxima a lo que podemos nombrar en filosofía, desde las investigaciones kantianas, como “análisis trascendental”. Pero, como no podría ser de otra forma ya desde la crítica a Kant efectuada en *NPH*, este análisis trascendental tiene un rasgo que lo hace peculiar, es decir, privativo del pensar deleuziano.

---

<sup>101</sup> Cf. B, 11 e ID, 57-58.

<sup>102</sup> En “La conception de la différence chez Bergson” ya subrayaba la radical importancia del concepto de *tendance* frente a la diferencia entre las meras cosas (diferencias genéricas o específicas), diferencia entre los estados de cosas o diferencia de caracteres (cf. ID, 46 y ss.) llegando incluso a afirmar que la tendencia es el *soporte* de la diferencia: «[...] la tendance est première non seulement par rapport à son produit, mais par rapport aux causes de celui-ci dans le temps, les causes étant toujours obtenues rétroactivement à partir du produit lui-même : une chose en elle-même et dans sa vraie nature est l'expression d'une tendance avant d'être l'effet d'une cause. [...]. C'est la tendance qui est sujet. Un être n'est pas le sujet, mais l'expression de la tendance en tant qu'elle est contrariée par une autre tendance.» (ID, 47-48).

«L'intuition comme méthode de division n'est pas sans ressemblance encore avec une analyse transcendante : si le mixte représente le fait, il faut le diviser en tendances ou en pures presences qui n'existent qu'en *droit*. On dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience (mais celles-ci ne sont pas, à la manière kantienne, les conditions de toute expérience possible, ce sont les conditions de l'expérience réelle).» (B, 12-13)

Encontramos, esta vez en Bergson, el interés de Deleuze por hallar las claves de la trama de condiciones de la experiencia real<sup>103</sup>. En el caso de Nietzsche la exploración estaba dirigida a descubrir las virtualidades del concepto de voluntad de potencia. Veamos cómo procede con el concepto bergsoniano de intuición.

Trascendentalidad, presencia pura, tendencia, derecho y condiciones de la experiencia real constituyen los términos de la descripción intuitiva de una dimensión de lo real de suyo olvidada merced a esa ilusión natural que nos tiene instalados en lo empírico, la representación, lo fáctico y lo condicionado.

«Tel est le leitmotiv bergsonien : on n'a vu que des différences de degré là où il y avait des différences de nature.» (B, 13)

Bergson reprocha a la metafísica el percibir diferencias de grado entre un tiempo espacializado y la eternidad entendida como primera (el tiempo habría que comprenderlo como degradación, distensión, disminución, caída o mengua de ser), y a la ciencia el recurrir al mecanicismo que, situando a los seres en un tiempo espacializado, explica sus variaciones por su grado, posición, dimensión y proporción. Mecanicismo que pretende ser explicación suficiente del fenómeno de la vida y que, en el caso de otro mecanicismo como es el evolucionismo, se limita a señalar que el paso de una organización viva a otra distinta se puede traducir como un tránsito mediante intermediarios, transiciones o variaciones de grado. Es justamente en esta ignorancia de las verdaderas diferencias de naturaleza donde se encuentra el origen de los falsos problemas y las ilusiones que nos dominan<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Cf. también B, 17 y 19. En “La conception de la différence chez Bergson” Deleuze declara que el objetivo de la filosofía es llegar a las diferencias internas que habitan en cada cosa a través del seguimiento de las diferencias de naturaleza. Si no fuera así, la filosofía sería una mera crítica negativa, general y exterior sobre el mundo. Deleuze se adscribe, citando al propio Bergson, a un modelo del filosofar: «[...] Bergson propose l'idéal de la philosophie : tailler “pour l'objet un concept approprié à l'objet seul, concept dont on peut à peine dire que ce soit encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose”. Cette unité de la chose et du concept est la différence interne, à laquelle on s'élève par les différences de nature.» (ID, 44-45). Tener en cuenta este extremo es indispensable para comprender, primero, los intentos de DR de descifrar las condiciones de la experiencia *real* y, segundo, para entender que la proliferación conceptual de MP persigue la determinación de los conceptos filosóficos adecuados a la producción de novedades de y en lo real.

<sup>104</sup> Cf. B, 13-14. En “Bergson, 1859-1941” Deleuze plantea en términos de *restauración y recobro* la misión del método intuitivo, y por tanto de la filosofía, en confrontación con los métodos científicos.

Así, por tomar un ejemplo entre otros, a la hora de analizar la representación en general y con el objetivo de disolver los falsos problemas que genera su estudio, Bergson descubre dos direcciones que difieren en naturaleza, dos presencias puras que no se dejan representar, dos condiciones de la experiencia: la de la percepción que nos introduce *de golpe* en la materia y la de la memoria que nos introduce *de golpe* en el espíritu<sup>105</sup>. Es la mezcla de ambas líneas la que configura nuestra representación, la experiencia mixta que nos es dada y de la que (y en la que) vivimos<sup>106</sup>.

En primer lugar, en virtud de la separación cerebral, un ser sólo puede retener de un objeto material y de las acciones que emanan de él lo que le interesa. Tanto es así que la percepción no es el objeto “más” algo, sino el objeto “menos” algo, es decir, menos todo aquello que no es de nuestro interés. Esto quiere decir que el objeto se confunde con una percepción pura virtual, al mismo tiempo que nuestra percepción real se confunde con el objeto, del que aporta sólo lo que nos interesa. De ahí que Bergson sostenga que:

«[...] nous percevons les choses là où elles sont, la perception nous met *d'emblée* dans la matière, est impersonnelle et coïncide avec l'objet perçu.»  
(B, 15) [*La cursiva es nuestra*]

Siguiendo esta línea, el método bergsoniano consiste en buscar en primer lugar los términos entre los que no podía haber diferencia de naturaleza. No puede haber diferencia de naturaleza, sino sólo diferencia de grado entre la facultad del cerebro y la función de la médula, entre la percepción de la materia y la materia misma.

En segundo lugar, habría que preguntarse ¿qué es lo que viene a llenar la separación cerebral?, ¿qué es lo que se aprovecha de ella para encarnarse? Pues la afectividad, la memoria-recuerdo y la memoria-contracción.

«La réponse de Bergson sera triple. C'est d'abord l'affectivité, qui suppose précisément que le corps soit autre chose qu'un point mathématique, et lui donne un volume dans l'espace. Ensuite, ce sont les souvenirs de la mémoire, qui relient les instants les uns aux autres et intercalent le passé dans le présent. Enfin, c'est encore la mémoire sous une autre forme, sous forme d'une contraction de la matière qui fait surgir la qualité. (C'est donc la mémoire qui fait que le corps est autre chose qu'instantané, et lui donne une durée dans le temps).» (B, 16)

---

*Restauración y recobro de otra relación con las cosas* y, por tanto, del ejercicio de otro tipo de conocimiento que la ciencia nos hurta y nos priva al no presentarnos jamás la cosa misma, cf. *ID*, 29-30. Y para la crítica bergsoniana de la ciencia y la metafísica cf. *ID*, 34-36.

<sup>105</sup> De golpe: *d'emblée* (B, 16).

<sup>106</sup> Cf. B, 17.

En opinión de Deleuze nos encontramos ahora ante la segunda línea que divide la representación. Si la primera línea se definía por los términos “percepción - objeto - materia”, la segunda línea se define por el escalonamiento de la “afectividad - memoria recuerdo - memoria contracción”. Estas dos líneas difieren en naturaleza y configuran lo que podría denominarse “la articulación real de nuestra experiencia real”. Sólo reconduciendo, *re-volviendo*, la irresistible tendencia intelectual de crear “monstruos epistemológicos” podremos devolver a los problemas su potencia creativa.

Todos nuestros problemas tienen su origen en el hecho de no saber sobrepasar la experiencia hasta las condiciones de la experiencia, hasta la vertebración de lo real, hasta esas diferencias de naturaleza que pululan en los mixtos de nuestra cotidianidad. Sólo la intuición es capaz de dar ese paso que se configurará como “salto”.

«L'intuition nous entraîne à dépasser l'état de l'expérience vers des conditions de l'expérience. Mais ces conditions ne sont pas générales ni abstraites, elles ne sont pas plus larges que le conditionné, ce sont les conditions de l'expérience réelle. Bergson parle “d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*”. Au-dessus du tournant, c'est précisément le point où l'on découvre enfin les différences de nature.» (B, 17-18)

Deleuze señala cómo en la búsqueda bergsoniana de ese punto focal en el que se descubren las diferencias de naturaleza, la intuición trabaja en un movimiento bien de ensanchamiento bien de estrechamiento. Estrechamiento en la medida en que la determinación de cada línea o tendencia implica una especie de contracción o reducción en la que hechos aparentemente diversos se agrupan según su naturaleza y se comprimen según su articulación. Ensanchamiento en la medida en que la intuición hace avanzar cada línea hasta el punto en que sobrepasa nuestra experiencia, una ampliación que nos fuerza a pensar en una percepción pura idéntica a toda materia y una memoria pura idéntica a la totalidad del pasado. En este sentido Bergson compara en múltiples ocasiones las maneras de la filosofía con el procedimiento del cálculo infinitesimal. Cuando la experiencia nos proporciona una pequeña chispa que nos señala una línea de articulación, sólo hay que prolongarla más allá de la experiencia, del mismo modo que hacen los matemáticos cuando, con los elementos infinitamente pequeños que divisan de la curva real, reconstituyen la

forma de la curva misma que en la oscuridad se extiende a sus espaldas<sup>107</sup>. Así, pues doble tarea en la que los umbrales de lo humano entran en crisis.

«[...] Bergson n'est pas de ces philosophes qui assignent à la philosophie une sagesse et un équilibre proprement humains. Nous ouvrir à l'inhumain et au surhumain (des *durées* inférieures ou supérieures à la nôtre...), dépasser la condition humaine, tel est le sens de la philosophie, pour autant que notre condition nous condamne à vivre parmi les mixtes mal analysés, et à être nous-même un mixte mal analysé.» (B, 19)

Deleuze encuentra en Bergson la existencia de un doble sentido de la filosofía: la apertura y el sobrepasamiento. Doble sentido en tanto que doble dirección: un recorrido “arriba-abajo” y “abajo-arriba” (vertical) entre duraciones ajenas a la condición humana y un recorrido “hacia delante” (horizontal) que abre y destruye los límites clásicos de la condición humana. Doble sentido en tanto que doble salto: saltar alto-bajo (o bajo-alto) y saltar hacia delante. Esta apertura y este sobrepasamiento apuntan a un “descondicionamiento” de lo que damos en llamar “hombre”.

Así ¿en qué consiste este sobrepasamiento, esta sobrepasación o “sobresalto”? Deleuze insiste en que no consiste en sobrepasar la experiencia hacia los conceptos ya que éstos, leídos desde la versión kantiana, configuran las condiciones de la experiencia posible en general, mientras que de lo que aquí se trata es de dar con las condiciones de la experiencia real en todos sus ricos, frescos y particulares matices<sup>108</sup>. Sobrepasar y ampliar la experiencia real tiene como finalidad encontrar las articulaciones de las que dependen los matices de la experiencia real. (De modo que, según Deleuze, las condiciones de la experiencia están menos determinadas en los conceptos que en los perceptos puros. Y si estos perceptos se reúnen en un concepto, entonces se trata de un concepto cortado sobre la cosa misma, que sólo le conviene a ella y que, por tanto, no es más holgado que aquello de lo que debe rendir cuenta y razón). Sobrepasar y ampliar la experiencia real significa seguir las líneas de divergencia *más allá del giro* de la experiencia<sup>109</sup>.

Pero el movimiento no termina aquí. Es necesario que después de haber seguido las líneas de divergencia éstas se vuelvan a cortar, pero no en el punto del que habíamos partido, sino en un punto virtual, en una imagen virtual del punto de partida, punto o imagen situada más allá del giro de la experiencia, punto o imagen que además nos aporta la razón suficiente de la cosa, la razón suficiente del mixto, la razón suficiente del punto de partida.

---

<sup>107</sup> Cf. B, 18.

<sup>108</sup> Cf. B, 19-21.

<sup>109</sup> Más allá del giro: *au-delà du tournant*. Para esta importante expresión cf. B, 20.



«Si bien que l'expression "au-dessus du tournant décisif" a deux sens : elle désigne d'abord le moment où les lignes, partant d'un point commun confus donné dans l'expérience, divergent de plus en plus conformément aux vrais différences de nature ; puis elle désigne un autre moment où ces lignes convergent à nouveau, pour nous donner cette fois l'image virtuelle ou la raison distincte du point commun. Tournant et retournement.» (B, 20)

Doble vuelta, por tanto: giro y viraje. Según Deleuze el dualismo es tan sólo un momento que debe desembocar en la reformulación de un monismo. Por esta razón, después de la ampliación viene un estrechamiento, exactamente igual que después de la diferenciación acontece la integración.

«Il y a donc comme deux tournants successifs de l'expérience, en sens inverse : ils constituent ce que Bergson appelle la *précision* en philosophie.» (B, 20)

De ahí que Deleuze señale la necesidad de añadir una regla complementaria a la segunda regla.

«[...] RÈGLE COMPLÉMENTAIRE... : *Le réel n'est seulement ce qui découpe suivant des articulations naturelles ou des différences de nature, il est aussi ce qui se recoupe, suivant des voies convergeant vers un même point idéal ou virtuel.*» (B, 20-21)

Según Deleuze, esta regla<sup>110</sup> tiene por función mostrar cómo un problema que está bien planteado tiende a resolverse por sí mismo, por sus propios medios<sup>111</sup>. Es

---

<sup>110</sup> En "La conception de la différence chez Bergson" que «Le réel, à la fois, c'est qui se découpe et se recoupe.» (ID, 45-46) no se plantea como regla metodológica sino como tesis ontológica. La razón es que en este texto Deleuze plantea que los dos problemas, el metodológico y el ontológico, remiten constantemente el uno al otro (las diferencias de naturaleza remiten a la naturaleza de la diferencia y viceversa), y es patente que en el texto de 1956 se insiste más en los aspectos ontológicos que en los metodológicos.

<sup>111</sup> En B, 21-22 Deleuze ejemplifica esta cuestión haciendo referencia al texto bergsoniano *Matière et Mémoire*. Planteamos bien el problema de la memoria cuando, partiendo del mixto "recuerdo-percepción", lo dividimos en dos direcciones divergentes y dilatadas que corresponden a una verdadera diferencia de naturaleza entre el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia. Pero la solución del problema sólo la obtenemos por estrechamiento cuando aprehendemos el punto original en el que las dos direcciones divergentes convergen de nuevo, el punto preciso en el que el recuerdo se inserta en la percepción, el punto virtual que es como la reflexión y la razón del punto de partida. De este modo el problema del alma y del cuerpo, de la materia y del espíritu, sólo se puede resolver mediante un extremo estrechamiento en el que Bergson muestra cómo la línea de la objetividad y la línea de la subjetividad, la línea de la observación externa y la de la experiencia interna, deben converger al final de sus procesos, hasta el caso de la afasia. Asimismo, Bergson muestra que el problema de la "inmortalidad del alma" tiende a resolverse mediante la convergencia de dos líneas muy diferentes: precisamente la de una experiencia de la memoria y la de una experiencia completamente distinta, la mística. Todavía son más complejos los problemas que se anudan en el punto de convergencia de tres líneas de hechos: este es el caso de la naturaleza de la "conciencia" en el primer capítulo de su libro *L'Energie spirituelle*.

una regla que especifica un método de intersección o coincidencia<sup>112</sup> que se puede calificar de probabilismo: cada línea define una probabilidad cualitativa y no cuantitativa, todas las líneas son cualitativamente distintas.

«Dans leur divergence, dans la désarticulation du réel qu'elles opéraient suivant les différences de nature, elles constituaient déjà un empirisme supérieur, apte à poser les problèmes, et à dépasser l'expérience vers ses conditions concrètes. Dans leur convergence, dans le recoupement du réel auquel elles procèdent, elles définissent maintenant un probabilisme supérieur, apte à résoudre les problèmes, et à rapporter la condition sur le conditionné, si bien que nulle distance ne demeure.» (B, 22)

El doble sentido (significado y dirección) de la filosofía es el recorrido del doble sentido de lo real<sup>113</sup>. Filosofar es re-hacer, practicar una re-vuelta creativa<sup>114</sup>. Esta re-vuelta creativa hay que entenderla, según Deleuze, como el ejercicio mancomunado de un empirismo superior (planteamiento de problemas y acceso a las condiciones de la experiencia real) y un probabilismo también superior (resolución de problemas y relación de la condición y lo condicionado).

### **2.2.1.3. Método temporalizante**

La función temporalizante del método bergsoniano se presenta por medio de una tercera y última regla metodológica:

«TROISIÈME RÈGLE : *Poser les problèmes, et les résoudre, en fonction du temps plutôt que de l'espace.*» (B, 22)

Para Deleuze esta regla proporciona el significado y dirección esenciales de la intuición ya que intuir consiste en pensar en términos de duración. Diríamos, recurriendo a un útil término castellano aunque en desuso, que la dirección fundamental del intuir es pensar en duranza. Intuir es penetrar en ese lado o dimensión de lo real sumergido en la duración. Cuando dividimos algo siguiendo sus

---

<sup>112</sup> Intersección o coincidencia: *recoupement* (B, 22).

<sup>113</sup> Veinticinco años después (en el postfacio a la edición norteamericana de B) Deleuze seguirá insistiendo en la importancia de esta *doble* operación de “découper-recouper” como procedimiento filosófico de planteamiento y “resolución” de problemas, cf. *DRF*, 313.

<sup>114</sup> Esta afirmación puede ilustrarse a partir un fragmento didáctico de Bergson (1999: 156) que Deleuze nunca cita aunque seguro que era conocedor de su potencia expresiva: «El luchador de esgrima que ve avanzar hacia él la punta de su adversario sabe perfectamente que es el movimiento de la punta lo que ha arrastrado a la espada, la espada lo que ha arrastrado consigo al brazo, el brazo lo que estira el cuerpo al alargarse él mismo. No se tira uno a fondo como hay que hacerlo ni se sabe dar un golpe directo hasta el día en que se sienten así las cosas. Ponerlas en orden inverso es reconstruir, y por tanto, filosofar; en todo caso, es explicitar lo que está implícito, en lugar de atenerse a las exigencias de la acción pura, a lo inmediatamente dado y verdaderamente primitivo.».

articulaciones naturales, tenemos, por una parte, el lado-espacio, en el que la cosa únicamente puede diferir en grado de las demás y de sí misma en el modo del aumento o la disminución y, por otra parte, el lado-duración en el que la cosa difiere en naturaleza de todas las demás y de sí misma en el modo de la alteración. Intuir es lanzarse a pensar el lado durativo de la cosa. Así es cómo explica Deleuze el ejemplo del “terrón de azúcar” bergsoniano.

«Soit un morceau de sucre : il a une configuration spatiale, mais sous cet aspect, nous ne saisissons jamais que des différences de degré entre ce sucre et toute autre chose. Mais il a aussi une durée, un rythme de durée, une manière d'être au temps, qui se révèle au moins en partie dans le processus de sa dissolution, et qui montre comment ce sucre diffère en nature non seulement des autres choses, mais d'abord et surtout de lui-même. Cette altération qui ne fait qu'un avec l'essence ou la substance d'une chose, c'est elle que nous saisissons, quand nous la pensons en termes de Durée.» (B, 23)

Al comentar la famosa fórmula bergsoniana que dice “debo esperar a que el azúcar se disuelva”, Deleuze apunta que ésta tiene un sentido más amplio que el que le da el contexto en el que aparece, en el que sólo se otorga al azúcar una duración en la medida en que participa del conjunto del universo. Según Deleuze tal espera significa que mi propia duración, tal como por ejemplo lo puedo comprobar en la impaciencia de mis esperas, es reveladora de otras duraciones que latén con otros ritmos, que difieren en naturaleza de la mía<sup>115</sup>. Pero, más allá de estas consideraciones, lo fundamental es retener que la duración es siempre el *lugar* y el *medio* de las diferencias de naturaleza, incluso es, simultáneamente, el conjunto *y* la multiplicidad. En la duración sólo hay diferencias de naturaleza, mientras que el espacio es únicamente el lugar, el medio y el conjunto de las diferencias de grado. Sin la intuición como método la duración se quedaría en una simple experiencia psicológica de penetración en la dimensión duracional de las cosas. Sin la coincidencia de la intuición con la duración, la intuición no sería capaz de realizar la determinación de los verdaderos problemas y la determinación de las verdaderas diferencias de naturaleza, esto es, el programa correspondiente a las reglas que venimos reseñando: alcanzar un concepto filosófico que *determine* lo real en su

---

<sup>115</sup> Cf. B, 24. Sin embargo en “Bergson, 1859-1941” explica el movimiento de disolución del terrón de azúcar recurriendo al aristotelismo bergsoniano: «C'est déjà Platon qui ne voulait pas que l'on confondit l'altérité avec une contradiction ; mais pour Bergson, l'altérité ne suffit pas encore à faire que l'être rejoigne les choses et soit vraiment l'être des choses. Au concept platonicien d'altérité, il substitue un concept aristotélicien celui d'altération, pour en faire la substance elle-même. L'être est altération, l'altération est substance. Et c'est bien ce que Bergson appelle la *durée*, car tous les caractères par lesquels il la définit dès les *Donnés immédiates*, reviennent à ceci : la durée est ce qui diffère ou ce qui change de nature, la qualité, l'hétérogénéité, ce qui diffère avec soi. L'être du morceau de sucre se définira par une durée, par une certaine façon de durer, par une certaine détente ou tension de la durée.» (ID, 33-34).

especificidad *real* y no posible<sup>116</sup>. Aunque no hay que confundir en un todo indistinto intuición con duración.

«L'intuition n'est pas la durée même. L'intuition est le mouvement par lequel nous sortons de notre propre durée, par lequel nous nous servons de notre durée pour affirmer et reconnaître immédiatement l'existence d'autres durées, au-dessus ou au-dessous de nous.» (B, 24-25)

Vistas estas razones, ¿cuál es la razón última de la ilusión de los falsos problemas? y ¿cuál es la fuente de la ilusión y cómo es que resulta inevitable? Bergson explica que retenemos lo que nos interesa en función del orden de los intereses prácticos, o mejor, de la acción y de la necesidad, que espacializamos nuestra experiencia porque el orden de la inteligencia posee una afinidad natural con el espacio, que estamos siempre dispuestos a fundir las diferencias de naturaleza en el elemento de la generalidad. Razones que configuran un repertorio de motivos psicológicos inseparables de nuestra condición pero que todavía no explican el porqué último de la ilusión. ¿A qué se debe? Pues a que la ilusión no está fundada únicamente en nuestra naturaleza sino también en la naturaleza de las cosas.

«L'expérience nous donne des mixtes ; or l'état du mixte ne consiste pas seulement à réunir des éléments qui diffèrent en nature, mais à les réunir dans des conditions telles qu'on ne peut pas saisir en lui ces différences de nature constituantes. Bref, il y a un point de vue, bien plus un état de choses où les différences de nature ne peuvent plus apparaître. Le *mouvement rétrograde* du vrai n'est pas seulement une illusion sur le vrai, mais appartient au vrai lui-même.» (B, 26)

La ilusión no sólo depende de nuestra naturaleza sino que también es tributaria del mundo en que habitamos, de la constitución de la realidad con la que nos enfrentamos, de la dimensión o lado del ser que en primer lugar se nos muestra o presenta<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> La dimensión *temporalizante* del método intuitivo es la que nos da la importantísima clave de porqué Deleuze rechaza toda asimilación del pensamiento filosófico a un discurso metafórico y marida la filosofía con la potencia del concepto *renovado*. Anuda, para ello, *tiempo y matiz*: «Comme les choses sont devenues les nuances ou les degrés du concept, le concept lui-même est devenu la chose. [...]. Il n'y a plus à proprement parler plusieurs objets pour un même concept, mais le concept est identique à la chose elle-même, il est la différence entre eux des objets qui lui sont rapportés, non pas leur ressemblance. [...]. Que fallait-il, pour ce but philosophique supérieur ? [...] Il fallait substituer aux différences spatiales des différences temporelles. Le propre de la différence temporelle est de faire du concept une chose concrète, parce que les choses y sont autant de nuances ou de degrés qui se présentent au sein du concept.» (ID, 60-61).

<sup>117</sup> De la dimensión o lado del ser que en primer lugar se nos muestra o presenta: *au côté de l'être qui nous apparaît d'abord* (B, 27).

«L’Absolu est différence, mais la différence a deux visages, différences de degré et différences de nature. Voilà donc que, lorsque nous saisissons de simples différences de degré entre les choses, lorsque la science même nous invite à voir le monde sous cet aspect, nous sommes encore dans un absolu [...]. Pourtant c’est une illusion. Mais c’est seulement une illusion dans la mesure où nous projetons sur l’autre versant le paysage réel du premier. Si l’illusion peut être refoulée, c’est en fonction de cet autre versant, celui de la durée, qui nous donne les différences de nature *correspondant en dernière instance* aux différences de proportion telles qu’elles apparaissent dans l’espace, et déjà dans la matière et l’extension.» (B, 27-28)

No encontramos en Bergson un dualismo sino dos sentidos del mismo movimiento: el movimiento que, aún siendo natural, “desnaturaliza” las cosas y encuentra su fundamento en las cosas mismas, interrumpiéndose en el producto que genera<sup>118</sup>, y el movimiento que se sigue abriendo camino entre las cosas que produce, ya que éstas no *obstan* para obstaculizarlo, cancelarlo o fijarlo. Es más, Deleuze llega a sugerir que no sólo no existe dualismo sino que, más profundamente, el propio movimiento de la duración difiere de sí, o por decirlo de una manera más radical (aunque Deleuze aún no se expresa así), es *el diferenciante de la diferencia*<sup>119</sup>.

Vivimos en un mundo constituido *en* este doble sentido del movimiento. Misión de la filosofía es describir tal constitución y en esa misma descripción proceder, como vimos, a su reconstitución o, en términos deleuzianos, restauración<sup>120</sup>. Doble movimiento indisoluble. Acrobacia del pensamiento cuya emergencia hay que detallar merced al acceso a un inconsciente y una afectividad ontológicas.

### 2.2.2. Inconsciente y afectividad ontológicos

En su lectura de Bergson, Deleuze señala que el impulso vital sólo pasa con éxito, o mejor, obtiene un gran éxito, sobre la línea del “Hombre”.

«Alors que les autres directions se ferment et tournent en rond, alors qu’un “plan” distinct de la nature correspond à chacune, l’homme au contraire est capable de brouiller les plans, de dépasser son propre plan comme sa propre condition, pour exprimer enfin la Nature naturante.» (B, 112)

---

<sup>118</sup> En el texto de 1956 “Bergson, 1859-1941” Deleuze lo expresa en términos de *olvido ontológico*: «[...] il faut que les choses commencent par se perdre pour que nous finissions par les perdre, il faut qu’un oubli soit fondé dans l’être.» (ID, 30).

<sup>119</sup> En ID, 35 escribe: «La durée [...] est d’abord ce qui diffère en soi et avec soi [...]» y en ID, 51: «Tout ce que Bergson en dit revient toujours à ceci : la durée, *c’est ce qui diffère avec soi.*»

<sup>120</sup> Cf. B, 12 e ID, 29.

Si el hombre es capaz de engañar a la Naturaleza, desbordar su plano y alcanzar la Naturaleza naturante ¿de dónde dimanará tal privilegio? Pues ni más ni menos que de una doble separación: la separación cerebral entre la excitación y la reacción, y la separación intercerebral entre inteligencia (resistencia de la inteligencia) y sociedad (presión social).

Merced a la primera separación se posibilita la aparición de tres instancias: la percepción, la inteligencia (como órgano de dominación y utilización de la materia), y la memoria utilitaria (como órgano de los recuerdos útiles). Pero lo más importante es lo que viene a insertarse en la separación misma y el movimiento que ella posibilita: el *pasado puro o Memoria* y el *salto*, respectivamente. Por su parte, en la segunda separación, viene a insertarse la *emoción*, posibilitando el movimiento de la *creación*.

Esta doble separación le permite al hombre un acceso al inconsciente ontológico (Memoria)<sup>121</sup> y a una afectividad propiamente ontológica (emoción). Veámoslo con más rigor siguiendo el curso del texto deleuziano.

#### **2.2.2.1. El inconsciente ontológico**

Según Deleuze existe en Bergson un rasgo de la subjetividad al que hay que prestar atención: su aspecto “cerebral”. El cerebro introduce una separación entre el movimiento recibido y el movimiento ejecutado, instaurando de este modo una zona de indeterminación. El recuerdo es el que “llena” esa separación, o mejor, el que se encarna o actualiza en el intervalo cerebral, aunque es un recuerdo caracterizado por no conservarse en el cerebro o en la materia. La razón es que el cerebro “pertenece” a la línea de la materia mientras que el recuerdo forma parte de la línea de la subjetividad.

«Il est absurde de mélanger les deux lignes en concevant le cerveau comme le réservoir ou le substrat des souvenirs. Bien plus, l'examen de la seconde ligne suffirait à montrer que les souvenirs n'ont pas à se conserver ailleurs que “dans” la durée. *C'est donc en soi que le souvenir se conserve.* [...]. Nous n'avons d'ailleurs aucun intérêt à supposer une conservation du passé ailleurs qu'*en soi*, par exemple dans le cerveau ; il faudrait que le cerveau, à son tour, eût le pouvoir de se conserver lui-même ; il faudrait que nous conférions à un état de la matière, ou même à la matière tout entière, ce pouvoir de conservation que nous aurions refusé à la durée.» (B, 48-49)

---

<sup>121</sup> El término de “inconsciente ontológico” en oposición al “inconsciente psicológico” y asociado al recuerdo puro, virtual, impasible e inactivo aparece en B, 69.

La teoría de la memoria es la puerta de entrada a los desarrollos más complejos del pensamiento de Bergson<sup>122</sup>. Una teoría que Deleuze frecuentará en distintos momentos (*DR*, *IM*, *IT*) pero que en la obra que estamos analizando presenta en cuatro grandes proposiciones que expresan cuatro paradojas:

«[...] 1º nous nous plaçons d'emblée, d'un saut, dans l'élément ontologique du passé (paradoxe du saut) ; 2º il y a une différence de nature entre le présent et le passé (paradoxe de l'Être) ; 3º le passé ne succède pas au présent qu'il a été, mais coexiste avec lui (paradoxe de la contemporanéité) ; 4º ce qui coexiste avec chaque présent, c'est tout le passé, intégralement, à des niveaux divers de contraction et de détente (paradoxe de la répétition psychique).» (*B*, 57)

Son cuatro proposiciones a las que nosotros añadiríamos una quinta (que podríamos nombrar como “paradoja de la unidad”):

«[...] si le passé coexiste avec son propre présent, et s'il coexiste avec soi à des niveaux de contraction divers, nous devons reconnaître que le présent lui-même est seulement le niveau le plus contracté du passé.» (*B*, 72)

El análisis de estas cinco proposiciones es imprescindible para la comprensión de futuros desarrollos conceptuales deleuzianos. Pasemos por tanto a su descripción pormenorizada.

*1ª Proposición: “Nos situamos de un salto en el elemento ontológico del pasado”.* Con respecto a la primera proposición Deleuze explica que cuando buscamos un recuerdo que se nos escapa tenemos conciencia de un acto *sui generis* por el que nos distanciamos del presente para situarnos, primero, en el pasado general y, después, en una determinada región del pasado (operación de tanteo análoga a la puesta a punto de un aparato fotográfico). Pero con esta operación tan sólo nos colocamos en la actitud más adecuada para recibir el recuerdo, ya que éste aún permanece en estado virtual. El recuerdo aparece poco a poco como una nebulosa que se condensara, como pasando de un estado virtual a otro actual. Y es justo aquí donde Deleuze hace una intervención decisiva en el texto bergsoniano alejándolo de toda interpretación psicologista.

«Bergson parle bien d'un acte psychologique ; mais si cet acte est “*sui generis*”, c'est parce qu'il consiste à faire un véritable *saut*. On s'installe d'emblée dans le passé, on saute dans le passé comme dans un élément propre.» (*B*, 51)

---

<sup>122</sup> Cf. *B*, capítulo III titulado “La Mémoire comme coexistence virtuelle”, pp. 45-70, y también *ID*, 38-42, 57 y 61-69.

Del mismo modo que no percibimos las cosas en nosotros mismos sino allí donde están, tampoco aprehendemos el pasado sino allí donde está, en sí mismo y no en nosotros o en nuestro presente. Hay un “pasado en general” que no es el pasado particular de tal o cual presente sino que es como un elemento ontológico, un pasado eterno y de todo tiempo, condición para el “paso” de todo presente particular.

«Nous nous replaçons d’abord, dit Bergson, dans le passé en général : ce qu’il décrit ainsi, c’est *le saut dans l’ontologie*. Nous sautons réellement dans l’être, dans l’être en soi, dans l’être en soi du passé. Il s’agit de sortir de la psychologie, il s’agit d’une Mémoire immémoriale ou ontologique. C’est seulement ensuite, une fois le saut fait, que le souvenir va prendre peu à peu une existence psychologique : “de virtuel il passe à l’état actuel...”. Nous avons été le chercher là où il est, dans l’Être impassible, et nous lui donnons peu à peu une incarnation, une “psychologisation”.» (B, 52)

La autosuficiencia, o mejor, autoconservación del pasado sumada a nuestra capacidad de movernos mediante saltos<sup>123</sup> conduce a Deleuze a “psicologizar” el presente y “ontologizar” el pasado:

«Seul le présent est “psychologique” ; mais le passé, c’est l’ontologie pure, le souvenir pur n’a de signification qu’ontologique.» (B, 51)

*2ª Proposición: “Existe una diferencia de naturaleza entre el pasado y el presente”.* En esta proposición Deleuze sugiere que si tenemos tanta dificultad para pensar en una supervivencia en sí del pasado es porque creemos que el pasado ya no es, que ha dejado de ser. Privilegiamos el presente, es nuestra tendencia y condición, y exportamos todas sus propiedades a otras naturalezas.

«Nous confondons alors l’Être avec l’être-présent. Pourtant le présent, *n’est pas*, il serait plutôt pur devenir, toujours hors de soi. Il n’est pas, mais il agit. Son élément propre ne pas l’être, mais l’actif ou l’utile.» (B, 49)

El pasado es de naturaleza distinta que el presente. Diríamos que presente y pasado son respectivamente como un objeto y la imagen que de él se refleja en una retina o en un “espejo invertido”, es decir, el pasado se configura como una inversión de todas las propiedades atribuibles al presente. De este modo el pasado es inútil,

---

<sup>123</sup> En un interesante apunte Deleuze señala que Bergson analiza el lenguaje de la misma forma que la memoria. La manera de comprender lo que se nos dice es *idéntica* a la manera de encontrar un recuerdo. No comprendemos el sentido de lo que se nos dice a partir de los sonidos que escuchamos y de las imágenes que les asociamos sino que nos instalamos de golpe (“nous nous *installons d’emblée*”) en el elemento del sentido y después en una región de tal elemento. «Véritable saut dans l’Être. C’est seulement ensuite que le sens s’actualise dans les sons physiologiquement perçus, comme dans les images associées aux sons. Il y a comme une transcendance du sens, et un fondement ontologique du langage, qui sont autant plus importants [...]» (B, 52).



inactivo, impasible y se autoconserva en sí mismo. Deleuze llega a escribir que sólo al pasado es atribuible el verbo “ser” en la medida en que es su *forma* propia y ajustada.

«Du passé au contraire, il faut dire qu’il a cessé d’agir ou d’être-utile. Mais il n’a pas cessé d’être. Inutile et inactif, impassible, il EST, au sens plein du mot : il se confond avec l’être en soi. On ne dira pas qu’il “était”, puisqu’il est l’en-soi de l’être, et la forme sous laquelle l’être se conserve en soi (par opposition au présent, forme sous laquelle l’être se consomme et se met hors de soi).» (B, 49-50)

Esta inversión opera todo un cambio de perspectiva en nuestra manera ordinaria de “ver” el tiempo.

«A la limite, les déterminations ordinaires s’échangent : c’est du présent qu’il faut dire à chaque instant déjà qu’il “était”, et du passé, qu’il “est”, qu’il est éternellement, de tout temps. – Telle est la différence de nature entre le passé et le présent.» (B, 50)

Deleuze manifiesta que lo que Bergson denomina “recuerdo puro” carece de existencia psicológica, razón por la que debe ser calificado de virtual, inactivo e inconsciente. Pero hay que tener cuidado con la noción de inconsciente ya que Bergson no emplea tal término para designar una realidad psicológica ajena a la conciencia sino para nombrar una realidad no-psicológica:

«[...] l’être tel qu’il est en soi.» (B, 50)

La comprensión de esta segunda proposición de la teoría de la memoria exige además tener en cuenta dos falsas creencias. La primera es la que nos presenta al pasado como constituyéndose *después* de haber sido presente, como naciendo *tras* haber sido activo. La segunda es la que nos presenta al pasado como reconstituyéndose *por medio* del nuevo presente del cual es ahora pasado. Una doble ilusión, localizable en el corazón de todas las teorías fisiológicas y psicológicas de la memoria, que supone que entre el recuerdo y la percepción tan sólo se da una diferencia de grado y, por tanto, que afirma que el pasado se puede recomponer con una suma de presentes. Pero esto es imposible. Tan sólo una ilusión. Un mixto mal analizado.

«Ce mixte, c’est l’image comme réalité psychologique. L’image en effet retient quelque chose des régions où nous avons été chercher le souvenir qu’elle actualise ou qu’elle incarne ; mais ce souvenir, précisément, elle ne l’actualise pas sans l’adapter aux exigences du présent, elle en fait quelque

chose de présent. Ainsi à la différence de nature entre le présent et le passé, entre la perception pure et la mémoire pure, nous substituons de simples différences de degré entre des images-souvenirs et des perceptions-images.» (B, 53)

3ª *Proposición*: “*El pasado no sucede al presente que fue sino que coexiste con él*”. Con respecto a la tercera proposición hay que decir que Deleuze denuncia que estamos demasiado acostumbrados a pensar en términos de presente, esto es, que tendemos a creer que un presente se convierte en pasado cuando es reemplazado por otro presente. Pero nos asalta la duda: ¿cómo un nuevo presente podría sobrevenir si el antiguo presente no pasara al mismo tiempo que *es* presente?, ¿cómo un presente cualquiera pasaría si no fuera pasado *al mismo tiempo* que presente?

«Si le passé devait attendre de ne plus être, si ce n'était pas tout de suite et maintenant qu'il était passé, “passé en général”, il ne pourrait jamais devenir ce qu'il est, jamais il ne serait *ce* passé. S'il ne se constituait pas tout de suite, il ne pourrait pas davantage être reconstitué à partir d'un présent ultérieur. Jamais le passé ne se constituerait, s'il ne coexistait avec le présent dont il est le passé.» (B, 54)

Parece que nunca se constituiría el pasado si no se hubiera constituido *al mismo tiempo* que era presente. En suma, la formación del recuerdo nunca es posterior a la de la percepción sino que tiene lugar *a la vez* que ésta.

«Le passé et le présent ne désignent pas deux moments successifs, mais deux éléments qui coexistent, l'un qui est le présent, et qui ne cesse de passer, l'autre, qui est le passé, et qui ne cesse pas d'être, mais par lequel tous les présents passent. C'est en ce sens qu'il y a un passé pur, une sorte de “passé en général” : le passé ne suit pas le présent, mais au contraire est supposé par lui comme la condition pure sans laquelle il ne passerait pas. En d'autres termes, chaque présent renvoie à soi-même comme passé.» (B, 54)

En este punto Deleuze establece una comparación entre Bergson y Marcel Proust<sup>124</sup>. Los dos admiten la existencia de un pasado puro, un ser en sí del pasado. Según Proust este ser en sí puede ser vivido, experimentado en provecho de una coincidencia entre dos instantes del tiempo. Pero, según Bergson, el recuerdo o el pasado puros no pertenecen al dominio de lo vivido (incluso en la *paramnesia* lo único que vivimos es una imagen-recuerdo).

4ª *Proposición*: “*Lo que coexiste con cada presente es todo el pasado, íntegramente, en distintos niveles de contracción y distensión*”. Según Deleuze, para

---

<sup>124</sup> Cf. la importante nota al pie de B, 55.

Bergson no sólo coexiste el pasado con el presente que fue sino que, al conservarse en sí (mientras que el presente pasa), entonces

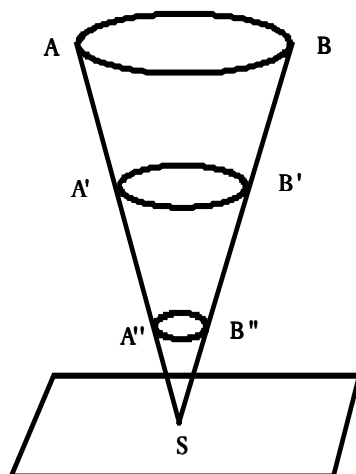
«[...] c'est le passé tout entier, intégral, *tout* notre passé qui coexiste avec chaque présent. La célèbre métaphore du cône représente cet état complet de coexistence. Mais un tel état implique enfin, que dans le passé même, figurent toutes sortes de niveaux en profondeur, marquant tous les intervalles possibles dans cette coexistence.» (B, 55)

El pasado AB coexiste con el presente S, pero conteniendo en sí los cortes A'B', A''B'', etc., que miden los grados de un alejamiento o de un acercamiento puramente ideales con relación a S<sup>125</sup>. Cada uno de estos cortes o secciones es en sí mismo virtual y pertenece al ser en sí del pasado. Cada uno de estos cortes o niveles comprende no tales o cuales elementos del pasado sino siempre la totalidad del pasado. Simplemente comprende esta totalidad en un nivel más o menos dilatado, más o menos contraído. Aquí está localizado el punto exacto en el que la Memoria-contracción se inscribe en la Memoria-recuerdo y, en cierto modo, la releva. Consecuencia final: la duración bergsoniana se define por la coexistencia y no tanto por la sucesión. Por una coexistencia, se entiende, *virtual*.

«La durée est bien succession réelle, mais elle ne l'est que parce que, plus profondément, elle est *coexistence virtuelle* : coexistence avec soi de tous les niveaux, de toutes les tensions, de tous les degrés de contraction et de détente. Aussi, avec la coexistence, faut-il réintroduire la répétition dans la durée. Répétition "psychique" d'un tout autre type que la répétition "physique" de la matière. Répétition des "plans", au lieu d'être une répétition d'éléments sur un seul et même plan. Toute notre passé se joue, se reprend à la fois, se répète *en même temps*, sur tous les niveaux qu'il dessine.» (B, 56)

---

<sup>125</sup> Para una mejor comprensión reproducimos el cono de Bergson (1963: 384). Deleuze también lo reproduce pero sólo en *IT*, 108 a propósito del asunto específico de la imagen-cristal.



Cuando, buscando un recuerdo, nos instalamos de golpe en el pasado, primero nos situamos en el pasado en general y después en una región determinada. No se trata de una región que contendría tales o cuales elementos del pasado, tales o cuales recuerdos, por oposición a otra que contendría otros elementos o recuerdos. Se trata de niveles distintos que contienen, cada uno de ellos, todo nuestro pasado en un estado más o menos contraído.

«C'est en ce sens qu'il y a des régions de l'Être lui-même, des régions ontologiques du passé "en général", toutes coexistantes, toutes "se répétant" les unes les autres.» (B, 57)

Cada nivel comprende la totalidad de nuestro pasado en un estado más o menos contraído. Bergson añade que también hay recuerdos dominantes, como puntos notables, variables de un nivel a otro. Supongamos que una palabra inglesa, por ejemplo, ha sido pronunciada en mi presencia<sup>126</sup>. En virtud de la situación, no es lo mismo preguntarme cuál puede ser la lengua en general de la que esta palabra forma parte, que preguntarme qué persona me ha dicho anteriormente esta palabra u otra semejante. Según el caso no salto a la misma región del pasado, no me instalo en el mismo nivel, y acontece que yerro porque, buscando el recuerdo, me instalo en un nivel demasiado contraído o estrecho para ese recuerdo o bien me instalo en un nivel excesivamente dilatado o amplio<sup>127</sup>. Hay que rehacer de nuevo todo para ejecutar el salto justo<sup>128</sup>. Deleuze glosa este ejemplo de la siguiente forma:

«Insistons sur ceci : cette analyse, qui semble avoir tant de finesse psychologique, a réellement un tout autre sens. Elle porte sur notre affinité avec l'être, sur notre rapport avec l'Être, et sur la variété de ce rapport. La conscience psychologique n'est pas encore née. Elle va naître, mais précisément parce qu'elle trouve ici ses conditions proprement ontologiques.» (B, 58-59)

Las palabras de Deleuze son muy importantes ya que se subraya que sólo cuando nos hemos instalado en ese nivel en el que yacen los recuerdos surge el momento exacto en el que tienden a actualizarse o encarnarse. ¿Cómo se actualiza el pasado puro, virtual?, ¿cómo adquiere existencia psicológica?, esto es, ¿cómo se pasa del inconsciente ontológico al psicológico? Bajo la apelación del presente los recuerdos puros ya no tienen la eficacia, la impasibilidad que los caracterizaba y pasan a convertirse en imágenes-recuerdos capaces de ser evocados. La actualización o

---

<sup>126</sup> Para este sugerente ejemplo cf. B, 58.

<sup>127</sup> La importancia de esta capacidad de movernos mediante saltos o brincos presente en la lectura deleuziana de Bergson también es subrayada por Gabilondo (1999: 24-25).

<sup>128</sup> Salto justo: *juste saut* (B, 58). Queremos seguir insistiendo en la importancia de esta noción.

encarnación tiene múltiples aspectos, grados diversos y cinco etapas en las que poco a poco se va constituyendo el inconsciente psicológico (movimiento de traslación, rotación, dinámico, mecánico y de desplazamiento)<sup>129</sup>. Unas etapas y grados que no nos interesan para nuestra exposición ya que lo que nos parece más importante es reseñar la existencia de un inconsciente ontológico del

«[...] souvenir pur, virtuel, impassible, inactif, *en soi*.» (B, 69)

*5ª Proposición: “El presente tan sólo es el nivel más contraído del pasado”.* Según Deleuze el presente puro y el pasado puro, la percepción pura y el recuerdo puro en tanto que tales, la materia y la memoria puras, no tienen más que diferencias de distensión y contracción, razón por la que encuentran una unidad ontológica. Al descubrir en el fondo de la memoria-recuerdo una memoria-contracción más profunda se funda la posibilidad de un nuevo monismo. Nuestra percepción contrae a cada instante una incalculable multitud de elementos rememorados, nuestro presente contrae infinitamente nuestro pasado. La noción de contracción se revela de este modo imprescindible para comprender la naturaleza “global-local” del tiempo.

«Qu'est-ce en effet qu'une sensation ? C'est l'opération de contracter sur une surface réceptive des trillions de vibration. La qualité en sort, qui n'est rien d'autre que de la quantité contractée. Voilà que la notion de contraction (ou de tension) nous donne le moyen de dépasser la dualité quantité homogène-qualité hétérogène, et de nous faire passer de l'une à l'autre en un mouvement continu. Mais inversement, s'il est vrai que notre présent, par lequel nous nous insérons dans la matière, est le degré le plus contracté de notre passé, la matière elle-même sera comme un passé infiniment dilaté, détendu (si détendu que le moment précédent a disparu quand le suivant apparaît). Voilà maintenant que l'idée de détente □ ou d'extension □ va surmonter la dualité de l'inétendu et de l'étendu, nous donner le moyen de passer de l'un à l'autre. Car la perception elle-même est étendue, la sensation est extensive, dans la mesure où ce qu'elle contracte, c'est précisément de l'étendu, c'est précisément du détendu [...].» (B, 72-73)

Cuando percibimos contraemos en una cualidad sentida millones de vibraciones o de sacudidas elementales. Lo que contraemos es la materia, la extensión. Así carece de sentido preguntarse si hay sensaciones espaciales ya que todas nuestras sensaciones son extensivas, voluminosas y extensas en grados diversos y en diferentes estilos, dependiendo del género de contracción que operen. Las cualidades pertenecen a la materia tanto como a nosotros mismos, están en la materia en virtud de las vibraciones y de los números que las escanden interiormente<sup>130</sup>. Por tanto las

<sup>129</sup> Para esta constitución del inconsciente psicológico cf. el detallado análisis deleuziano en B, 58-69.

<sup>130</sup> Cf. B, 70.

extensiones están cualificadas y no son separables de las contracciones que se distienden en ellas. La materia nunca está lo bastante distendida como para ser espacio puro, como para dejar de tener ese mínimo de contracción por el que participa de la duración y por el que ella misma es duración. Inversamente, la duración nunca está lo bastante contraída para ser independiente de la materia interior en la que opera y de la extensión que viene a tensar.

Pero más arriba decíamos que la 5ª proposición nos conducía a un monismo. ¿A qué se refiere Deleuze con esto? Pues a que sólo existiría un único tiempo.

«[...] il n'y aurait qu'un seul temps, une seule durée, auquel tout participerait, y compris nos consciences, y compris les vivants, y compris le tout du monde matériel. Or, à la surprise du lecteur, c'est cette hypothèse que Bergson présente comme la plus satisfaisante : *un seul Temps, un, universel, impersonnel*. Bref, un monisme du Temps...» (B, 78)

Siguiendo un ejemplo del propio Bergson, Deleuze escribe que cuando estamos sentados al borde de un río, el correr del agua, el deslizamiento de un barco o el vuelo de un pájaro, el murmullo ininterrumpido de nuestra vida profunda, son para nosotros tres cosas diferentes o una sola, según prefiramos. Bergson otorga a la duración el poder de englobarse a sí misma. El correr del agua, el vuelo del pájaro, el murmullo de mi vida forman tres flujos. Pero lo son porque mi duración es uno entre ellos y además es el elemento que contiene a los otros dos. En este sentido mi duración tiene esencialmente el poder de revelar otras duraciones, de englobar a las demás y de englobarse a sí misma hasta el infinito<sup>131</sup>.

Pero si damos un paso más hay que decir que los flujos, con sus diferencias de naturaleza, sus diferencias de contracción y distensión, se comunican en un único y mismo Tiempo que es su condición, un tiempo impersonal que prescinde de las conciencias humanas y en el que fluyen todas las cosas. De ahí la triplicidad de flujos, al ser nuestra condición (la duración de un espectador) necesaria a la vez como flujo y como representante del Tiempo en el que todos los flujos se abisman. En suma, para Deleuze se pueden combinar a la perfección el monismo y el pluralismo de (y en) la duración.

«[...] il n'y a qu'un seul temps (monisme), bien qu'il y ait une infinité de flux actuels (pluralisme généralisé), qui participent nécessairement au même tout virtuel (pluralisme restreint). Bergson ne renonce en rien à l'idée d'une différence de nature entre les flux actuels ; pas davantage à l'idée de différences de détente ou de contraction dans la virtualité qui les englobe et s'actualise en eux. Mais il estime que ces deux certitudes n'excluent pas, au

---

<sup>131</sup> Cf. B, 80-81.

contraire impliquent un temps unique. Bref : non seulement les multiplicités virtuelles impliquent un seul temps, mais la durée comme multiplicité virtuelle est ce seul et même Temps.» (B, 83)

Mas cuando hablamos de multiplicidad en o de la duración (en o del tiempo y el ser) hay que precisar de qué tipo de multiplicidad se trata: una multiplicidad *virtual*.

«L'Être, ou le Temps, est une *multiplicité* ; mais précisément il n'est pas "multiple", il est Un, conformément a son type de multiplicité.» (B, 87)

#### **2.2.2.2. La afectividad ontológica**

Deleuze también nos relata que en Bergson existe una separación distinta a la cerebral, una separación intercerebral entre inteligencia y sociedad, entre presión social y resistencia de la inteligencia. Otra separación que, igual que la anterior, permite que el hombre pueda sobrepasar su plano y condición. Si merced a la separación cerebral nos podíamos colocar mediante un salto en la Memoria, gracias a la separación intercerebral nos habilitamos para dar cabida a la emoción creadora.

«Qu'est-ce qui vient s'insérer dans l'écart intelligence-société ? [...] ce qui vient s'insérer dans l'écart, c'est *l'émotion*.» (B, 115-116)

Sólo la emoción difiere en naturaleza a la vez de la inteligencia y el instinto, del egoísmo individual inteligente y de la presión social cuasi-instintiva. Evidentemente tanto el egoísmo como la presión social proporcionan emociones, sobre todo la segunda merced a la utilización de la función fabuladora. Mas, en ambos casos, la emoción permanece ligada a la representación de la que se estima que depende, ligadura que señala nuestra instalación en un mixto de emoción y representación.

Deleuze nos presenta la emoción reunida en tres bloques de caracteres que, a nuestro parecer, pero siguiendo el razonamiento deleuziano, podrían corresponder a su triple dimensionalidad principal: la emoción en tanto que principio ontológico (la emoción como creación vital), principio práctico (la emoción como memoria cósmica) y principio estésico-estético (la emoción como génesis de la inteligencia). Evidentemente proponemos que la noción de "principio" se tome en toda su riqueza conceptual y semántica, remitiéndola a "*arché*" (principio ontológico), "operador comunicativo" (principio práctico) y "génesis" (principio estésico-estético).

El primer bloque de caracteres, o la emoción como principio ontológico, reúne determinaciones tales como potencia, esencia derramada, impropia (de nadie),

divina (trascendente) y creadora. Tales son los caracteres de la emoción, del elemento fundamental de la afectividad ontológica.

«[...] est la puissance, la nature de l'émotion comme élément pur. Celle-ci précède en vérité toute représentation, est elle-même génératrice d'idées nouvelles. Elle n'a pas à proprement parler un objet, mais seulement une *essence* qui se répand sur des objets divers, animaux, plantes et toute la nature. "Telle musique sublime exprime l'amour. Ce n'est pourtant l'amour de personne... l'amour sera qualifié par son essence, non par son objet". Personnelle, elle n'est pas individuelle ; transcendante, elle est comme le Dieu en nous. "Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle. A vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous ; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserait dans une danse". Bref, l'émotion est créatrice (d'abord parce qu'elle exprime la création tout entière, ensuite parce qu'elle crée elle-même l'œuvre où elle s'exprime ; enfin, parce qu'elle communique aux spectateurs ou auditeurs un peu de cette créativité).» (B, 116-117)

El segundo bloque de caracteres, o la emoción como principio práctico, viene dado en otra memorable descripción deleuziana que la *entraña* directamente en la Memoria. Su determinación en tanto que memoria cósmica, actualizadora de niveles de la memoria cósmica, liberadora del hombre, conversora del hombre en creador, saltadora de alma en alma, comunicadora de reminiscencias, aperturizante y trazadora de una sociedad abierta diseña su contenido principal<sup>132</sup>.

«Et qu'est-ce que cette émotion créatrice, sinon précisément une Mémoire cosmique, qui actualise à la fois tous les niveaux, qui libère l'homme du plan ou du niveau qui lui est propre, pour en faire un créateur, adéquat à tout le mouvement de la création ? Sans doute cette libération, cette incarnation de la mémoire cosmique en émotions créatrices, se fait-elle dans des âmes privilégiées. Elle saute d'une âme à une autre, "de loin en loin", traversant des déserts clos. Mais à chaque membre d'une société close, s'il s'ouvre à elle, elle communique une espèce de réminiscence, un émoi qui lui permet de suivre. Et d'âme en âme, elle trace le dessin d'une société *ouverte*, société de créateurs, où l'on passe d'un génie à un autre, par l'intermédiaire des disciples, des spectateurs ou des auditeurs.» (B, 117-118)

Por último la emoción, en tanto que principio estésico-estético, se configura como génesis de la intuición en la inteligencia ordenadora, impulso creador y no contemplativo. Estos son sus tres últimos caracteres. El tercer bloque de caracteres de la emoción viene dado en este fragmento.

---

<sup>132</sup> Hardt (2004: 68-71) también advierte la importancia de esta descripción deleuziana de la emoción bergsoniana no sólo como elemento de primer orden para la construcción del propio pensamiento deleuziano sino en tanto que muestra del giro progresivo de Deleuze hacia ciertas preocupaciones ético-políticas: «[...] Deleuze siente la urgencia de llevar lo ontológico al plano social y al plano ético. En *El bergsonismo* consigue cumplir en parte con este cometido.» (p. 71).



«Elle est la genèse de l'intuition dans l'intelligence. Si l'homme accède à la totalité créatrice ouverte, c'est donc en agissant, en créant plutôt qu'en contemplant. Dans la philosophie même, il y a encore trop de contemplation supposée : tout se passe comme si l'intelligence était déjà pénétrée d'émotion, donc d'intuition, mais non pas suffisamment pour créer conformément à cette émotion.» (B, 118)

La emoción como principio genético es lo que explica que las grandes almas, más profundamente que las de los filósofos, sean las de los artistas y los místicos, al menos los pertenecientes a la mística cristiana (mística que Bergson describe como actividad sobreabundante, acción y creación). El místico sería entonces como la prolongación, el “destino” inevitable del filósofo, como aquel no se limita a “determinar tendencias” sino a “certificarlas” (con la potencia creativa que abriga toda *declaración*).

«Déjà animé par l'émotion, le philosophe dégageait des lignes qui se partageaient les mixtes donnés dans l'expérience ; et il en prolongeait le tracé jusqu'au-delà du “tournant”, il indiquait dans le lointain le point virtuel où toutes se rencontraient. Tout se passe comme si ce qui restait indéterminé dans l'intuition philosophique recevait une détermination d'un nouveau genre, dans l'intuition mystique □ comme si la “probabilité” proprement philosophique se prolongeait en certitude mystique.» (B, 118-119)

En el límite, sería el místico quien goza de toda la creación, el que inventa una expresión de la misma tanto más adecuada cuanto más dinámica: tal es su potencia declarativa. El alma mística *goza* activamente de todo el universo y *reproduce* la abertura de un todo en el que no hay nada que ver o contemplar.

«Sans doute la philosophie ne peut-il considérer l'âme mystique que du dehors, et du point de vue de ses lignes de probabilité. Mais précisément, l'existence même du mysticisme donne une probabilité supérieure à cette transmutation finale en certitude, et comme une enveloppe ou une limite à tous les aspects de la méthode.» (B, 119)

Los tres bloques de caracteres de la emoción y el papel de apertura del arte no son sino el diseño en boceto de un programa filosófico del que intentará dar cumplida y completo retrato en *DR*<sup>133</sup>. Método filosófico, condiciones de la

---

<sup>133</sup> Deleuze admira la dimensión musical del pensamiento de Bergson, dimensión que el propio Deleuze explorará por su cuenta en *DR*: «On comprend qu'un thème lyrique parcourt toute l'œuvre de Bergson : un véritable chant en l'honneur du nouveau, de l'imprévisible, de l'invention, de la liberté.» (*ID*, 41).

experiencia real, tiempo y afecto forman el conjunto de los intereses deleuzianos proyectados sobre el bergsonismo como filosofía<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> En “Bergson, 1859-1941” Deleuze evaluaba contextualmente de este modo el bergsonismo: «Le projet qu’on trouve chez Bergson, celui de rejoindre les choses en rompant avec les philosophies critiques, n’était pas absolument nouveau, même en France, puis qu’il définit une conception générale de la philosophie, et par plusieurs de ses aspects participe à l’empirisme anglais. Mais la méthode était profondément nouvelle [...]» (*ID*, 42). Y en “La conception de la différence chez Bergson” lo posicionaba conceptualmente de un modo polémico: «Le bergsonisme est une philosophie de la différence, et de la réalisation de la différence : il y a de la différence en personne, et celle-ci se réalise comme nouveauté.» (*ID*, 72).

## 2.3. SPINOZA Y LA FORMACIÓN DE LAS NOCIONES COMUNES

En nuestro recorrido por los momentos fundamentales en los que Deleuze plantea sus preocupaciones primeras sobre cómo se deben formular las condiciones de la experiencia real, al hilo de una teoría del método, del concepto y la afectividad, no podemos dejar de hacer una parada importante en su *Spinoza et le problème de l'expression* (S). Paralelo al interés por Nietzsche y Bergson, la atención mostrada al pensamiento de Spinoza se mantuvo constante, con alguna que otra pausa (como por ejemplo en *LDS*, *IM*, *IT*), a lo largo de su vida filosófica, siendo un motor indispensable en su trabajo con Guattari y en la confección última de *MP*. Nosotros nos centraremos, igual que hicimos con los textos anteriores, en un recorrido muy especial por S que iremos viendo preñado novedades y repeticiones<sup>135</sup>.

### 2.3.1. Lógica interna del método

#### 2.3.1.1. Características y aspectos del método

Según Deleuze, el método de Spinoza tiene tres aspectos que configuran otros tantos momentos metódicos: un aspecto formal-reflexivo (momento reflexivo), un aspecto material-expresivo (momento genético) y un aspecto sintético-progresivo (momento deductivo). Cada momento plantea un interrogante clave y tiene un “objeto” de exploración (objeto en el sentido de materia u ocupación). Estos puntos

---

<sup>135</sup> S data de 1968 pero, quizás, es más famosa su obra *Sp* de 1981 (reelaboración de un texto titulado *Spinoza* editado por PUF y con data de 1970). Si S es una presentación sistemática, sumamente precisa, pero de una densidad extrema, de los grandes temas del spinozismo cosidos con el hilo del concepto de “expresión”, *Sp* es un texto-guía o texto-brújula gracias al que se puede penetrar en el entramado conceptual spinozista merced a la claridad didáctica de la que Deleuze también hizo gala en *N*. En este sentido el capítulo IV (“Index des principaux concepts de *L’Ethique*”) es merecedor de figurar entre las mejores páginas del Deleuze *profesor*. Otro texto a reseñar es un artículo publicado en 1969, que habitualmente pasa desapercibido para los estudiosos deleuzianos, pero que no deja de tener su importancia como muestra de la profundidad rigurosa de la meditación deleuziana: “Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult” (recogido ahora en *ID*, 202-216). En él se subrayan los importantes aspectos metodológicos implícitos en el proceder spinoziano que lo convierten en una filosofía genética inseparable, primero, del trazado de la diferencia entre una *genealogía* de la sustancia misma y la *génesis* de los modos a partir de la sustancia y, segundo, de la profundización de la sintonía entre el método genético y el sintético (los atributos de la sustancia como elementos genealógicos de la sustancia y principios genéticos de los modos centran toda la exposición). De 1982 data su breve “Préface” a la edición francesa del libro de Negri: *L’Anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, Paris (ahora en *DRF*, 175-178). En 1993 aparece un texto magnífico titulado “Spinoza et les trois «Ethiques»”, capítulo XVII de *CC*, 172-187. Decir por último que desde el año 2001 disponemos del registro en doble CD de las clases que Deleuze impartió en 1981 sobre Spinoza bajo el título de *SIE*.

los podemos visualizar en forma de una tabla que iremos desarrollando punto por punto<sup>136</sup>.

<i>ASPECTOS</i>	<i>MOMENTOS</i>	<i>PREGUNTA</i>	<i>OBJETO</i>
Formal-reflexivo.	Reflexivo.	¿Cuál es nuestra potencia de conocer?	La forma de la idea (o la idea de la idea = la idea reflexiva).
Material-expresivo.	Genético.	¿Cómo dada una “idea cualquiera” puede convertirse en adecuada?	El contenido de la idea (la idea adecuada = la idea expresiva).
Sintético-progresivo.	Deductivo.	¿Cuándo se manifiesta la unidad de nuestra potencia de pensar y el conocimiento de la causalidad entre las cosas?	La unidad de la forma y el contenido de la idea (el autómata espiritual).

El primer momento del método (momento reflexivo) concierne a la meta del método o de la filosofía, la meta final del pensamiento, que no es otro que alcanzar la *forma* de la idea verdadera (la idea de la idea o la idea reflexiva)<sup>137</sup>. El primer momento del método no consiste en hacernos conocer algo sino en hacernos conocer nuestra propia potencia de comprender. El objetivo final de la filosofía es hacernos conocer el entendimiento puro: sus funciones, pautas, presiones e inercias. Se denominará “beatitud” a la plena efectuación de tal potencia de comprender nuestro propio entendimiento. La beatitud es una especie de punto límite, en el que se superan los límites de lo humano, y el objetivo ultimísimo del pensamiento filosófico, como más adelante veremos.

«Le but de la philosophie ou la première partie de la méthode ne consistent pas à nous faire connaître quelque chose, mais à nous faire connaître notre puissance de comprendre. Non pas nous faire connaître la Nature, mais nous faire concevoir et acquérir une nature humaine supérieure. C’est dire que la méthode, sous son premier aspect, est essentiellement réflexive : elle consiste dans la seule connaissance de l’entendement pur, de sa nature, de ses lois et de ses forces.» (S, 114)

<sup>136</sup> Cf. el capítulo VIII de *S* titulado “Expression et idee”, especialmente pp. 125-126. También puede verse *Sp*, 115-118.

<sup>137</sup> Cf. *S*, 125.

Según Deleuze “la teoría de la idea de la idea” spinoziana se desarrolla en dos direcciones diferentes<sup>138</sup>. Por una parte, la idea y la idea de la idea son distintas en la medida en que distinguimos a la idea en su ente formal (en relación con la potencia de existir) y a la idea de la idea en su ente objetivo (en relación con la potencia de pensar). Así, la idea de la idea sería otra idea distinta de la primera. Pero, por otra parte, toda idea se relaciona con la potencia de pensar, incluso su ente formal no es sino la condición bajo la que participa de esta potencia. Desde este punto de vista aparece la unidad de la idea y la idea de la idea, en tanto que se hallan dadas en Dios con la misma necesidad, con la misma potencia de pensar. No habría más que una distinción de razón entre ellas y, por tanto, la idea de la idea sería la *forma* de la idea referida como tal a la potencia de pensar<sup>139</sup>. Esta segunda dirección es la que nos interesa seguir en nuestra exposición.

¿Por qué la idea de la idea es la idea considerada en su *forma*? Pues, como dijimos, porque posee una potencia de comprender o de conocer como parte de la potencia absoluta de pensar (Dios). En este sentido forma y reflexión se implican. Dice Deleuze que basta con tener una idea verdadera para que “se reflexione” y “reflexione” su potencia de conocer o, dicho de otro modo, basta con saber para saber que se sabe<sup>140</sup>. El método no se plantea como meta la adquisición de una idea verdadera sino hacernos “reflexionar” aquella idea que tenemos o hacernos “comprender” nuestra potencia de conocer<sup>141</sup>. Esta “re-flexión”, esta *forma*, no es independiente del *contenido* de la idea, siempre y cuando no confundamos la forma lógica de la idea con la forma de la conciencia psicológica y el contenido material de la idea con un contenido representativo.

«La forme, en tant que forme de vérité, ne fait qu'un avec le contenu de l'idée vraie quelconque : c'est en pensant le contenu d'une idée vraie que nous avons que nous réfléchissons l'idée dans sa forme, et que nous comprenons notre puissance de connaître. Dès lors, on voit pourquoi la méthode comporte une seconde partie, et pourquoi la première anticipe nécessairement sur cette seconde.» (S, 117-118)

La primera parte del método, o la meta final, concierne por tanto a la *forma* de la idea verdadera, la idea de la idea o la *idea reflexiva*.

El segundo momento del método (momento genético) concierne al *contenido* de la idea verdadera, es decir, la *idea adecuada*. Este segundo momento es como el

---

<sup>138</sup> Cf. S, 110-111 y 115.

<sup>139</sup> Cf. S, 115-116.

<sup>140</sup> Cf. S, 116.

<sup>141</sup> Cf. Sp, 82.

medio subordinado a la meta pero también como el medio del que depende la realización de la meta.

«La deuxième partie de la méthode concerne le moyen de réaliser cette fin : une idée vraie quelconque est supposée donnée, mais nous devons en faire une idée adéquate. L'adéquation constitue la matière du vrai.» (S, 125)

La idea verdadera desde el punto de vista de la *forma* es la idea de la idea y desde el punto de vista de la *materia* es la idea adecuada. Si la idea de la idea se define como *idea reflexiva*, la idea adecuada se define como *idea expresiva*. El término “adecuado” en Spinoza no significa la correspondencia lógica de la idea con el objeto que ella representa o designa sino la conveniencia interna de la idea con alguna cosa que expresa<sup>142</sup>. La idea es un verdadero conocimiento de una cosa en la medida en que se refiere a la esencia de la cosa y *explica* esta esencia. Y explica la esencia si y sólo si comprende la cosa por su causa próxima, esto es, *expresa* esa causa misma, *envuelve* el conocimiento de la causa.

«La définition de l'idée adéquate (définition matérielle de la vérité) se présente ainsi : l'idée *en tant qu'elle exprime sa propre cause, et en tant qu'elle exprime l'essence de Dieu comme déterminant cette cause*. L'idée adéquate, c'est donc l'idée expressive.» (S, 125)

Para Deleuze el aristotelismo está actuando de fondo en esta concepción del conocimiento<sup>143</sup>. Spinoza no quiere decir que los efectos conocidos dependen de las causas sino que, más bien, y a la manera de Aristóteles, lo que manifiesta es que el conocimiento de un efecto depende del conocimiento de la causa. Un principio aristotélico que se encuentra renovado por la inspiración paralelista spinoziana: que el conocimiento vaya así de la causa al efecto debe comprenderse como la ley de un pensamiento autónomo, la expresión de una potencia absoluta de la que dependen todas las ideas. Por tanto conduce a lo mismo decir que el conocimiento del efecto, tomado objetivamente, *envuelve* el conocimiento de la causa o que la idea, tomada formalmente, *expresa* su propia causa.

«L'idée adéquate, c'est précisément l'idée comme exprimant sa cause. C'est en ce sens que Spinoza rappelle que sa méthode se fonde sur la possibilité d'enchaîner les idées les unes aux autres, l'une étant “cause complète” d'une autre. Tant que nous en restons à une idée claire et distincte, nous n'avons que la connaissance d'un effet ; ou si l'on préfère, nous ne connaissons qu'une propriété de la chose. Seule l'idée adéquate, en tant

---

<sup>142</sup> Cf. *Sp*, 106-108.

<sup>143</sup> Cf. *S*, 118-119.

qu'expressive, nous fait connaître par la cause, ou nous fait connaître l'essence de la chose.» (S, 119)

Ahora es cuando podemos percibir en qué consiste el segundo momento del método. Siempre que se supone que tenemos una idea verdadera la reconocemos por su claridad. Pero incluso si la fuerza innata del entendimiento nos asegura este reconocimiento y esta posesión, sin embargo permanecemos en el simple elemento del azar (fortuna) y no tenemos aún una idea adecuada<sup>144</sup>. Todo el problema del método se formularía entonces de esta manera: ¿cómo arrancar al azar nuestros pensamientos verdaderos?, es decir, ¿cómo *hacer* de un pensamiento verdadero una idea adecuada que se encadene con otras ideas adecuadas?

Supongamos que partimos de una idea verdadera.

*«Nous avons même avantage, en fonction de notre dessein, à choisir une idée vraie, claire et distincte, qui dépende en toute évidence de notre puissance de penser, n'ayant aucun objet dans la nature, par exemple l'idée de sphère (ou de cercle). Cette idée, nous devons la rendre adéquate, donc la rattacher à sa propre cause. Il ne s'agit pas, comme dans la méthode cartésienne, de connaître la cause à partir de l'effet ; une telle démarche ne nous ferait rien connaître de la cause, sauf précisément ce que nous considérons dans l'effet. Il s'agit, au contraire, de comprendre la connaissance que nous avons de l'effet par une connaissance elle-même plus parfaite de la cause.»* (S, 119)

Hay que anotar que aquí no se trata de “ir” de las propiedades del efecto “a” ciertas propiedades de la causa, aquellas que serían solamente las condiciones necesarias en función de ese efecto, sino que, partiendo del efecto, determinamos la causa como *razón suficiente* de todas las propiedades que concebimos que posee. En este sentido conocemos *por* la causa o la causa es mejor conocida que el efecto. Esta es la razón por la cual el segundo momento del método es denominado “genético”.

*«Sous ce second aspect, la méthode est génétique : on détermine la cause de l'idée comme la raison suffisante de toutes les propriétés de la chose. C'est cette partie de la méthode qui nous mène à la plus haute pensée, c'est-à-dire qui nous conduit le plus vite possible à l'idée de Dieu.»* (S, 125)

Deleuze señala que habitualmente se ha comentado que las matemáticas en Spinoza detentan en exclusividad el rol de tal proceso genético. La causa como razón suficiente es aquello que, estando dado, hace que todas las propiedades de la cosa

---

<sup>144</sup> Para el anticartesianismo de Spinoza o, con más precisión, sobre la claridad y distinción como medios suficientes para reconocer un objeto pero insuficientes para proporcionar un conocimiento verdadero de ese mismo objeto y, por ello, expresar su propia causa cf. S, 136-139. Deleuze se expresa así: «Se dégage ainsi l'intention qui préside à toute la doctrine spinoziste de la vérité : *il s'agit de substituer la conception de l'adéquat à la conception cartésienne du clair et du distinct.*» (S, 136).

también lo estén y, estando suprimido, hace que todas las propiedades también estén suprimidas. Definimos, por ejemplo, el plano por el movimiento de la línea, el círculo por el movimiento de una línea uno de cuyos extremos es fijo, la esfera por el movimiento de un semicírculo. En la medida en que la definición de la cosa expresa la causa eficiente o la génesis de lo definido, la idea misma de la cosa expresa su propia causa: hemos hecho de la idea algo adecuado.

«La méthode spinoziste est une méthode réflexive et synthétique : réflexive parce qu'elle comprend la connaissance de l'effet par la connaissance de la cause ; synthétique parce qu'elle engendre toutes les propriétés de l'effet à partir de la cause connue comme raison suffisante. Nous avons une idée adéquate dans la mesure où, de la chose dont nous concevons clairement certaines propriétés, nous donnons une définition *génétique*, d'où découlent au moins toutes les propriétés connues (et même d'autres que nous ne connaissions pas).» (S, 120)

En este sentido Spinoza dice que el segundo momento del método es en primer lugar una teoría de la definición o, al menos, de las condiciones que requiere una buena definición<sup>145</sup>.

El tercer momento del método (momento deductivo) es aquel en el que la idea reflexiva y la idea expresiva alcanzan su unidad.

«La seconde partie s'achève dans un troisième et dernier chapitre, qui concerne l'unité de la forme et du contenu, du but et du moyen. Il en est chez Spinoza comme chez Aristote, où la définition formelle et la définition matérielle en général morcellent l'unité réelle d'une définition complète. Entre l'idée et l'idée de l'idée, il n'y a qu'une distinction de raison : l'idée réflexive et l'idée expressive sont une seule et même chose en réalité.» (S, 125)

Esta realidad única, a la que aplicamos una distinción de razón, sólo se puede comprender si la forma, como forma lógica, y el contenido, como contenido expresivo y no representativo, se reúnen en el encadenamiento de las ideas. La unidad de forma y contenido se manifiesta cuando todas las ideas se deducen las unas de las otras: *deducción material* a partir de la idea de Dios y *deducción formal* bajo la sola potencia de pensar. Desde este punto de vista el método es deductivo.

«On remarquera combien Spinoza insiste sur cette unité dans l'enchaînement. Au moment même où il dit que la méthode ne se propose pas de nous faire connaître quelque chose mais de nous faire connaître notre puissance de comprendre, il ajoute que nous ne connaissons celle-ci que dans la mesure où nous connaissons le plus de choses possible liées les unes aux autres. Inversement, quand il montre que nos idées sont causes les unes des

---

<sup>145</sup> Cf. S, 121 y Sp, 84-86.



autres, il en conclut que toutes ont pour cause notre puissance de comprendre ou de penser.» (S, 126)

Pero ¿qué figura concreta es muestra o prueba patente de esta unidad? El autómatas espiritual designa la nueva forma lógica de la idea, el nuevo contenido expresivo de la idea y la *unidad* de esta forma y de este contenido<sup>146</sup>.

«Mais surtout, le terme “automate spirituel” témoigne de l’unité. L’âme est une espèce d’automate spirituel, c’est-à-dire : En pensant nous n’obéissons qu’aux lois de la pensée, lois qui déterminent à la fois la forme et le contenu de l’idée vraie, qui nous font enchaîner les idées d’après leurs propres causes et suivant notre propre puissance, si bien que nous ne connaissons pas notre puissance de comprendre sans connaître par les causes toutes les choses qui tombent sous cette puissance.» (S, 126)

Sólo logramos la definición completa de lo verdadero cuando unimos el punto de vista de la forma al de la materia para concebir la unidad concreta de ambos tal como lo manifiesta el encadenamiento de ideas. No sólo la idea de Dios sino todas las ideas se explican formalmente por la potencia de pensar. El contenido de la idea se “reflexiona” en la forma, exactamente como lo expresado se refiere o se atribuye a lo que se expresa. Todas las ideas derivan materialmente de la idea de Dios y formalmente de la potencia de pensar *al mismo tiempo*: su encadenamiento traduce la unidad de las dos derivaciones.

En suma, el método spinoziano se revela como un procedimiento necesario para comprender nuestra potencia de conocer, convertir una idea en adecuada y alcanzar el automatismo del pensar (entregarnos a las leyes del pensamiento, leyes de la concatenación de las ideas según sus propias causas y según nuestra propia potencia). ¿Se revelaría entonces como *necesario* este procedimiento si no se diera de antemano una limitación en nuestro conocimiento? Y si se diera tal limitación ¿en qué consistiría?

### **2.3.1.2. La limitación del conocimiento**

Con respecto a la limitación del conocimiento, y su prolongación en la acción, Deleuze recoge las dos direcciones presentes en el texto spinoziano.

Según la primera dirección Spinoza afirma que antes de conocer una parte de Dios, o mejor dicho, sus atributos, nuestra alma es en sí misma una parte del entendimiento infinito de Dios. No tenemos potencia de comprender o de conocer

---

<sup>146</sup> Cf. S, 138 y Sp, 117.

sino en la medida en que participamos de la potencia absoluta de pensar que corresponde a la idea de Dios.

«Nous n'avons une puissance de connaître, de comprendre ou de penser que dans la mesure où nous participons à la puissance absolue de penser. Ce qui implique à la fois que notre âme est un mode de l'attribut pensée, et une partie de l'entendement infini.» (S, 127)

Pero aunque por esta razón estamos limitados en nuestro conocimiento a Deleuze también le interesa subrayar la otra otra “fuente” de limitación: la que viene dada por nuestra natural y espontánea posesión de ideas inadecuadas. Según Deleuze, Spinoza interpreta los límites, o con más precisión, la limitación de nuestro conocimiento como *privación de conocimiento*.

«Fruits du hasard et des rencontres, servant à la recognition, purement indicatives, les idées que nous avons sont inexpressives, c'est-à-dire inadéquates. L'idée inadéquate n'est ni privation absolue ni ignorance absolue : elle enveloppe une privation de connaissance.» (S, 133)

Recordemos que la idea adecuada es la idea que expresa su propia causa y que se explica por nuestra propia potencia de conocer. La idea inadecuada, por su parte, es la idea inexpressiva y no explicada: la impresión que aún no es la expresión, la indicación que no es aún explicación. La fórmula empleada por Spinoza con más frecuencia es la siguiente: nuestras ideas de afecciones *indican* un estado de nuestro cuerpo pero *no explican* la naturaleza o esencia del cuerpo exterior<sup>147</sup>. Es decir, las ideas que tenemos son signos, imágenes indicativas impresas *en* nosotros, no ideas expresivas y formadas *por* nosotros, percepciones o imaginaciones y no comprensiones. En un sentido más preciso la imagen es la huella, la traza o la impresión física, la afección del cuerpo mismo, el efecto de un cuerpo sobre las partes fluidas y blandas del nuestro. En un sentido figurado, la imagen es la idea de la afección que sólo nos hace conocer el objeto por su efecto. Pero un conocimiento así no es un conocimiento “auténtico” sino, a lo más, un reconocimiento.

Dos caracteres derivan de la *indicación* en general. Lo primero que es indicado no es nuestra esencia sino un estado momentáneo de nuestra constitución variable. Lo indicado secundariamente (indirectamente) no es la esencia o naturaleza de la cosa externa sino la apariencia que únicamente nos permite reconocer la cosa a partir de su efecto y, por lo tanto, afirmar de ella la simple presencia, equivocadamente o con razón. Que la idea inadecuada envuelva una privación de conocimiento significa

---

<sup>147</sup> Cf. S, 133 y Sp, 105.

que el conocimiento del que estamos privados es doble: privación del conocimiento de nosotros mismos y privación del conocimiento del objeto que produce en nosotros la afección de la que tenemos idea.

«Nous sommes naturellement dans une situation telle que les idées qui nous sont données sont nécessairement inadéquates, parce qu'elles ne peuvent pas exprimer leur cause ni s'expliquer par notre puissance de connaître. Sur tous les points, connaissance des parties de notre corps et de notre corps lui-même, connaissance des corps extérieurs, connaissance de notre âme ou de notre esprit, connaissance de notre durée et de celle des choses, nous n'avons que des idées inadéquates.» (S, 133)

Dice Spinoza que mientras miramos el sol imaginamos que está alejado de nosotros unos doscientos pies más o menos, error que no consiste en esa sola imaginación sino en que, mientras imaginamos, ignoramos tanto su verdadera distancia como la causa de esa imaginación. En este sentido la imagen es una idea que no puede expresar su propia causa. Por ello Spinoza dice que la imagen, o la idea de afección, es como una consecuencia sin sus premisas (por cierto, hay dos premisas, material y formal, cuya imagen engloba la privación de conocimiento)<sup>148</sup>. Llegados a este punto, Deleuze insiste en afirmar que en Spinoza no existe tanto una inquietud “metafísica-gnoseológica” por el origen de las ideas inadecuadas sino, más bien, una profunda preocupación operativa, formativa, práctica, que se puede expresar en la pregunta siguiente: “¿cómo podemos llegar a formar ideas adecuadas?”.

«Notre problème se transforme donc. La question n'est plus : Pourquoi avons-nous des idées inadéquates ? Mais au contraire : Comment arriverons-nous à former des idées adéquates ? Chez Spinoza, il en est de la vérité comme de la liberté : elles ne sont pas données en principe, mais apparaissent comme le résultat d'une longue activité par laquelle nous produisons des idées adéquates, échappant à l'enchaînement d'une nécessité externe.» (S, 134)

Según Spinoza existe un encadenamiento (*ordo y concatenatio*) de las ideas inadecuadas que se opone al orden y encadenamiento del entendimiento. Las ideas inadecuadas se encadenan según el orden en el que se imprimen en nosotros. Es el orden de la Memoria<sup>149</sup>. Y es precisamente en este contexto en el que Deleuze localiza

---

<sup>148</sup> Cf. S, 134 y Sp, 68-69.

<sup>149</sup> En Deleuze constatamos cierto interés por el asunto filosófico de la Memoria a partir de la lectura de Nietzsche (revalorizando el olvido), Bergson (relacionándola con el tiempo y haciéndola *cosmológica*) y Spinoza (convirtiéndola en subalterna de la imaginación). Spinoza, en el Escolio de la proposición XVIII de la segunda parte de su *Ethica*, define así la memoria: «En efecto, no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo

en Spinoza una especie de “inspiración empirista”, entendiendo por tal una formulación específica del punto de partida del problema del conocimiento. Según Deleuze el empirismo plantea el conocimiento verdadero como una meta (alcanzable) y no como un punto de partida (presupuesto).

«Un des paradoxes de Spinoza, et ce n'est pas le seul cas où nous le verrons s'exercer, est d'avoir retrouvé les forces concrètes de l'empirisme pour les mettre au service d'un nouveau rationalisme, un des plus rigoureux qu'on ait jamais conçus. Spinoza demande : Comment arriverons-nous à former et produire des idées adéquates, alors que tant d'idées inadéquates nous sont nécessairement données, qui distraient notre puissance et nous séparent de ce que nous pouvons ?» (S, 134-135)

Según Deleuze, para entender este punto de partida en la formulación spinoziana, hay que distinguir dos dimensiones en la idea inadecuada<sup>150</sup>. En la primera dimensión la idea inadecuada *envuelve la privación* del conocimiento de la causa. Pero en la segunda dimensión la idea inadecuada *también* es un efecto que envuelve esa causa de alguna manera. Bajo su primer aspecto la idea inadecuada es *falsa*, pero bajo el segundo contiene *algo positivo*, por lo tanto algo de verdad.

Volvamos al ejemplo anterior en el que imaginábamos que el sol está distante a doscientos pies. Esta idea de afección no está en condiciones de expresar su propia causa puesto que no explica la naturaleza o la esencia del sol. Únicamente podemos decir que envuelve la esencia del sol en la medida en que el cuerpo es afectado por ella. Por mucho que conozcamos la verdadera distancia del sol éste continuará

---

humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano.» Spinoza (1987: 125). Definirla como un singular encadenamiento de ideas nos permite comprenderla en su radical distinción del entendimiento: 1º) porque la memoria es un encadenamiento de *ideas* que *envuelven*, pero no explican, la naturaleza de las cosas exteriores (debido a que las afecciones del cuerpo humano percibidas por esas ideas envuelven *a la vez* la naturaleza del cuerpo humano y las de los cuerpos exteriores) mientras que el entendimiento, al contrario, encadena ideas que *revelan* la naturaleza de las cosas; 2º) porque es un encadenamiento de *ideas* según el orden y encadenamiento de las *afecciones del cuerpo* mientras que, al contrario, el entendimiento encadena las ideas de tal modo que *permite* al alma concebir las cosas por sus *primeras causas* y según el orden racional de su génesis. Estos dos caracteres fundamentales del encadenamiento de las ideas según la memoria actúan a modo de fuente de un doble conflicto práctico entre los hombres: la disputa de las opiniones y el enfrentamiento de las pasiones. Cada hombre crea encadenamientos asociativos, primero, según la complexión de su cuerpo (provocando un conflicto de opiniones como por ejemplo qué es lo dulce o lo amargo, lo frío o lo caliente) y, segundo, según sus costumbres, hábitos, oficios o biografías (generando un conflicto de pasiones, como en el ejemplo spinoziano del soldado y el agricultor a propósito de la huella de caballo). La peculiaridad de la memoria, frente a la cadena asociativa de ideas del entendimiento que funda la concordia humana, es que establece múltiples series cuya peculiaridad estriba en definirse como “asociaciones por contigüidad temporal”. Dentro de un estricto spinozismo surge un problema: ¿cómo es que la memoria, siendo corporal y pasiva, puede llegar a tratar con productos del entendimiento y hacerse activa? Como veremos más adelante, sólo recurriendo a la noción de *salto* entre memoria (o imaginación) y entendimiento será posible *pensar*, para Deleuze, tal devenir-activo de la memoria. Sobre todos los matices de la memoria en Spinoza puede consultarse el estudio de Gueroult (1974: 299 y ss.).

<sup>150</sup> Cf. S, 135.

afectándonos en tales condiciones que siempre lo veremos a doscientos pies. El error podrá ser suprimido pero no la imaginación. Hay pues algo *positivo* en la idea inadecuada, una especie de *indicación* que puede aprehenderse claramente. Incluso así podemos tener alguna de la idea de la causa: después de haber aprehendido claramente las condiciones bajo las que vemos el sol, inferimos de ello que es un objeto lo suficientemente alejado para parecer pequeño, no un objeto pequeño que sería visto de cerca. Según Deleuze si no tomamos en cuenta esta *positividad* no se comprendería, por una parte, que se pudiera tener naturalmente una idea verdadera, conforme a lo que el método exige antes de su ejercicio y, por otra parte, que la idea inadecuada dé lugar ella misma a una idea de la idea, es decir, tenga una forma que remita a nuestra potencia de pensar. La facultad de imaginar se define por las condiciones bajo las que tenemos naturalmente ideas, ideas inadecuadas, aunque no por ello deja de ser una *virtud* en el aspecto en que envuelve nuestra potencia de pensar, si bien no se explica por ella: la imagen envuelve su propia causa a pesar de que no la expresa.

Esta utilización de lo que hay de *positivo* en la idea inadecuada va a ser muy importante en la formación de las nociones comunes<sup>151</sup>. Pero para comprender plenamente la relación entre la idea inadecuada y la noción común hay que dar antes un pequeño rodeo por la afectividad spinoziana tal como la presenta Deleuze.

### **2.3.2. La afectividad ética**

#### **2.3.2.1. El poder de ser afectado**

Nos preguntábamos más arriba cómo podíamos llegar a formar ideas adecuadas, cómo podíamos arribar a nuestra potencia, cómo podíamos hacernos con el poder que nos es propio y del que estamos expropiados. Para ello Deleuze recurre a ciertos aspectos de la teoría del modo finito en Spinoza<sup>152</sup>. El modo finito se puede definir a partir de dos tríadas equivalentes.

«La triade expressive du mode fini se présente ainsi : l'essence comme degré de puissance ; le rapport caractéristique dans lequel elle s'exprime ; les parties extensives subsumées sous ce rapport, et qui composent l'existence du mode. Mais nous voyons que, dans *l'Ethique*, un strict système d'équivalences

<sup>151</sup> Cf. *S*, 136. Sobre la positividad inscrita en la idea inadecuada también puede verse lo dicho en *Sp*, 108: «Ce qu'il y a de positif dans l'idée inadéquate doit se définir ainsi : c'est qu'elle *enveloppe* le plus bas degré de notre puissance de comprendre sans *s'expliquer* par elle, et *indique* sa propre cause sans *l'exprimer*.».

<sup>152</sup> La teoría del modo finito abarca la tercera y última parte de *S* constituyéndose así como el núcleo, por contenido conceptual y número de páginas, de todo el conjunto del libro.

nous conduit à une seconde triade du mode fini : l'essence comme degré de puissance ; un certain pouvoir d'être affecté dans lequel elle s'exprime ; des affections qui remplissent à chaque instant ce pouvoir.» (S, 197)

Podemos ilustrar las palabras de Deleuze sobre la existencia del modo finito por medio de esta tabla de equivalencias horizontales entre los tres elementos del modo.

<i><b>MODO FINITO</b></i>	
<i><b>PRIMERA TRÍADA (ELEMENTOS)</b></i>	<i><b>SEGUNDA TRÍADA (ELEMENTOS)</b></i>
Esencia (como grado de potencia).	Esencia (como grado de potencia).
Relación característica (en la que se expresa la esencia).	Poder de ser afectado (en el que se expresa la esencia).
Partes extensivas (que componen la existencia particular).	Afecciones (que colman el poder de ser afectado).

Según la primera tríada del modo finito la esencia es un grado de potencia. Este grado de potencia se expresa en una relación y esta relación subsume una infinidad de partes extensivas<sup>153</sup>. Un modo pasa a la existencia no en virtud de su esencia o grado de potencia sino en virtud de leyes puramente mecánicas que determinan una infinidad de partes extensivas cualesquiera a entrar bajo tal relación concreta, relación en la que su esencia se expresa<sup>154</sup>. Un modo deja de existir desde el momento en que sus partes extensivas son determinadas a entrar bajo otra relación correspondiente a otra esencia. Es decir, los modos existen (pasan a la existencia) o dejan de existir (se descomponen)<sup>155</sup> en virtud de leyes exteriores a sus esencias, en virtud de leyes puramente mecánicas<sup>156</sup> (estas leyes pertenecen al segundo orden de la naturaleza u “orden de las relaciones” como comprobaremos en el epígrafe siguiente). Mientras se considera a las esencias de los modos como realidades intensivas, no se distinguen del atributo, no existen sino contenidos en el atributo y comprendidos en la idea de Dios. Solamente cuando los modos pasan a la existencia adquieren las partes extensivas, es decir, adquieren un tamaño y una duración: cada

<sup>153</sup> Cf. S, 191.

<sup>154</sup> Para Deleuze la distinción entre esencia y existencia no es una distinción real sino una distinción modal (cf. S, 194-195). Para el paso del modo a la existencia, conceptualizado en términos de complicación-explicación y no como un mero tránsito de “lo posible” a “lo real”, cf. S, 194-196.

<sup>155</sup> Cf. Sp, 137-138.

<sup>156</sup> Cf. S, 191-192 y 194.

modo dura tanto como las partes permanezcan en la relación que los caracteriza. Pero vistos muy sumariamente estos elementos de la primera tríada y su mutuo coajuste: ¿de qué equivalencias con la segunda tríada nos habla Deleuze?

En la primera tríada las partes extensivas no pertenecen a tal o cual modo sino en cierta relación, en un tipo cualificado de relación. En la segunda tríada las afecciones de un modo se suponen en función de un cierto poder de ser afectado. Un caballo, un pez, un hombre o incluso dos hombres comparados el uno con el otro no tienen el mismo poder de ser afectados: no son afectados por las mismas cosas o no son afectados de la misma manera por la misma cosa. En la primera tríada un modo deja de existir cuando ya no puede seguir manteniendo entre sus partes la relación que lo caracteriza. En la segunda tríada deja de existir cuando ya no es apto para poder ser afectado de un gran número de maneras. En resumen, una relación no es separable de un poder de ser afectado: existe una equivalencia entre los segundos elementos de las tríadas.

De esta manera Deleuze considera que Spinoza hace equivalentes dos preguntas fundamentales: “¿cuál es la estructura de un cuerpo (su *fabrica* en términos spinozianos)?” y “¿qué es lo que puede un cuerpo?”<sup>157</sup>. Según Deleuze un cuerpo, un modo, no se va a definir por su género más la diferencia específica sino por su *potencia afectiva*<sup>158</sup>.

«La structure d'un corps, c'est la composition de son rapport. Ce que peut un corps, c'est la nature et les limites de son pouvoir d'être affecté.» (S, 198)

Para Spinoza los modos finitos no son como Dios. Dios es necesariamente causa de sus afecciones, todas sus afecciones se explican por su naturaleza y, por lo tanto, podemos calificarlas de acciones. Pero los modos finitos no existen en virtud de su propia naturaleza sino que su existencia está compuesta de partes extensivas que son determinadas y afectadas desde fuera, al infinito. Cada modo existente es afectado por modos exteriores, sufre cambios que no se explican por su sola naturaleza. Sus afecciones son primero pasiones. Esta naturaleza afectivo-pasiva del modo finito nos instala de golpe en su raíz definitivamente ética.

«La grande question qui se pose à propos du mode existant fini est donc : Arrivera-t-il à des affections actives, et comment ? Cette question est à proprement parler la question “éthique”.» (S, 199)

---

<sup>157</sup> Cf. S, 197-198.

<sup>158</sup> Sobre la importancia de esta potencia afectiva cf. Alliez (1993: 38). Asimismo para los matices de la potencia en la lectura deleuziana de Spinoza en confrontación con la lectura heideggeriana cf. Beaulieu (2004: 232-243).

Para Deleuze la afectividad es un asunto *ético* y es *ética* en su más íntima esencia porque se refiere al *modo de ser* del modo finito, a su *naturaleza*, a su *carácter intrínseco*. Ética, ontología y método se anudan merced al concepto de potencia: potencia de ser afectado, potencia de ser y potencia de pensar. Pero “desde nuestro punto de vista de modos finitos” la prioridad, por decirlo así, parece tenerla la ética en la medida en que es ahí donde empieza a jugarse la posibilidad de “desbordar” nuestra “finitud esencial” (¿paradoja?).

Deleuze nos recuerda que, para Spinoza, la infancia es un estado miserable en el que dependemos en exclusividad de causas exteriores. Al comienzo de nuestra existencia no se tienen otras ideas que ideas inadecuadas y no se experimentan otros sentimientos que los pasivos<sup>159</sup>. Ideas inadecuadas y pasiones están vinculadas porque ambas se bañan, en profundidad, en la *ignorancia de su propia causa*.

«Le lien des deux est bien marqué par Spinoza : l'idée inadéquate est une idée dont nous ne sommes pas cause (elle ne s'explique pas formellement par notre puissance de comprendre) ; cette idée inadéquate est elle-même cause (matérielle et efficiente) d'un sentiment ; nous ne pouvons donc pas être cause adéquate de ce sentiment ; or un sentiment dont nous ne sommes pas cause adéquate est nécessairement une passion. Notre pouvoir d'être affecté se trouve donc rempli, dès le début de notre existence, par des idées inadéquates et des sentiments passifs.» (S, 200-201)

Y, a la inversa, un vínculo de tal profundidad también puede verificarse entre ideas adecuadas y sentimientos activos. Una idea adecuada en nosotros se definiría formalmente como una idea de la que seríamos causa. Sería causa material y eficiente de un sentimiento, y nosotros seríamos causa adecuada de ese sentimiento. Ahora bien, un sentimiento del que somos causa adecuada sería una *acción* y no una pasión. Es en este sentido que Spinoza puede decir que en la medida en que nuestro espíritu posee ideas adecuadas es necesariamente activo, en ciertas cosas, y en la medida que las posee inadecuadas es pasivo en otras. Para Deleuze *la afectividad ética se halla en relación circular con el método*.

«Dès lors, la question proprement éthique se trouve liée à la question méthodologique : Comment arriverons-nous à être actifs ? Comment arriverons-nous à produire des idées adéquates ?» (S, 201)

Más allá de la consideración de las afecciones como modos, y de los modos como afecciones de la sustancia, nos interesa otro nivel de tematización en el texto

---

<sup>159</sup> Cf. S, 241-242.



deleuziano. En este otro nivel las afecciones designan lo que le sucede a un modo, las modificaciones del modo, los efectos de otros modos sobre él.

Deleuze detecta en Spinoza una diferencia de naturaleza entre afección (*affectio*) y afecto (*affectus*). La *afección* remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del cuerpo afectante. Es el efecto instantáneo de una cosa sobre mí, como por ejemplo las percepciones o la imagen de una cosa asociada a mi acción. El *afecto* remite al paso o transición de un estado a otro distinto. Es un pasaje o un tránsito vivido, lo que no significa que sea necesariamente consciente<sup>160</sup>. Esta diferencia de naturaleza entre afecciones y afectos se traduce en la diferencia *respectiva* que existe entre *el poder de ser afectado* y la *potencia de acción*.

En vistas a la explicación de esta diferencia Deleuze cree necesario explicitar al menos dos niveles explicativos<sup>161</sup>. El primero consiste en afirmar que el *poder de ser afectado* permanece *invariable* y el segundo sostiene que este poder *varía*.

Según el primer nivel, la proporción de afecciones pasivas y activas sería susceptible de variar para un *mismo* poder de ser afectado. Mientras permanezcamos en las afecciones pasivas nuestra potencia de actuar está impedida de igual modo. Para una misma esencia, para un poder de ser afectado, la potencia de padecer y la potencia de actuar serían susceptibles de variar en razón inversamente proporcional. Ambas constituyen el poder de ser afectado, en proporciones variables.

«Soit un mode ayant telle essence et tel pouvoir d'être affecté. Ses affections passives (idées inadéquates et sentiments-passions) changent constamment. Toutefois, tant que son pouvoir d'être affecté se trouve rempli par des affections passives, ce pouvoir lui-même se présente comme une *force ou puissance de pâtir*. On appelle puissance de pâtir le pouvoir d'être affecté, en tant qu'il se trouve actuellement rempli par des affections passives. [...].

Supposons maintenant que le mode, à mesure qu'il dure, arrive à remplir (au moins partiellement) son pouvoir d'être affecté par des affections actives. Sous cet aspect, ce pouvoir se présente comme *force ou puissance d'agir*. [...]. Mais, précisément, *le pouvoir d'être affecté reste constant, quelle que soit la proportion des affections passives et des affections actives.*» (S, 201-202)

Pero según el segundo nivel explicativo el propio poder de ser afectado estaría sometido a una variación, no se mantendría siempre constante ni permanecería invariable bajo todos los puntos de vista: no siempre sería el *mismo*. Spinoza sugiere que la relación que caracteriza un modo existente en su conjunto está dotada de una especie de elasticidad. Es más, su composición, y también su descomposición, pasa por tantos momentos que casi se puede decir que un modo cambia de cuerpo o de

---

<sup>160</sup> Según Deleuze hay que evitar atribuir a Spinoza tesis intelectualistas ya que no estamos tratando de una operación intelectual abstracta que compara estados distintos. Cf. S, 199-200 y también Sp, 69-70.

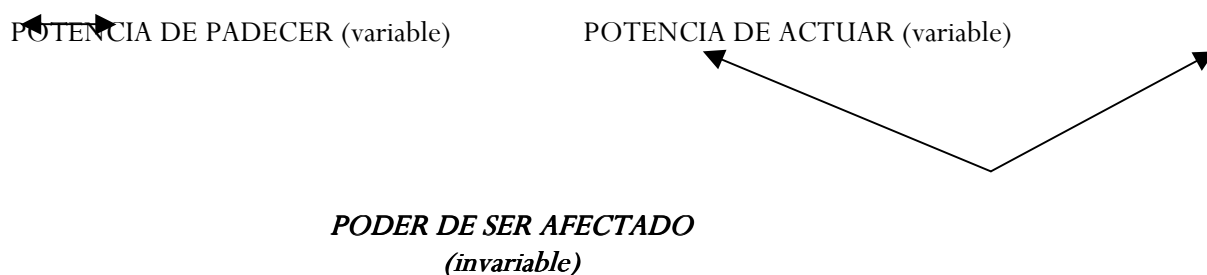
<sup>161</sup> Cf. S, 202.

relación saliendo de la infancia o entrando en la vejez<sup>162</sup>. Crecimiento, envejecimiento, enfermedad, indican que a veces reconocemos con dificultad a un mismo individuo. Pero ¿es el *mismo* individuo? Estos cambios, insensibles o bruscos, en la relación que caracteriza un cuerpo, también se pueden constatar en su poder de ser afectado, como si poder y relación gozasen de un margen, de un límite en el que se forman y se deforman.

El primer nivel explicativo (“el poder de ser afectado es *invariable*”) se despliega en un plano puramente físico.

«Spinoza [...] présente une première thèse : la puissance de pâtir et la puissance d’agir sont deux puissances qui varient corrélativement, le pouvoir d’être affecté restant le même ; la puissance d’agir est morte ou vive (Spinoza dit : empêchée ou aidée) suivant les obstacles ou les occasions qu’elle trouve du côté des affections passives.» (S, 204)

Tal vez pudiéramos representarlo gráficamente de la siguiente forma: las flechas unidireccionales representan las partes del poder de ser afectado mientras que la flecha bidireccional señala la relación de variación inversamente proporcional entre las dos potencias.



Pero el segundo nivel explicativo (“el poder de ser afectado es *variable*”), al desplegarse en el plano metafísico-ético<sup>163</sup>, revela que la potencia de padecer no expresa, en este nivel, nada positivo: sólo delata nuestra imperfección, nuestra finitud, nuestra naturaleza *pasiva*.

«[...] notre force de pâtir est seulement l'imperfection, la finitude ou la limitation de notre force d'agir en elle-même. Notre force de pâtir n'*affirme* rien, parce qu'elle n'*exprime* rien du tout : elle "enveloppe" seulement notre impuissance, c'est-à-dire la limitation de notre puissance d'agir. En vérité, notre puissance de pâtir est notre impuissance, notre servitude, c'est-à-dire le

<sup>162</sup> Cf. S, 202 y Sp, 124-125.

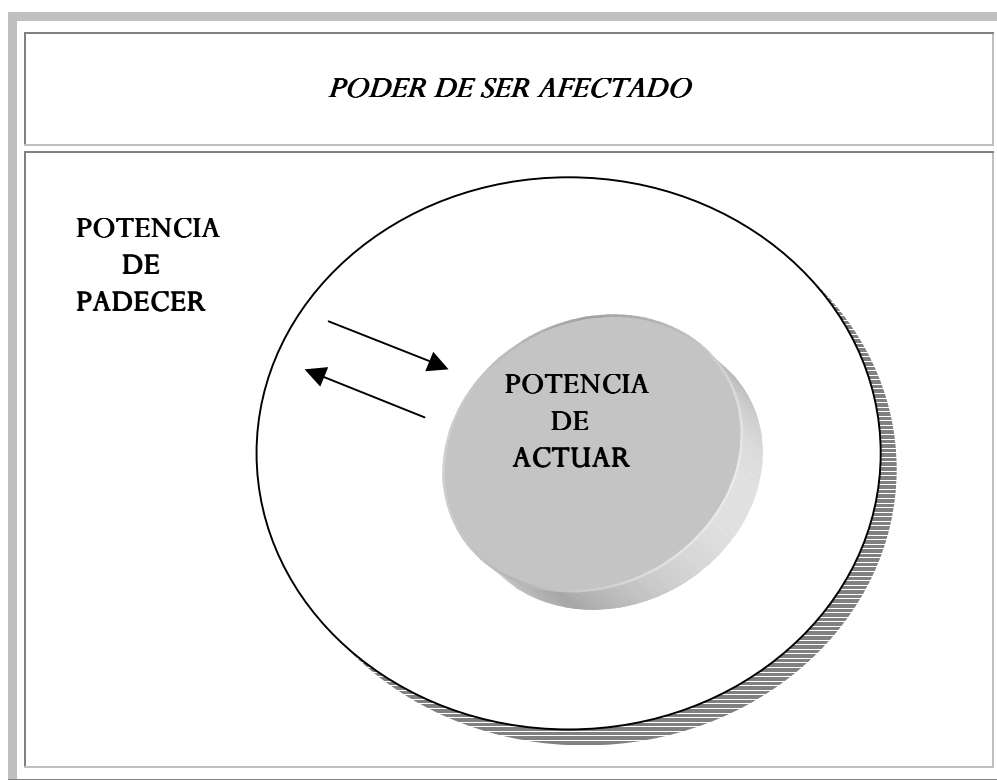
<sup>163</sup> Cf. S, 204.

*plus bas degré de notre puissance d'agir : d'où, le titre du livre IV de l'Ethique, "De la servitude de l'homme".» (S, 204)*

Según Deleuze todavía desconocemos cómo llegaremos a producir afecciones activas y cuál es nuestra potencia de actuar pero, a estas alturas, podemos sostener que la potencia de actuar es la *única forma real, positiva y afirmativa* de un poder de ser afectado. Mientras nuestro poder de ser afectado se halle colmado por afecciones pasivas hay que decir que se encuentra reducido a su mínimo y únicamente manifiesta nuestra finitud o nuestra limitación. Todo hace pensar que, en la existencia del modo finito, se produce una disyunción: lo negativo cae del lado de las afecciones pasivas y las afecciones activas expresan todo lo positivo del modo finito. Las afecciones activas son las únicas en satisfacer real y positivamente el poder de ser afectado.

«La puissance d'agir, à elle seule, est identique au pouvoir d'être affecté tout entier ; la puissance d'agir, à elle seule, exprime l'essence, et les affections actives, elles seules, affirment l'essence. Dans le mode existant, l'essence ne fait qu'un avec la puissance d'agir, la puissance d'agir ne fait qu'un avec la pouvoir d'être affecté.» (S, 205)

Este segundo nivel explicativo lo podríamos representar gráficamente de la siguiente forma:



Este gráfico hay que entenderlo de la siguiente forma:

(1) la distancia entre los círculos exterior e interior es variable en función del crecimiento o disminución de la potencia de actuar (esto es lo que viene representado por las flechas);

(2) en la medida en que el perímetro del círculo de la potencia de actuar se dilata o desenvuelve (flecha hacia el exterior) hasta llegar a tocar el de la potencia de padecer (perímetro del círculo englobante) podemos afirmar que la potencia de actuar *es idéntica* a la potencia de ser afectado;

(3) en la medida en que este mismo perímetro se contrae o se envuelve (flecha en dirección hacia dentro), la potencia de padecer limita y torna impotente a la potencia de actuar.

En el límite la expansión total de la potencia de actuar (o movimiento “diastólico” total) se identifica con la expresión de la esencia del modo: el poder de ser afectado.

Según Deleuze los dos niveles explicativos, el físico y el metafísico-ético, se concilian a la perfección. “Invariabilidad” y “variabilidad” de la potencia de ser afectado se combinan perfectamente si sabemos movernos entre los dos niveles sin confundirlos.

«On voit se concilier chez Spinoza deux inspirations fondamentales. D'après l'inspiration physique : un pouvoir d'être affecté reste constant pour une même essence, qu'il soit rempli par des affections actives ou des affections passives ; le mode est donc toujours aussi parfait qu'il peut l'être. Mais d'après l'inspiration éthique, le pouvoir d'être affecté n'est constant que dans des limites extrêmes. Tant qu'il est rempli par des affections passives, il est réduit à son minimum ; nous restons alors imparfaits et impuissants, nous sommes en quelque sorte séparés de notre essence ou de notre degré de puissance, séparés de ce que nous pouvons.» (S, 205)

El modo existente es siempre tan perfecto como puede serlo pero sólo en función de las afecciones que pertenecen actualmente a su esencia. Las afecciones pasivas colman nuestro poder de ser afectados pero antes lo han reducido a su mínimo, lo han separado de lo que podíamos, de nuestra potencia de actuar.

«Les variations expressives du mode fini ne consistent donc pas seulement en variations mécaniques des affections éprouvées, elles consistent encore en variations dynamiques du pouvoir d'être affecté, et en variations “métaphysiques” de l'essence elle-même : tant que le mode existe, son essence même est susceptible de varier suivant les affections qui lui appartiennent à tel moment.» (S, 205)

Ya hemos visto que desde la infancia estamos colmados, necesaria, inevitable e ineludiblemente, de afecciones pasivas. El modo finito nace en condiciones tales que,

por adelantado o de antemano, está separado de su esencia o grado de potencia, separado de lo que puede, de su potencia de actuar. Gracias a una especie de “razonamiento” podemos llegar a saber que la potencia de actuar es la única expresión de nuestra esencia, la única afirmación de nuestro poder de ser afectado, pero no deja de ser un saber que permanece “abstracto” en el sentido de que no sabemos cuál es esa potencia de actuar, ni cómo adquirirla, ni cómo encontrarla. Y, según Deleuze, no lo sabremos nunca si no *intentamos* concretamente llegar a *devenir activos*<sup>164</sup>. Un devenir-activos que constituye la tarea ética por excelencia.

«D'où l'importance de la question éthique. *Nous ne savons même pas ce que peut un corps*, dit Spinoza. C'est-à-dire : *Nous ne savons même pas de quelles affections nous sommes capables, ni jusqu'où va notre puissance. Comment pourrions-nous le savoir à l'avance ?*» (S, 205)

La *Ethica* spinoziana remata con la observación siguiente: la mayor parte de los hombres no se siente existir sino cuando padecen y es por esta razón que si dejan de padecer, en ese mismo instante, cesan de ser. Tal es la vida del ignorante. Pero para discernir con más precisión cómo *devenir activos* es necesario seguir profundizando un poco más en la naturaleza del modo finito.

### 2.3.2.2. El orden de los encuentros

Decíamos más arriba que en un modo existente podíamos distinguir tres elementos: la esencia como grado de potencia, las relaciones en las que se expresa y las partes extensivas subsumidas bajo esa relación. Pues bien, Deleuze señala que a cada uno de estos elementos corresponde un orden de la Naturaleza: un orden de esencias, un orden de relaciones y un orden de encuentros respectivamente<sup>165</sup>.

Según Deleuze en primer lugar hay un *orden de esencias* determinado por los grados de potencia. Es un orden de conveniencia total ya que cada esencia conviene con todas las otras, estando todas las esencias comprendidas en la producción de cada una. Son eternas y una no podría perecer sin que las otras también perecieran. El segundo orden, el *orden de las relaciones*, es totalmente diferente puesto que es un orden de composición según leyes. Determina las condiciones eternas bajo las que los modos pasan a la existencia y continúan existiendo mientras conservan la composición de su relación. Todas las relaciones se componen al infinito pero no toda relación con toda otra. En tercer lugar hay que considerar un *orden de*

---

<sup>164</sup> Cf. S, 206.

<sup>165</sup> Cf. S, 216 y ss. Sobre los distintos significados del término “naturaleza” en Spinoza, cf. *Sp*, 120-121.

*encuentros* que se define como un orden de conveniencias e inconveniencias parciales, locales y temporales. Los cuerpos existentes se encuentran con sus partes extensivas poco a poco. Puede que los cuerpos que se encuentran tengan relaciones que se componen según la ley (conveniencia), pero puede que, no componiéndose ambas relaciones, uno de los dos cuerpos sea determinado a destruir la relación del otro (no conveniencia). Este orden de encuentros determina efectivamente el momento en el que un modo pasa a la existencia (cuando las condiciones fijadas por la ley se cumplen), la duración durante la que existe, el momento en que muere o es destruido. Spinoza lo define a la vez como “el orden común de la Naturaleza”, el orden de las “determinaciones extrínsecas” y de los “encuentros fortuitos”, o dicho de otra manera, como el orden de las pasiones<sup>166</sup>.

El tercer orden, u orden de los encuentros, es el orden común porque todos los modos existentes están sometidos a su organización<sup>167</sup>. Es el orden de las pasiones y de las determinaciones extrínsecas porque determina a cada instante las afecciones que experimentamos y que son producidas por los cuerpos exteriores que encontramos. Que sea un encuentro “fortuito” (imprevisto, accidental) no se contradice con su intrínseca necesidad.

«Enfin, il est dit “fortuit” (*fortuitus occursus*) sans que Spinoza réintroduise ici la moindre contingence. L'ordre des rencontres, pour son compte, est parfaitement déterminé: sa nécessité est celle des parties extensives et de leur détermination externe à l'infini. Mais il est fortuit par rapport à l'ordre des rapports; pas plus que les essences ne déterminent les lois d'après lesquelles leurs rapports se composent, les lois de composition ne déterminent elles-mêmes les corps qui se rencontrent et la manière dont ils se rencontrent.» (S, 217)

En el orden de los encuentros es necesario distinguir dos casos de encuentros: el caso en el que encuentro un cuerpo cuyas relaciones se componen con la mía y el caso en el que las relaciones de ese cuerpo no se componen con la mía.

El primer caso<sup>168</sup> se puede entender de varias maneras: o el cuerpo encontrado tiene una relación que se compone naturalmente con una de mis relaciones

---

<sup>166</sup> Cf. S, 217 y Sp, 121.

<sup>167</sup> La existencia de este tercer orden plantea todo tipo de problemas a Spinoza puesto que, tomado en su conjunto, coincide con el orden de las relaciones. Si se considera el conjunto infinito de encuentros en la duración infinita del universo, cada encuentro trae consigo una composición de relaciones y todas las relaciones se componen con todos los encuentros. Pero ambos órdenes no coinciden en absoluto al detalle: si consideramos un cuerpo que tiene tal relación concreta, encuentra necesariamente cuerpos cuyas relaciones no se componen con la suya y siempre terminará por encontrar uno cuya relación destruirá la suya. Así no hay muerte que no sea *brutal, violenta y fortuita* pero, precisamente, porque es enteramente *necesaria* en ese orden de encuentros. Nosotros no seguimos estas indicaciones deleuzianas puesto que nuestra línea de seguimiento del texto es otra. Cf. S, 217-218.

<sup>168</sup> Cf. S, 218-219.

componentes, y por ello mismo contribuye a mantener mi relación global, o bien las relaciones de dos cuerpos conviven tan bien en su conjunto que forman una tercera relación en la que ambos cuerpos se conservan y prosperan. De todas formas, sea como sea, el cuerpo cuya relación se conserva con la mía se supone que conviene a mi naturaleza, me es bueno, esto es, útil. Produce en mí una afección que conviene a mi naturaleza. Esta afección es pasiva porque se explica por el cuerpo exterior. La idea de esta afección es una pasión, un sentimiento pasivo. Pero es un sentimiento de alegría puesto que es producido por la idea de un objeto que nos es bueno o que conviene con nuestra naturaleza. Según Spinoza esta alegría-pasión aumenta o ayuda nuestra potencia de actuar misma en tanto aumentada o ayudada por una causa exterior.

Es cierto que nuestras pasiones, sean las que sean, son la marca de nuestra impotencia: no se explican por nuestra esencia o potencia sino por la potencia de una cosa exterior. Es así como envuelven nuestra impotencia. Toda pasión nos separa de nuestra potencia de actuar y mientras nuestro poder de ser afectado esté colmado por pasiones estamos separados de aquello que podemos. Esta es la razón por la que Spinoza dice que la alegría-pasión es una pasión: nuestra potencia no es aumentada hasta el punto de devenir activos, aún somos impotentes, todavía permanecemos separados de nuestra potencia de actuar. Pero nuestra impotencia es solamente la limitación de nuestra esencia y de nuestra potencia de actuar misma. Envolviendo nuestra impotencia, nuestros sentimientos pasivos envuelven un grado, por bajo que sea, de nuestra potencia de actuar.

«En effet, un sentiment, quel qu'il soit, détermine notre essence ou *conatus*. Il nous détermine donc à désirer, *c'est-à-dire à imaginer et à faire quelque chose qui découle de notre nature*. Quand le sentiment qui nous affecte convient lui-même avec notre nature, notre puissance d'agir se trouve donc nécessairement augmentée ou aidée. Car cette joie *s'ajoute* elle-même au désir qui s'ensuit, si bien que la puissance de la chose extérieure favorise et augmente notre propre puissance. [...]. Nous ne cessons pas d'être passifs, nous ne cessons pas d'être séparés de notre puissance d'agir, mais nous tendons à en être moins séparés, nous nous rapprochons de cette puissance. Notre joie passive est et reste une passion : elle ne "s'explique" pas par notre puissance d'agir, mais elle "enveloppe" un plus haut degré de cette puissance.» (S, 219)

El problema está en que precisamente lo que se acentúa es simplemente una tendencia, se pone en marcha una aproximación que, por tal, *nunca es suficiente*, es decir, que nunca alcanzamos el umbral del cambio, nuestra potencia de actuar no aumenta en la medida exacta como para devenir activos, como para convertirnos en

causa adecuada de las afecciones que colman nuestro poder ser afectados. Aproximar no es arribar.

Según el segundo caso de encuentros<sup>169</sup> yo encuentro un cuerpo cuya relación no se compone con la mía: un cuerpo no conviene con mi naturaleza, es contrario a mi naturaleza, pernicioso. Produce en mí una afección pasiva que en sí misma es contraria a mi naturaleza. La idea de esta afección es un sentimiento de tristeza, una tristeza-pasión que se define por la disminución de mi potencia de actuar. Ahora bien, ¿cómo es que a partir de un primer sentimiento de tristeza nuestro poder de ser afectados se halla colmado? La tristeza, no menos que la alegría, determina el *conatus* o la esencia<sup>170</sup>. De la tristeza nace un deseo que es el odio. Ese deseo se concatena con otros deseos, otras pasiones: antipatía, irrisión, menosprecio, envidia, cólera, etc.

«Mais là encore, en tant qu'elle détermine notre essence ou *conatus*, la tristesse enveloppe quelque chose de notre puissance d'agir. Déterminé par la tristesse, le *conatus* ne cesse pas d'être recherche de ce qui nous est utile ou bon : nous nous efforçons de triompher, c'est-à-dire de faire en sorte que les parties du corps qui nous affecte de tristesse prennent un nouveau rapport qui se concilie avec le nôtre. Nous sommes donc déterminés à tout faire pour écarter la tristesse et détruire l'objet qui en est cause.» (S, 221-222)

En este caso nuestra potencia de actuar está, sin embargo, enderezada a disminuir porque el sentimiento de tristeza no se agrega al deseo que de él se colige. Este deseo, al contrario, es impedido por ese sentimiento, de manera que la potencia de la cosa exterior se sustrae a la nuestra. Las afecciones “construidas” con tristeza se concatenan unas con otras y colman nuestro poder de ser afectado pero lo hacen de tal forma que nuestra potencia de actuar disminuye progresivamente y tiende hacia su nivel más bajo.

Resumiendo los dos casos de encuentros Deleuze valora, no con mucho optimismo, que los buenos encuentros escasean o, como él dice, “permanecen hipotéticos”<sup>171</sup>. En nuestra vida cotidiana podemos comprobar con suma facilidad que los malos encuentros son la regla común y la tristeza la pasión dominante. Parece que, en el orden de los encuentros, vivimos entregados a la suerte de las oportunidades.

«Une fois que nous existons, *avons-nous des chances de faire naturellement de bonnes rencontres et d'éprouver les affections joyeuses qui s'ensuivent* ? En vérité, ces chances sont peu nombreuses.» (S, 223)

---

<sup>169</sup> Cf. S, 220-223.

<sup>170</sup> Cf. Sp, 70-71.

<sup>171</sup> Cf. S, 223.



Perfectamente asentados en una especie de “espontaneísmo” de los encuentros y en un “naturalismo” de las pasiones tristes tan sólo encontramos por doquier justificaciones del orden establecido, motivaciones para el alimento de las pasiones tristes y burdas explicaciones del *pesar* que abruma nuestra vida de modos finitos.

«Il semble que nous soyons déterminés à beaucoup lutter, beaucoup haïr, et à n'éprouver que des joies partielles ou indirectes qui ne rompent pas suffisamment l'enchaînement de nos tristesses et de nos haines. Les joies partielles son des “chatouillements”, qui n'augmentent en un point notre puissance d'agir qu'en la diminuant partout ailleurs. Les joies indirectes sont celles que nous éprouvons à voir l'objet haï triste ou détruit ; mais ces joies restent empoisonnées par la tristesse. [...]. Voilà donc que nous semblons plus éloignés que jamais d'acquérir la possession de notre puissance d'agir [...].» (S, 224)

¿Será, por tanto, a través de un *esfuerzo* como podremos adquirir la plena posesión de nuestra potencia de actuar?, ¿será imprescindible poner en marcha una *práctica costosa*, un *ejercicio habilitante*, que rompa la cadena de las pasiones tristes y los malos encuentros? Pero si esto fuera así ¿de qué tipo de esfuerzo estamos hablando?

### **2.3.2.3. La génesis de la razón: el esfuerzo ético**

Según el diagnóstico deleuziano, y siguiendo el curso de su texto, con el transcurrir del tiempo de nuestras vidas particulares los individuos estamos cada vez más alejados de adquirir la posesión de nuestra potencia de actuar, afectados como estamos por pasiones pasivas. Pero, según Deleuze, en este punto hay que tener en cuenta dos principios del spinozismo: la oposición de pasiones y acciones (de afecciones pasivas y afecciones activas) y la oposición de afecciones pasivas alegres y afecciones pasivas tristes<sup>172</sup>.

Empecemos por el primer principio. Deleuze considera que hemos “avanzado” en la medida en que partíamos de la oposición de pasiones y acciones, de afecciones pasivas y afecciones activas, y descubríamos en ella una oposición que lo que encubría era una simple negación: *las afecciones pasivas testimoniaban solamente la limitación de nuestra esencia, envolvían nuestra impotencia*. Bajo este aspecto las afecciones activas eran las únicas capaces de colmar efectiva o positivamente nuestro poder de ser afectado. Como vimos ilustrado en el gráfico precedente *la potencia de*

---

<sup>172</sup> Cf. S, 224 y Sp, 71-72.

*actuar es idéntica al poder de ser afectado.* Las afecciones pasivas sólo nos separaban de aquello que podemos. Las afecciones pasivas

«[...] enveloppant la limitation de notre essence, elles enveloppent en quelque sorte les plus bas degrés de cette puissance <puissance d'agir>. A leur manière, elles sont notre puissance d'agir, mais à l'état enveloppé, non exprimé, non expliqué. A leur manière, elles remplissent notre pouvoir d'être affecté, mais en le réduisant au minimum : plus nous sommes passifs, moins nous sommes aptes à être affectés d'un grand nombre de façons.» (S, 225)

Pero esta oposición entre acciones y pasiones no debe ocultarnos el segundo principio del spinozismo, basado también en otra oposición: la de las pasiones pasivas alegres y las pasiones pasivas tristes. Las pasivas alegres aumentan nuestra potencia mientras que las pasivas tristes la disminuyen. Según este planteamiento, Deleuze desdobra la ética spinoziana en dos preguntas operativas:

«La question éthique, chez Spinoza, se trouve donc dédoublée : *Comment arriverons-nous à produire des affections actives ?* Mais d'abord : *Comment arriverons-nous à éprouver un maximum de passions joyeuses ?*» (S, 225)

Comencemos por la segunda pregunta. *¿Cómo haremos para experimentar el máximo de pasiones alegres?* La respuesta deleuziana es tajante: sólo a través del esfuerzo de la razón (empírico y lento) por trazar buenos encuentros que nos coloquen *en la circunstancia* de ser afectados por el máximo de pasiones alegres.

«La Nature ne nous favorise pas à cet égard. Mais nous devons compter sur l'effort de la raison, effort empirique et très lent qui trouve dans la cité les conditions qui le rendent possible : la raison, dans le principe de sa genèse ou sous son premier aspect, est l'effort d'organiser les rencontres de telle manière que nous soyons affectés d'un maximum de passions joyeuses. En effet, les passions joyeuses augmentent notre puissance d'agir ; la raison est puissance de comprendre, puissance d'agir propre à l'âme ; les passions joyeuses conviennent donc avec la raison, nous conduisent à comprendre ou nous déterminent à devenir raisonnables.» (S, 252-253)

Según Spinoza en el estado de naturaleza se vive al azar de los encuentros<sup>173</sup>. Es verdad que mi potencia es determinada por las afecciones que colman a cada instante mi poder de ser afectado y también es cierto que siempre tengo toda la perfección de la que soy capaz en función de esas afecciones. Pero en el estado de naturaleza mi poder de ser afectado se encuentra colmado en condiciones tales que experimento no sólo afecciones pasivas, que me separan de mi potencia de actuar, sino afecciones pasivas, bajo la dirección de la tristeza, que trabajan, más si cabe, en la disminución

---

<sup>173</sup> Cf. S, 238-239.

de esta potencia misma. No tengo ninguna posibilidad de encontrar cuerpos que se compongan directamente con el mío. Por mucho que “triunfara” en distintos encuentros con cuerpos que me son contrarios, esos triunfos, o estas victorias dichas del odio, no suprimirían la tristeza que el odio engloba y, sobre todo, jamás estaría seguro de ser el triunfador en el próximo encuentro. Estaría afectado de y por un miedo perpetuo. Tan sólo el esfuerzo organizador y componedor de la razón puede cambiar esta situación.

«Il n’y aurait qu’un moyen de rendre viable l’état de nature : en s’efforçant d’organiser les rencontres. Quel que soit le corps rencontré, je cherche l’utile. Mais il y a une grande différence entre chercher l’utile au hasard (c’est-à-dire s’efforcer de détruire les corps qui ne conviennent pas avec le nôtre) et chercher une organisation de l’utile (s’efforcer de rencontrer les corps qui conviennent en nature avec nous, sous les rapports où ils conviennent). Seul ce deuxième effort définit l’utile propre ou véritable.» (S, 239-240)

Sin duda este *esfuerzo*<sup>174</sup> tiene límites ya que estaremos determinados a destruir ciertos cuerpos por mera subsistencia y no podremos evitar todo mal encuentro ni mucho menos la muerte. Pero, al menos, nos esforzamos en unirnos a lo que conviene con nuestra naturaleza, en componer nuestra relación con las relaciones que se combinan con la nuestra, en unir nuestros gestos y pensamientos a la imagen de cosas que concuerdan con nosotros. De tal *esfuerzo* tenemos el derecho de esperar, por definición, el máximo de afecciones dichas. Nuestro poder de ser afectados será colmado en condiciones tales que nuestra potencia de actuar aumentará. Pero ¿qué es lo más útil al hombre? Pues *otro hombre*.

«Car l’homme, en principe, convient en nature avec l’homme ; il compose son rapport avec le sien ; l’homme est utile à l’homme absolument ou véritablement. Chacun, cherchant ce qui lui est véritablement utile, cherche donc aussi ce qui est utile à l’homme. Ainsi l’effort d’organiser les rencontres est d’abord l’effort de former l’association des hommes sous des rapports qui se composent.» (S, 240)

En la lectura que Deleuze hace de Spinoza es justo en este momento, tras este pasaje, donde introduce la siguiente consideración: no hay Bien ni mal en la Naturaleza, no hay oposición moral, sino *diferencia ética*. Una diferencia ética que se presenta bajo varias figuras equivalentes: entre el razonable y el insensato, el sabio y el ignorante, el libre y el esclavo, el fuerte y el débil (la sabiduría o la razón no tienen otro contenido que la libertad, la fuerza y la liberación de la servidumbre).

---

<sup>174</sup> Sobre este esfuerzo (*effort*) también puede verse *Sp*, 142-143.

Esta diferencia ética no se define por el *conatus*, puesto que el insensato, frente al razonable, y el débil, frente al fuerte, se esfuerzan tanto como ellos en perseverar en su ser, sino que *se refiere al género de afecciones que determinan el conatus*<sup>175</sup>. En el límite, el hombre libre, fuerte y razonable se decidirá plenamente por la posesión de su potencia de actuar, por la presencia en él de ideas adecuadas y de afecciones activas. El esclavo, el ignorante, el débil, por el contrario, no tienen sino pasiones que derivan de sus ideas inadecuadas y que los separan de su potencia de actuar. El hombre que se hace razonable, fuerte y libre comienza por hacer todo lo que se halla en su poder para experimentar pasiones alegres. Por lo tanto es él quien se esfuerza en *sustraerse* al azar de los encuentros y al encadenamiento de pasiones tristes, de *organizar* los buenos encuentros, de *componer* su relación con las relaciones que se combinan directamente con la suya, de *unirse* con lo que le conviene naturalmente, de *formar* la asociación razonable entre los hombres: todo aquello que lo coloque en tal circunstancia o posición que pueda ser afectado de alegría. Spinoza identifica el esfuerzo de la razón con este *arte de organizar los encuentros o de formar una totalidad bajo relaciones que se componen*<sup>176</sup>.

«Chez Spinoza, la raison, la force ou la liberté ne sont pas séparables d'un devenir, d'une formation, d'une culture. Personne ne naît libre, personne ne naît raisonnable. Et personne ne peut faire pour nous la lente expérience de ce qui convient avec notre nature, l'effort lent pour découvrir nos joies.» (S, 241)

Pero ¿cómo llegarán los hombres a encontrarse bajo relaciones que se compongan y formar entre ellos una asociación razonable? La razón sería una nulidad, un estorbo, o incluso un ensueño, si no conquistara su propia potencia, si no encontrara ayuda en una potencia de otro género, que se une a ella, la prepara y

---

<sup>175</sup> Esta noción restringida de “diferencia ética”, frente a una noción más amplia que veremos al final de esta glosa sobre S, se encuentra más desarrollada en Sp, 31-33 al hilo de la crítica spinoziana a la tradición teológica de un Adán perfecto y feliz. Deleuze engloba esta crítica spinoziana bajo el lema de una triple crítica a la ilusión generatriz de la conciencia: ilusión de las causas finales (o inversión de la causalidad), ilusión de los decretos libres (o proyección de un poder decisorio sobre el cuerpo) e ilusión teológica (o relleno de un vacío mediante la idea de un Dios dotado de entendimiento y voluntad). Ilusión de la finalidad, de la libertad y teológica que se contraponen al operar desmistificador del hombre que se esfuerza por liberarse de la servidumbre.

<sup>176</sup> Deleuze insiste en la inspiración “empirista” de este “esfuerzo” racional que detecta en el texto spinoziano. En S, 134 recalca que el racionalismo encuentra en la tradición adánica un tema muy conveniente a sus preocupaciones (la existencia de un hombre primero que es “natural”, “libre” y “razonable”) mientras que desde una perspectiva empirista esta tesis se invierte: «[...] l'étonnant, c'est que les hommes arrivent parfois à comprendre le vrai, parfois à se comprendre entre eux, parfois à se libérer de ce qui les enchaîne. A la vigueur avec laquelle Spinoza s'oppose constamment à la tradition adamique, on reconnaît déjà l'inspiration empiriste, qui conçoit la liberté et la vérité comme des produits ultimes surgissant à la fin.»

acompaña en su formación. Esta otra potencia es la del estado o la ciudad<sup>177</sup>. Pero la ciudad no es una asociación razonable en la medida en que el móvil de su formación es el miedo o la angustia y se fundamenta en la renuncia forzosa al derecho natural de cada hombre y en la entrega total del individuo. La buena ciudad sería aquella en la que fuera posible la *formación* misma de la razón, en la que los derechos naturales fueran inalienables. Pero seguimos sin salir de nuestro problema porque no basta con que simplemente aumente nuestra potencia de actuar.

«L'augmentation peut se poursuivre indéfiniment, nous ne serons jamais en possession formelle de notre puissance d'agir tant que nous n'aurons pas des affections actives.» (S, 225)

Nuestra potencia de actuar podría aumentar indefinidamente, las pasiones alegres podrían concatenarse entre sí pero no tendríamos *aún* la posesión formal de nuestra potencia de actuar. Una suma de pasiones no hace una acción. No basta con que las pasiones alegres se acumulen ya que es necesario que, gracias a esta acumulación, encontremos el *medio* de conquistar nuestra potencia de actuar para experimentar afecciones activas de las que seríamos causa<sup>178</sup>. Por tanto, la segunda pregunta que más arriba nos planteábamos surge con toda su fuerza: *¿cómo podemos llegar a producir en nosotros mismos afecciones activas?* Podemos llegar a producir afecciones activas a partir de las ideas adecuadas. Es aquí donde ahora encontramos la necesidad y justificación de todas las observaciones que sobre el método spinoziano hizo Deleuze.

«La joie active est produite par nous-mêmes, elle découle de notre puissance d'agir elle-même, elle suit d'une idée adéquate en nous.» (S, 253)

Pero ¿qué son estas ideas adecuadas?, ¿cómo se forman?, ¿qué papel tienen en el juego de la afectividad? Para contestar a estos interrogantes es preciso penetrar en el segundo momento de la razón: la razón en su actividad formativa de nociones comunes (actividad no menos *esforzada* que la organización de buenos encuentros)<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> Cf. S, 244 y ss. Para la composición de las relaciones en el plano *social* cf. también Sp, 145-147.

<sup>178</sup> En Sp, 41 sigue subrayando lo mismo a propósito de las *pasiones* alegres despertadas por un encuentro conveniente o una composición afortunada de relaciones, expresándolo esta vez en términos de “aproximación” o “acercamiento”: «Cette joie active est encore une passion, puisqu'elle a une cause extérieure ; nous en restons encore séparés de notre puissance d'agir, nous ne la possédons pas formellement. Cette puissance d'agir n'en pas moins augmentée proportionnellement, nous nous “rapprochons” du point de conversion, du point de transmutation qui nous en rendra maître, et par là dignes d'action, de joies actives.»

<sup>179</sup> Hardt (2004: 196) es categórico en su interpretación de estos pasajes deleuzianos: «La formación de las nociones comunes es la constitución práctica de la razón.» Para este asunto cf. las pp. 195-200.

«La raison dans sa genèse, est l'effort d'organiser les rencontres en fonction des convenances et des disconvenances perçues. La raison dans son activité même est l'effort de concevoir les notions communes, donc de comprendre intellectuellement les convenances et les disconvenances elles-mêmes.» (S, 259)

El “pequeño rodeo” que hemos dado por la afectividad spinoziana cobra ahora todo su sentido expositivo: la utilización de lo que hay de positivo en las ideas inadecuadas requería clarificar previamente qué tipo de afectividad rige en el modo finito y en qué consiste la génesis de “su” razón.

### **2.3.3. La actividad de la razón: la formación de las nociones comunes**

#### **2.3.3.1. Las nociones comunes**

Deleuze recoge la distinción spinoziana entre tres tipos de conocimiento que son como tres modos de existencia<sup>180</sup>. Conocimiento que, además, no es la operación de un sujeto sino la afirmación de una idea en el alma.

El primer tipo de conocimiento se define por signos equívocos, indicativos e imperativos. Expresa las condiciones naturales de nuestra existencia en tanto no poseemos ideas adecuadas. El segundo tipo se define por las nociones comunes, ideas que, no obstante, siguen siendo generales y no nos dan a conocer las esencias singulares. El último es el conocimiento de las esencias, conocimiento que no adviene sino que está eternamente dado. Lo que aquí nos interesa es glosar el segundo tipo de conocimiento como puente ético<sup>181</sup>.

La noción común es una idea que expresa una similitud de composición en los modos existentes. Se distinguen entre ellas por su grado de universalidad<sup>182</sup>.

Las *menos universales*, pero también las más útiles, son aquellas que representan una similitud de composición entre cuerpos que convienen directamente y desde su propio punto de vista. Por ejemplo, una noción común representa lo que es común a un cuerpo humano y a *ciertos* cuerpos exteriores. Estas nociones nos

---

<sup>180</sup> Cf. S, 268 y ss., para el primer y segundo género de conocimiento, y S, 282 y ss., para el tercer género. Para una exposición sintética de los tres géneros cf. Sp, 79-82.

<sup>181</sup> Aunque nosotros glosaremos la exposición que de las nociones comunes se hace en S es necesario reseñar cómo Deleuze vuelve a subrayar su importancia decisiva desde el punto de vista del comienzo de la filosofía, del alcance del método spinoziano y de la función práctica de la *Ethica* en Sp, 156-161. Tampoco debemos olvidar el bello comentario que hace de ellas en CC, 176 y ss.

<sup>182</sup> Cf. S, 254-255.

hacen comprender las conveniencias entre modos puesto que no permanecen en una percepción externa de las conveniencias observadas fortuitamente sino que encuentran en la similitud de composición una razón interna y necesaria de la conveniencia de los cuerpos.

Por su parte, las nociones comunes *más universales* representan una similitud o comunidad de composición pero entre cuerpos que convienen desde un punto de vista muy general y no desde su *propio* punto de vista. Representan lo que es común a todas las cosas como, por ejemplo, lo extenso, el movimiento, el reposo, es decir, la universal similitud en las relaciones que se componen al infinito desde el punto de vista de la naturaleza entera. Estas nociones tienen su utilidad en la medida en que nos hacen comprender las no-conveniencias mismas y nos dan una razón interna y necesaria. Nos permiten determinar el punto de vista a partir del cual deja de darse la conveniencia más general entre dos cuerpos, muestran cómo y porqué nace la contrariedad cuando nos situamos en el punto de vista “menos universal” de esos cuerpos mismos. Deleuze observa que Spinoza distingue las nociones comunes de los términos trascendentales y de las ideas abstractas.

«Spinoza distingue avec soin les Notions communes d’une part, d’autre part les Termes transcendants (Etre, chose, quelque chose) ou les Notions universelles (genres et espèces, Homme, Cheval, Chien). Pourtant les notions communes elles-mêmes sont universelles, “plus ou moins” universelles suivant leur degré de généralité ; il faut donc penser que Spinoza n’attaque pas l’universel, mais seulement une certaine conception de l’universel abstrait. De même, Spinoza ne critique pas les notions de genre et d’espèce en général ; pour son compte, il parle du Cheval ou du Chien comme des types naturels, de l’Homme lui-même comme d’un type ou d’un modèle normatif. Là encore, il faut penser que Spinoza s’attaque seulement à une certaine détermination abstraite des genres et des espèces.» (S, 255-256)

Deleuze subraya que una idea abstracta posee dos aspectos que testimonian su insuficiencia. El primer aspecto consiste en que de las cosas sólo retiene las diferencias sensibles y bastas. Su proceso de construcción es relativamente simple: elegimos un carácter sensible fácil de imaginar, distinguimos los objetos que lo poseen y aquellos que no lo poseen, identificamos todos aquellos que lo poseen. En cuanto a las pequeñas diferencias, las despreciamos porque los objetos se confunden desde el momento en que su número supera la capacidad de nuestra imaginación. El segundo aspecto de la idea abstracta se cifra en que el carácter diferencial sensible es por naturaleza extremadamente variable: es fortuito, dependiente de la manera en que los objetos afectan a cada uno de nosotros en el azar de los encuentros. Y el carácter retenido no varía solamente con cada individuo sino que también varía según los objetos que afectan a un mismo individuo: ciertos objetos serán definidos

por su forma sensible, otros por su uso o su función supuesta, por su manera de ser, etc. De todas las maneras, la idea abstracta es totalmente inadecuada: es una imagen que no se explica por nuestra potencia de pensar sino que, al contrario, envuelve nuestra impotencia, y no expresa la naturaleza de las cosas sino que, más bien, indica el estado variable de nuestra constitución.

Pero, según Deleuze, Spinoza no sólo ataca los procedimientos del sentido común sino también la tradición aristotélica<sup>183</sup>. Es en la biología aristotélica donde aparece el esfuerzo por definir los géneros y las especies mediante diferencias, siendo incluso esas diferencias sensibles muy variables en su naturaleza según los animales considerados. Spinoza, sin embargo, no propone estudiar las formas sensibles o las funciones sino, en su propia terminología, la *fabrica* de los cuerpos, esto es, el sistema de relaciones entre las partes de un cuerpo, investigando cómo varían estas relaciones según los cuerpos. En el límite la Naturaleza sería como un mismo Animal en el que lo único que varía son las relaciones entre las partes. Así es como las nociones comunes tienen una afinidad mucho mayor con “lo biológico” que con “lo matemático” o “lo físico”.

«Les notions communes chez Spinoza sont des idées biologiques, plus encore que des idées physiques ou mathématiques. Elles jouent véritablement le rôle d'Idées dans une philosophie de la Nature dont toute finalité se trouve exclue. (Sans doute les indications de Spinoza sont-elles rares sur cet aspect des notions communes. Mais en vérité, elles sont rares sur tous les aspects des notions communes ; nous verrons pourquoi. Les indications de Spinoza suffisent toutefois à faire de lui un précurseur de Geoffroy Saint-Hilaire, sur la voie du grand principe d'unité de composition).» (S, 257)

Según la lectura deleuziana, Spinoza sería una especie de precursor de los trabajos del biólogo Geoffroy Saint-Hilaire que definía su propia “filosofía de la Naturaleza” por el principio de unidad de composición, oponiendo su método al método clásico aristotélico que considera las formas y las funciones<sup>184</sup>. Más allá de éstas se propone determinar las relaciones variables entre elementos anatómicos constantes: los animales diferentes corresponden a variaciones de relación, de situación respectiva y de dependencia de estos elementos, de manera que se reducen todos a la modificación de un solo y mismo animal en sí. Sustituye las semejanzas de formas y analogías de funciones, que siguen siendo siempre exteriores, por el punto

---

<sup>183</sup> Cf. S, 257.

<sup>184</sup> Sobre la lectura deleuziana de Geoffroy Saint-Hilaire cf. Chomarat “Geoffroy Saint-Hilaire” en Leclercq (2005: 177-186).



de vista intrínseco de una unidad de composición o de una similitud de relaciones<sup>185</sup>. Pero sigamos caracterizando las nociones comunes.

«Les notions communes sont des idées *générales*, non pas des idées *abstraites*. Or, en tant que telles, elles sont nécessairement “adéquates”.» (S, 258)

Con respecto a las nociones *menos universales* lo que es común a mi cuerpo y a ciertos cuerpos exteriores es “igualmente” en cada uno de esos cuerpos. La idea está, pues, dada en Dios, no solamente en tanto que tiene las ideas de los cuerpos exteriores sino también en tanto que tiene simplemente la idea de mi cuerpo. Yo mismo tengo, pues, la idea de ese algo en común y la tengo tal cual es en Dios. Con respecto a las nociones *más universales* lo que es común a todas las cosas es “igualmente” en la parte y en el todo, su idea está, pues, dada en Dios, etc. Estas demostraciones fundan los dos aspectos bajo los que las nociones comunes en general son necesariamente adecuadas<sup>186</sup> o, en otros términos,

«[...] les notions communes sont des idées qui s'expliquent formellement par notre puissance de penser et qui, matériellement, expriment l'idée de Dieu comme leur cause efficiente. Elles s'expliquent par notre puissance de penser parce que, étant en nous comme elles sont en Dieu, elles tombent sous notre propre puissance comme elles tombent sous la puissance absolue de Dieu.» (S, 258)

De la naturaleza de las nociones comunes Deleuze extrae varias consecuencias<sup>187</sup>. Nos preguntábamos antes cómo podíamos llegar a poseer ideas adecuadas. En nuestra existencia todo parecía condenarnos a no tener sino ideas inadecuadas: no teníamos la idea de nosotros mismos, ni la idea de los cuerpos exteriores, sino solamente ideas de afecciones, indicando el efecto de un cuerpo exterior sobre nosotros. Pero es justamente *a partir de este efecto* como podemos formarnos la idea

---

<sup>185</sup> En *Sp*, 157-158 Deleuze sigue insistiendo que en el orden de los *sucesores* de Spinoza el biólogo Geoffroy Saint-Hilaire es digno de reseña cuando emprende un programa de investigación sobre la unidad de composición de la Naturaleza. Un programa que implica no sólo experimentaciones “reales” sino también imaginarias tales como *plegados* gracias a los cuales se pasa de la configuración de un animal a la configuración de otro, siendo cada animal una actualización del Animal en sí o conforme a tal o cual relación. Añade Deleuze que actualmente la biología molecular recoge este problema experimental de la unidad de composición, no sólo en el nivel anatómico en el que lo que planteaba Saint-Hilaire, sino en el campo de las partículas. Estas inquietudes deleuzianas alcanzarán una acabada expresión conceptual en *MP*.

<sup>186</sup> Cf. *Sp*, 127-128.

<sup>187</sup> Sauvagnargues en “Baruch Spinoza” en Leclercq (2005: 207) subraya la importancia del estudio de las nociones comunes spinozianas en la formulación del problema deleuziano de las condiciones de la experiencia real: «Les notions communes définissent donc telles catégories souples, ouvertes et modifiables, qui expriment des rapports de forces, des relations corporelles et leurs variations de puissances. La pensée produit une telle signalétique des forces qui comprend sa composition de puissances.». Para este asunto cf. también Alliez (1993: 22-23).

de lo que es común a un cuerpo exterior y al nuestro. *Este efecto* es el único camino que nos puede conducir a la idea adecuada.

«Compte tenu des conditions de notre existence c'est pour nous la seule voie capable de nous mener à une idée adéquate. *La première idée adéquate que nous ayons*, c'est la notion commun, l'idée de ce "quelque chose en commun".» (S, 259)

Esta idea se explica por nuestra potencia de comprender o pensar. Ahora bien, la potencia de comprender es la potencia de actuar del alma.

«Nous sommes donc actifs en tant que nous formons des notions communes. La formation de la notion commune marque le moment où nous entrons en *possession formelle* de notre puissance d'agir.» (S, 259)

En este punto es donde se anuda ética y conocimiento: el momento preciso en que el esfuerzo de la razón se sabe necesariamente ético.

«Quand nous formons une notion commune, notre âme est dite "se servir de la raison" : nous parvenons à la possession de notre puissance d'agir ou de comprendre, nous sommes devenues des êtres raisonnables.» (S, 259)

Una noción común es nuestra primera idea adecuada. Sea cual fuere nos dirige de inmediato a otra idea adecuada. La idea adecuada es expresiva y lo que expresa es la esencia de Dios. Una noción común cualquiera nos da inmediatamente el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios. Aunque esto merece una explicación más detallada ya que surge un problema asociado a la noción común: el de su formación<sup>188</sup>.

«Toutefois, la notion commune risque d'intervenir comme un miracle tant que nous n'expliquons pas comment nous arrivons à la former. *Comment vient-elle rompre l'enchaînement des idées inadéquates auxquelles nous semblions condamnés?* [...] comment les formons-nous, dans quelles circonstances favorables? Comment arrivons-nous à notre puissance d'agir?» (S, 259-260)

### **2.3.3.2. La formación de las nociones comunes: salto y ocasión**

El esquema del mismo Spinoza es claro. Cuando experimentamos una *afección pasiva alegre* somos inducidos a formar la idea de lo que es común a ese cuerpo y al

---

<sup>188</sup> Para la relevancia de la formación de las nociones comunes en la lectura deleuziana de Spinoza cf. Hardt (2004: 188 y ss.).

nuestro. En el libro V de la *Ethica*<sup>189</sup>, Proposición X, leemos: «Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento». Spinoza nos señala que es suficiente con que *se impida* el asalto de las afecciones pasivas para entrar en posesión de nuestra potencia de actuar. No basta con acumular pasiones alegres para devenir alegre. Es preciso un esfuerzo *más*.

Sólo entonces, y solamente entonces, merced a este segundo esfuerzo, comprendemos y actuamos, somos razonables y salimos de la ignorancia. Pero ¿cómo lo tematiza Deleuze?, ¿por medio de qué movimiento superamos el encadenamiento imaginativo de las ideas? Pues por medio de un *salto*.

«[...] non pas par l'accumulation des passions joyeuses en tant que passions, mais par un véritable "saut", qui nous met en possession d'une idée adéquate, à la faveur de cette accumulation.» (S, 262)

Por un salto es como llegamos a poseer las nociones comunes. Un salto porque entre el primer y segundo género de conocimiento se establece una ruptura, un hiato<sup>190</sup>.

¿Por qué llegamos a ser activos en la medida en que formamos una noción común o tenemos una idea adecuada? Mientras somos determinados por un sentimiento de alegría pasiva nuestros deseos aún son irracionales porque nacen de una idea inadecuada. Pues bien, a la alegría pasiva ahora *se agrega* una alegría activa que se distingue de ella solamente por la *causa*: tiene por causa ya no la idea inadecuada de un objeto que conviene con nosotros sino la idea necesariamente adecuada de aquello que es común a ese objeto y a nosotros mismos.

«Il faut donc que, à la faveur des passions joyeuses, nous formions l'idée de ce qui est commun entre le corps extérieur et le nôtre. Car cette idée seule, cette notion commune, est adéquate. Tel est le deuxième moment de la raison [...].» (S, 262)

Según Deleuze el conjunto de la operación descrita por Spinoza presenta cuatro momentos<sup>191</sup>:

---

<sup>189</sup> Spinoza (1987: 351).

<sup>190</sup> Para la ruptura (*rupture*) cf. S, 269 y para el hiato (*hiatus*) cf. S, 272 y 273. Incluso en el texto de 1993 "Spinoza et les trois «Ethiques»" Deleuze sigue hablando de una inmensa falla (*faille*), intervalo (*intervalle*), hiato (*hiatus*). Lo que sucede es que en este texto la distancia es "salvada" recurriendo a unos conceptos que en el punto de la obra deleuziana que estamos analizando aún no han aparecido (el sobrevuelo y la velocidad absoluta): «L'intervalle, l'hiatus ont pour fonction de rapprocher au maximum des termes distants comme tels, et d'assurer ainsi une vitesse de survol absolu.» (CC, 186-187).

<sup>191</sup> Cf. S, 264.

1º) presencia de una alegría pasiva que aumenta nuestra potencia de actuar, de donde se derivan deseos o pasiones, en función de una idea aún inadecuada;

2º) gracias a esas pasiones alegres, formación *por salto* de una noción común (idea adecuada);

3º) alegría activa que se colige de esa noción común y que se explica por nuestra potencia de actuar;

4º) esta alegría activa se agrega a la alegría pasiva pero *reemplaza* a los deseos-pasiones que nacen de ésta por deseos que pertenecen a la razón y son verdaderas acciones.

«Ainsi se réalise le programme de Spinoza : non pas supprimer toute passion, mais à la faveur de la passion joyeuse, faire que les passions n'occupent plus que la petite partie de nous-mêmes et que notre pouvoir d'être affecté soit rempli par un maximum d'affections actives.» (S, 264)

Deleuze explica cómo para Spinoza un sentimiento deja de ser una pasión apenas nos formamos de él una idea adecuada. Y nos formamos una idea adecuada en el momento en que lo reunimos a una noción común como a su causa.

De todas formas, Spinoza no reserva esta tesis al sentimiento de alegría, sino que afirma su validez para todo sentimiento puesto que no hay ninguna afección del cuerpo de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto. Según Deleuze, Spinoza quiere decir que incluso en el caso de un cuerpo que no conviniera con el nuestro y nos afectase de tristeza, *podemos* formar la idea de aquello que es común a ese cuerpo y al nuestro. Simplemente esta noción común sería muy universal e implicaría un punto de vista mucho más general que el de los cuerpos presentes, aunque no por ello dejaría de tener su función práctica: nos hace comprender por qué los dos cuerpos no convienen desde *su* propio punto de vista. Cuando una noción común muy universal nos hace comprender una no-conveniencia podemos decir que se origina un sentimiento de alegría activa: *siempre una alegría activa se colige de lo que comprendemos* (Spinoza afirma que en la medida en que comprendemos las causas de la tristeza, deja de ser una pasión, es decir, deja de ser una tristeza)<sup>192</sup>. Parece entonces que si partimos de una pasión triste se encuentra lo esencial del esquema precedente: 1º) tristeza; 2º) formación de una noción común; 3º) dicha

---

<sup>192</sup> En el "Préface" de 1982 a la edición francesa del libro de Negri: *L'Anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*, Deleuze seguirá subrayando la importancia de las nociones comunes pero esta vez relacionándola con la potencia de la imaginación. Las nociones comunes son aquí entendidas como el punto en el que el ejercicio *más desarrollado* de la imaginación *inspira (inspire)* al entendimiento a realizar encuentros de los que se sigan relaciones que puedan componer un nuevo cuerpo: «L'imagination matérielle soude son alliance avec l'entendement en assurant à la fois, sous l'horizon de l'Être, la composition physique des corps et la constitution politique des hommes.» (DRF, 177).

activa que de ella se origina. La función práctica de las nociones comunes está clara: ser causa de una alegría activa.

«[...] cette fonction consiste en ceci que la notion est cause d'une idée adéquate d'affection, c'est-à-dire d'une joie active. Cette thèse es valable pour les notions communes les plus universelles comme pour les moins universelles : on peut donc considérer toutes les notions communes prises ensemble, dans l'unité de leur fonction pratique.» (S, 265)

Pero seguimos preguntando: ¿cómo llegamos a formar una noción común, nosotros que parecemos condenados a las ideas inadecuadas y a las pasiones? Según Deleuze el proceso de formación se puede entender, desde el triple esfuerzo de la razón<sup>193</sup>, en la siguiente secuencia:

1º) evitación de las pasiones tristes y los malos encuentros a la que vez que búsqueda y acumulación del máximo de pasiones alegres;

2º) utilización de las pasiones alegres en vistas a la formación de la noción común correspondiente (de esta noción común derivan las alegrías activas); tal noción común está entre las menos universales ya que sólo se aplica a mi cuerpo y a los cuerpos que le convienen pero es muy útil a efectos prácticos porque nos torna capaces, primero, de entrar en posesión de nuestra potencia de actuar y, segundo, de evitar los malos encuentros;

3º) devenimos capaces de formar nociones comunes más universales que se aplican a todos los casos, incluso a los cuerpos que nos son contrarios. En suma, merced a este tercer esfuerzo :

«[...] nous sommes devenus capables de comprendre même nos tristesses et de tirer de cette compréhension une joie active. Nous sommes capables de faire face aux mauvaises rencontres que nous ne pouvons pas éviter, de réduire les tristesses qui subsistent nécessairement en nous. Mais, on n'oublie pas que, malgré l'identité générale de leur fonction pratique (produire des joies actives), les notions communes sont d'autant plus utiles, d'autant plus efficaces qu'elles procèdent de passions joyeuses et sont moins universelles.» (S, 266)

Según Deleuze todas las nociones comunes tienen un mismo *contenido especulativo*: implican una cierta generalidad sin abstracción. Y tienen una misma *función práctica*: ideas necesariamente adecuadas, son tales que implican una alegría activa que se origina en ellas.

Pero el papel especulativo y práctico de las nociones comunes en absoluto es el mismo si consideramos las *condiciones de su formación*. Como ya vimos, las

---

<sup>193</sup> Cf. S, 265.

primeras nociones comunes que formamos son las menos universales porque encuentran en nuestras pasiones alegres un *principio inductor* eficaz.

«C'est au niveau du "moins universel" que nous conquérons notre puissance d'agir : nous accumulons les joies passives, nous y trouvons l'occasion de former des notions communes, d'où découlent des joies actives. En ce sens, l'augmentation de notre puissance d'agir nous donne l'occasion de conquérir cette puissance, ou de devenir actif effectivement. Ayant conquis notre activité sur certains points, nous devenons capables de former des notions communes, même dans les cas moins favorables.» (S, 267)

Si consideramos el *orden de formación* de las nociones comunes las primeras que formamos son las menos universales, es decir, las que se aplican a nuestro cuerpo y a otro cuerpo, que conviene con el nuestro y que lo afecta de dicha<sup>194</sup>. Según este orden debemos partir de las menos universales, puesto que las más universales, aplicándose a cuerpos que son contrarios al nuestro, no encuentran *principio inductor* alguno en las afecciones que experimentamos. Por "inducir" hay que entender *causa ocasional*: nuestra potencia de actuar o de comprender necesita la *ocasión* favorable para poder ser activada<sup>195</sup>. La búsqueda de la ocasión no es un "saber absoluto" o una "práctica inercial" sino que es un proceso de aprendizaje. Saber cuál es la ocasión adecuada *se aprende buscándola*.

«Il y a tout un apprentissage des notions communes, ou du *devenir-actif* : on ne doit pas négliger dans le Spinozisme l'importance du problème d'un processus de formation ; il faut partir des notions communes les moins universelles, les premières que nous ayons l'occasion de former.» (S, 267)

Nosotros que no tenemos en un comienzo sino ideas inadecuadas y afecciones pasivas, no podemos conquistar nuestra potencia de comprender y de actuar más que formando nociones comunes. Todo nuestro conocimiento pasa por esas nociones<sup>196</sup>. Pero ¿es posible un conocimiento pleno *en y por* las nociones comunes?, ¿qué tipo de *plenitud* nos pueden proporcionar a nosotros, modos *finitos*?, ¿acaso una plenitud *restringida*?

---

<sup>194</sup> Sobre la importante diferencia entre el orden de formación de las nociones comunes frente al orden de su exposición teórica en la ética spinoziana también puede verse *Sp*, 160-161.

<sup>195</sup> Sobre el principio inductor como causa ocasional cf. S, 261.

<sup>196</sup> Al hilo de un comentario sobre la evolución del pensamiento spinoziano Deleuze lo expresa de la forma siguiente: «Les notions communes sont un Art, l'art de l'*Ethique* elle-même : organiser les bonnes rencontres, composer les rapports vécus, former les puissances, expérimenter.» (*Sp*, 161).

### 2.3.3.3. La selección de las pasiones alegres

Bajo el tercer género de conocimiento formamos ideas y sentimientos activos que son en nosotros como son inmediata y eternamente en Dios. Pensamos como Dios piensa, experimentamos los sentimientos mismos de Dios. Formamos la idea de nosotros-mismos tal cual es en Dios y, al menos en parte, formamos la idea de Dios tal cual es en Dios él mismo: las ideas del tercer género constituyen pues una dimensión más profunda de lo innato y las dichas del tercer género son las únicas verdaderas afecciones de la esencia en ella misma. Sin duda parecemos *llegar* al tercer género de conocimiento. Pero aquí lo que nos sirve de causa ocasional<sup>197</sup> son las nociones comunes mismas, por lo tanto algo adecuado y activo. El *paso* no es sino una apariencia ya que en verdad nos volvemos a encontrar tal como somos inmediata y eternamente en Dios. Por ello las alegrías que se coligen de las ideas del tercer género son las únicas que merecen el nombre de *beatitud*: ya no son alegrías que aumentan nuestra potencia de actuar, ni siquiera alegrías que suponen aún tal aumento, sino que son alegrías que derivan absolutamente de nuestra esencia, tal cual ella es en Dios y es concebida por Dios. Pero a pesar de esta posibilidad de “acceso” nuestra esencial finitud (nuestro poder de ser afectados) lastra todo “vuelo” hacia la vida beata<sup>198</sup>, razón por la cual la tarea ética se convierte en una labor de búsqueda de la buena (útil) *proporción* de pasiones alegres y no de logro de la *plenitud* en (y de) las alegrías activas.

«Mais, tant nous existons dans la durée, il est vain d'espérer n'avoir que des joies actives du troisième genre ou, seulement, des affections actives en général. Nous aurons toujours des passions, et des tristesses avec nos joies passives. Notre connaissance passera toujours par les notions communes. Tout ce à quoi nous pouvons nous efforcer, c'est à avoir proportionnellement plus de passions joyeuses que de tristesses, plus de joies actives du second genre que de passions, et le plus grand nombre possible de joies du troisième genre. Tout est question de proportion dans les sentiments qui remplissent notre pouvoir d'être affecté: il s'agit de faire en sorte que les idées inadéquates et les passions n'occupent que *la plus petite partie de nous-mêmes*.» (S, 289-290)

Según Deleuze, Spinoza afirma que nuestro poder de ser afectado no será colmado después de la muerte por afecciones activas del tercer género si no hemos

---

<sup>197</sup> Sobre la noción común como causa ocasional cf. S, 287.

<sup>198</sup> El punto de partida de la formación de las nociones comunes puede ser calificado de “programa empirista”, en el sentido deleuziano de empirismo, por presentar un obstáculo *esencial*: «Mais, même à supposer que le mode arrive à produire des affections actives, tant qu'il existe il ne supprimera pas en lui toute passion, mais fera seulement que ses passions n'occupent plus qu'une petite partie de lui-même.» (S, 199).

logrado durante nuestra existencia experimentar proporcionalmente el máximo de afecciones activas del segundo género y, ya, del tercero. En este sentido estima que en Spinoza se conserva enteramente el contenido positivo de la noción de salvación<sup>199</sup>.

La existencia misma es concebida como un tipo de prueba, pero no una prueba moral, sino una prueba física o química, tal como la de los artesanos que verifican la calidad de una materia, de un metal o de un jarrón<sup>200</sup>. En la existencia estamos compuestos de una parte intensiva eterna y de partes extensivas que nos pertenecen en el tiempo bajo una cierta relación. Lo que cuenta es la importancia respectiva de estos dos tipos de elementos<sup>201</sup>. Deleuze establece una doble hipótesis<sup>202</sup>.

Supongamos que lográsemos durante nuestra existencia experimentar afecciones activas. Las afecciones activas se explicarían por nuestra esencia y las afecciones pasivas por el juego infinito de determinaciones extrínsecas de las partes extensivas. De los dos elementos que nos componen, la parte intensiva adquiriría mucha más importancia que la extensiva. Mientras más cosas conozcamos por el segundo y tercer géneros, tanto más grande es relativamente la parte eterna de nosotros mismos.

Pero supongamos ahora que durante nuestra existencia permanecemos colmados y determinados por afecciones pasivas. De los dos elementos que nos componen, las partes extensivas tendrán relativamente mayor importancia que la intensiva eterna. Nuestra esencia no deja de ser el absoluto que es en ella misma, la idea de nuestra esencia no deja de ser lo que es absolutamente en Dios, *pero* el poder de ser afectado que le corresponde eternamente permanece vacío: habiendo perdido nuestras partes extensivas (muerte), hemos perdido también todas nuestras afecciones que se explicaban por ellas. Ahora bien, no tenemos otras afecciones. Cuando morimos nuestra esencia permanece, pero como algo abstracto. Nuestra esencia permanece inafectada. *Pero* si hemos sabido hacer de la parte intensiva el elemento más importante de nosotros mismos, perdemos poca cosa muriendo: perdemos las pasiones que subsistían en nosotros *pero* nuestro poder de ser afectado subsiste

---

<sup>199</sup> Cf. *S*, 296.

<sup>200</sup> Cf. *S*, 296. Sobre la prueba ética como prueba físico-química sigue insistiendo en *Sp*, 58: «[...] l'existence est une épreuve. Mais c'est une épreuve physique et chimique, c'est une expérimentation, le contraire d'un Jugement. [...]. L'épreuve physico-chimique des états constitue l'Ethique, par opposition au jugement moral.». Sobre la conquista en vida de la eternidad y la nulidad de la muerte para quien ha sabido componer sus partes aumentando su potencia de acción (experimentando una gran cantidad de afecciones que sólo dependen de nuestra parte intensa) cf. *Sp*, 58-62.

<sup>201</sup> Sobre la relación del pensamiento de Deleuze con la muerte y su recurso a Spinoza cf. Pardo “De cuatro fórmulas que podrían resumir la filosofía deleuziana” en Aragüés (1997: 60-65) y García, R. (1999: 105-110).

<sup>202</sup> Para esta doble hipótesis cf. *S*, 296-298.



eternamente, acompañando nuestra esencia y la idea de nuestra esencia<sup>203</sup>. Entonces este poder es necesariamente colmado por las afecciones del tercer género. Será absolutamente efectuado por afecciones del tercer género si lo hemos colmado proporcionalmente con el máximo de afecciones activas. Y ¿cómo? Pues convirtiendo la prueba de la existencia en una *selección*. ¿De qué? De las pasiones alegres.

«D'où l'importance de cette "épreuve" de l'existence : existant, nous devons sélectionner les passions joyeuses, car seules elles nous introduisent aux notions communes et aux joies actives qui en découlent ; et nous devons nous servir des notions communes comme d'un principe qui nous introduit déjà aux idées et aux joies du troisième genre. Alors, après la mort, notre essence aura toutes les affections dont elle est capable ; et toutes ces affections seront du troisième genre. Telle est la voie difficile du salut. La plupart des hommes, la plupart du temps, restent fixés aux passions tristes, qui les séparent de leur essence et la réduisent à l'état d'abstraction. La voie du salut est la voie même de l'expression : devenir expressif, c'est-à-dire devenir actif [...].» (S, 298)

Sólo ahora, y desde estas consideraciones, se pueden entender plenamente las afirmaciones deleuzianas que ponen de relieve todo un nuevo significado de lo que es la *ética* y su relación con el *método filosófico* por un lado y la *afectividad* por otro: la *ética* como *explicación de los modos de existencia inmanentes* y como *explicación de la potencia de actuar* respectivamente.

«L'*Ethique* juge des sentiments, des conduites et des intentions en les rapportant, non pas à des valeurs transcendentes mais à des modes d'existence qu'ils supposent ou impliquent [...]. Une *méthode d'explication des modes d'existences immanents* remplace ainsi le recours aux valeurs transcendentes. De toutes manières, la question est : Tel sentiment, par exemple, augmente-t-il ou non notre puissance d'agir ? Nous aide-t-il à acquérir la possession formelle de cette puissance ?

Aller jusqu'au bout de ce qu'on peut, est la tâche proprement éthique. C'est par là que l'*Ethique* prend modèle sur le corps ; car tout corps étend sa puissance aussi loin qu'il le peut.» (S, 248)

No hay ni Bien ni Mal en la Naturaleza, no hay oposición moral<sup>204</sup>. Pero lo que sí existe es una diferencia ética<sup>205</sup>: la diferencia entre de los *modos de existencia*

---

<sup>203</sup> Deleuze sigue insistiendo en el mismo tema en *Sp*, 61-62.

<sup>204</sup> Cf. también S, 233. En *Sp*, 35, y bajo una terminología de inspiración artaudiana, mantiene esta línea de intervención en el texto spinoziano expresándose así: «[...] l'*Ethique*, c'est-à-dire une typologie des modes d'existence immanents, remplace la Morale, qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendentes. La morale, c'est le jugement de Dieu, le *système du Jugement*. Mais l'*Ethique* renverse le système du jugement.»

<sup>205</sup> Todo el capítulo segundo de *Sp* titulado "Sur la différence de l'*Ethique* avec une morale", pp. 27-43, desarrolla en profundidad este tema articulándolo alrededor de tres ejes: la desvalorización de la conciencia en beneficio del pensamiento (Spinoza como materialista), la desvalorización de todos los valores, especialmente del bien y del mal en beneficio de lo bueno y lo malo (Spinoza como

*inmanentes, envueltos en lo que experimentamos, hacemos, pensamos*<sup>206</sup>. Discernir esta diferencia y evaluar la potencia de actuar de estos modos es lo que convierte a la ética en un procedimiento *crítico*.

«Cette conception éthique a un aspect critique fondamental. Spinoza s'inscrit dans une tradition célèbre : la tâche pratique du philosophe consiste à dénoncer tous les mythes, toutes les mystifications, toutes les "superstitions", qu'elle qu'en soit l'origine. Cette tradition, croyons-nous, ne se sépare pas du naturalisme comme philosophie.» (S, 249)

La superstición nos mantiene separados de nuestra potencia de actuar e insiste una y otra vez en disminuirla. La fuente de la superstición es el encadenamiento de las pasiones tristes, el miedo, la esperanza que se une al temor, la angustia que nos entrega las fantasías. Al decir de Deleuze, Spinoza, como Lucrecio, sabe que no hay mito o superstición alegres<sup>207</sup>. Al modo de Lucrecio, Spinoza levanta la imagen de una Naturaleza positiva contra la incertidumbre de los dioses: lo que se opone a la Naturaleza no es la cultura, ni el estado de razón, ni siquiera el estado civil sino solamente la superstición que amenaza todas las empresas del hombre. Como Lucrecio, Spinoza asigna al filósofo la tarea de denunciar todo lo que es tristeza, todo lo que vive de la tristeza y, por tanto, a todos aquellos que necesitan de la tristeza para asentar su poder o, mejor, para toda empresa de *asentamiento*.

«Dans une vision éthique du monde, il est toujours question de pouvoir et de puissance, et il n'est pas question d'autre chose. La loi est identique au droit. Les vrais lois naturelles sont les normes du pouvoir, non pas des règles de devoir. C'est pourquoi la loi morale, qui prétend interdire et commander, implique une sorte de mystification : moins nous comprenons les lois de la nature, c'est-à-dire les normes de vie, plus nous les interprétons comme des ordres et des défenses. Au point que le philosophe doit hésiter à se servir du mot loi, tant ce mot garde un arrière-goût moral [...].» (S, 247)

La desvalorización de las pasiones tristes, la denuncia de aquellos que las cultivan y se sirven de ellas, el rechazo de la ley, forman el objeto práctico de la filosofía.

«Le naturalisme de Spinoza se définit par l'affirmation spéculative dans la théorie de la substance, par la joie pratique dans la conception des modes.

---

inmoralista) y la desvalorización de todas las "pasiones tristes" en beneficio de la alegría (Spinoza como ateo).

<sup>206</sup> Cf. Zourabichvili (1996: 49-50) que lo explica del siguiente modo: «L'alternative *juger/évaluer* définit le problème pratique, et nous devons choisir entre une attitude morale qui rapporte l'existence à une opposition de valeurs transcendantes (Bien/Mal), et une attitude éthique qui expérimente la différence qualitative et intensive des modes d'existence, et en ordonne la typologie sur l'échelle différenciée du bon et du mauvais [...].».

<sup>207</sup> Sobre las relaciones entre Spinoza y Lucrecio cf. S, 249-250.

Philosophie de l'affirmation pure, l'*Ethique* est aussi philosophie de la joie qui correspond à cette affirmation.» (S, 251)

Según el naturalismo spinoziano la alegría es a la práctica lo que la afirmación es a la especulación<sup>208</sup>. Y ambas (la alegría y la afirmación, la práctica y la especulación) forman un *trenzado novedoso* de tres nudos: el método, la afectividad y el concepto<sup>209</sup>. A este nuevo trenzado se le debe denominar con justeza "*ética*"<sup>210</sup>.

---

<sup>208</sup> Cf. una expresión similar en *Sp*, 42-43.

<sup>209</sup> Precisamente Alliez (1993: 37) se pregunta sobre Spinoza: «Son naturalisme ne manifeste-t-il pas d'ailleurs [...] l'irruption affirmative de la contingence et de la phénoménalité affectives ("on ne sait ce que peut le corps...") dans un plan qui tendait jusque-là à subordonner l'univocité de l'être à l'optique méthodique de la *ratio abstractissima entis* ? [...] on ne nommera ni se sommera l'ontologie sous la rubrique strictement épistémologique de l'abstraction mathématique sans éveiller sa puissance de produire du nouveau dans et par des concepts qui s'expriment directement dans le monde – le naturalisme comme philosophie.».

<sup>210</sup> Según Leclercq "Deleuze et les bébés" *Concepts [Hors série Gilles Deleuze I]*, 2003, pp. 239-240, esta ética, *que se ancla en la afectividad pero que es radicalmente metódico-conceptual*, nos lanza a considerar que el empirismo trascendental spinoziano no sólo pertenece a la inmanencia sino también a la univocidad de las esencias: «C'est donc pour l'expérience que nous pouvons découvrir que nous sommes éternel. Mais cette expérience n'est pas sensible mais bien transcendante. Elle n'est pas empirisme simple mais empirisme transcendantal (même si Spinoza ne connaissait pas ce terme). L'empirisme simple ne peut permettre que de découvrir l'équivoque, le rapport sans fondement, dans l'ignorance des essences. L'empirisme transcendantal n'appartient pas seulement à l'immanence mais aussi, avec Spinoza, à l'univocité des essences. [...]. L'empirisme transcendantal pourrait se définir comme la compréhension de tous les rapports immanents et univoques.[...]. L'empirisme transcendantal a donc également la puissance de comprendre le sens de l'être à travers ses expressions différentielles. Il appartient alors, comme empirisme, autant l'immanence qu'à l'univocité.». Sobre el empirismo trascendental en Spinoza cf. también Leclercq (2001: 62-67).

## 2.4. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES PROVISIONALES

En el itinerario que Deleuze realiza por las filosofías de Nietzsche, Bergson y Spinoza deja patente su interés por las cuestiones metodológicas, la preocupación por cómo se traman las condiciones de la experiencia real, el valor genético y ético de la afectividad y la vocación práctica de la filosofía. Estos intereses se acrisolan dentro de una concepción global de la filosofía en tanto que procedimiento afirmativo, empirista y pluralista, con los significados específicos que a estos caracteres atribuye el mismo Deleuze. Este procedimiento de carácter crítico (desmistificador en lo especulativo y alegre en lo práctico) dejará de ser tan sólo una “concepción” para convertirse en un programa filosófico concreto, en un “concepto real”, merced a la labor filosófica que llevará a cabo en *DR*.

Si queremos presentar de una manera sistemática los resultados de nuestra primera *cala* en el pensamiento deleuziano es preciso agruparlos en dos regiones de investigación filosófica, tres grandes órdenes tópicos y el nivel de lectura que recoge lo que actúa implícitamente en los tres textos:

[I] las dos regiones de investigación filosófica son las condiciones de la experiencia real y la afectividad;

[II] los tres grandes órdenes tópicos son la filosofía (con su definición, caracteres y método), el pensamiento (con su definición y sus productos y/o medios) y la acción (con su objetivo y su producto);

[III] el nivel de lectura que se corresponde con lo que actúa implícitamente en los tres textos (o nivel de lo que los tres textos nos *dan* a leer) se localiza en la existencia de una fuerte tensión entre la voluntad de alzado de un orden principal y la precipitación continua en un orden de la gracia.

Los puntos “I” y “II” no sólo pretenden ser sintético-sistemáticos sino que también buscan establecer una continuidad temática, un nexo de unión (aunque sea a veces formal), entre los tres pensadores analizados por Deleuze. El punto “III” pretende detectar aquello que Deleuze tan sólo deja indicado pero que puede servir no sólo como hilo conductor sino como fundamento de la plataforma giratoria desde la que piensa como filósofo.

[I] A lo largo de nuestra exposición hemos comprobado el papel central de dos motivos del pensamiento filosófico: las condiciones de la experiencia y la afectividad. El tratamiento deleuziano de las filosofías de Nietzsche, Bergson y Spinoza está regido por la preocupación recurrente de repensar estos dos motivos de forma diferente a la establecida por Kant, es decir, más acá de la experiencia concebida

como posible y de la afectividad entendida como mera receptividad. En este sentido Deleuze encuentra que en Nietzsche, Bergson y Spinoza existen filosofemas de alto valor conceptual para la construcción de un pensamiento filosófico que “supere” o, mejor, varíe tanto la formulación kantiana del problema como sus resultados concretos.

Parece que de esta forma asistimos al diseño en esbozo de un nuevo orden principial, si por “principio” entendemos una fuerza de determinación que no es “superior”, “inmóvil”, “más extensa y general” y “de algún modo semejante” a lo que determina. Pero ante todo si por “principio” entendemos aquello que, desempeñando un papel genético, acompaña de continuo a lo generado en una incesante transformación.

1.a) Por lo que se refiere a las condiciones de la experiencia real, según Deleuze:

i) en Nietzsche encontramos que la voluntad de potencia en tanto principio plástico, diferencial, genético y genealógico puede operar como condición de la experiencia real y no posible;

ii) en Bergson la que puede desempeñar este papel de condición es la intuición;

iii) y en Spinoza es el proceso de formación de las nociones comunes el que puede dar cuenta de las condiciones que rigen y conforman la experiencia real.

1.b) Por lo que se refiere a la afectividad, según Deleuze:

i) la voluntad de potencia nietzscheana puede ser considerada como la forma de afectividad primitiva o *pathos* aqueunde el ser y el devenir, y por tanto puede ser tomada como *arché* genético fundamental;

ii) la emoción creadora bergsoniana actúa al modo de principio ontológico (como creación vital), práctico (como memoria cósmica) y estésico-estético (como génesis de la inteligencia) siempre que se le restituya a la noción de “principio” su riqueza ontológica (*arché*), comunicativa (*praxis*) y genética (*aisthesis*);

iii) el poder de ser afectado spinoziano también es un concepto que puede proporcionarnos los elementos básicos para elaborar una nueva teoría de la afectividad de inspiración principial en la medida en que el principio genético de la razón se expresa en el proceso de formación de las nociones comunes o, expresado desde el plano de la afectividad, en el esfuerzo por organizar encuentros que aumenten nuestra potencia de actuar.

Podemos visualizar gráficamente estos puntos en la siguiente tabla.

<i>REGIONES DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA</i>				
		<i>NIETZSCHE</i>	<i>BERGSON</i>	<i>SPINOZA</i>
<i>ORDEN DE LOS PRINCIPIOS</i>	<i>CONDICIONES DE LA EXPERIENCIA REAL</i>	Voluntad de potencia (principio plástico, diferencial, genético y genealógico).	Intuición.	Proceso de formación de las nociones comunes.
	<i>AFECTIVIDAD</i>	Voluntad de potencia (como forma de afectividad primitiva o <i>pathos</i> aquende el ser y el devenir).	Emoción creadora.	Poder de ser afectado.

[II] En nuestra exposición también hemos comprobado cómo a través del tratamiento de los textos nietzscheanos, bergsonianos y spinozianos Deleuze vislumbra ciertas preocupaciones y proyectos “comunes” en autores tan dispares. Por “común” no hay que entender que Deleuze los adscriba a una escuela, tendencia o corriente compartida que se ocupa de desarrollar un programa establecido de antemano, sino que hay que entender que forman una comunidad que participa en una visión fundamental de lo que es la filosofía, el pensamiento y la acción dentro de (y salvando) sus propias variaciones conceptuales, estilísticas y vitales.

2.a) Estas tres filosofías conciben la filosofía como un arte:

i) pluralista:

- arte de interpretar los matices de las fuerzas o pluralismo de las fuerzas (*NPH*),
- arte de desvelar las diferencias de naturaleza o pluralismo de las articulaciones de lo real (*B*),

- arte de la explicación de los modos de existencia inmanentes o pluralismo de los modos de existencia inmanentes (*S*);
- ii) empirista: estudio de las condiciones de la experiencia real (“empirismo superior” en *NPH* y *B*, e “inspiración empirista” en *S*);
- iii) afirmativo: exclusión de la negación en la especulación y la tristeza en la práctica;
- iv) con su propio método (que se enraíza tanto en el pivote de la sensibilidad como en una vocación radicalmente ética):
  - método de dramatización: diferencial, tipológico y trágico (*NPH*),
  - método intuitivo: problematizante, diferenciante y temporalizante (*B*),
  - método geométrico: formal-reflexivo, material-expresivo y sintético-progresivo (*S*).

2.b) Estas tres filosofías definen el pensamiento como el resultado del contacto con una fuerza que puede ser entendida como:

- i) una violencia que constriñe al pensamiento a construir conceptos activos (*NPH*),
- ii) una revuelta del pensamiento sobre sí que se autoprovoaca para construir conceptos precisos (*B*),
- iii) un encuentro que afecta al pensamiento de tal forma que construye nociones o conceptos práctico-expresivos (*S*).

2.c) Por último estas tres filosofías afrontan la tarea de promover un devenir-activo del hombre. Los medios propuestos son:

- i) la danza entendida como un sentir y un evaluar de otra forma, de tal modo que se logra la liberación de la figura del Hombre en el superhombre u hombre saludable (*NPH*);
- ii) el salto concebido como un salto a la intuición que nos libera de la forma Humana despejándonos el acceso a la potencia del “hombre creador” (*B*);
- iii) el salto entendido como un salto a las nociones comunes desde el primer género de conocimiento, salto que nos habilita para liberarnos de los Modelos humanos dominantes y alcanzar la libertad, la sabiduría y fortaleza del tercer género de conocimiento (*S*).

Podemos visualizar estos tres grandes órdenes tópicos del pensamiento filosófico por medio de la siguiente tabla.

<i>GRANDES ÓRDENES TÓPICOS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO</i>				
		<i>NIETZSCHE</i>	<i>BERGSON</i>	<i>SPINOZA</i>
<i>FILOSOFÍA</i>	<i>DEFINICIÓN</i>	Arte de interpretar los matices de las fuerzas.	Arte de desvelar las articulaciones de lo real (diferencias de naturaleza).	Arte de la explicación de los modos de existencia inmanentes.
	<i>CARACTERES</i>	Pluralista, empirista, afirmativa.	Pluralista, empirista, afirmativa.	Pluralista, inspiración empirista, afirmativa.
	<i>MÉTODO</i>	Método de dramatización: diferencial, tipológico y trágico.	Método intuitivo: problematizante, diferenciante y temporalizante.	Método geométrico: formal-reflexivo, material-expresivo y sintético-progresivo.
<i>PENSAMIENTO</i>	<i>DEFINICIÓN</i>	Pensar es una n <sup>a</sup> potencia del pensamiento resultado de <i>forzar</i> al pensamiento a pensar.	Pensar es resultado del <i>forzamiento</i> de la inteligencia por parte de la intuición.	Pensar es resultado del <i>esfuerzo</i> de la razón (por organizar buenos encuentros y formar nociones comunes).
	<i>PRODUCTOS O/Y MEDIOS</i>	Conceptos activos, no pasivos y afirmativos.	Conceptos que son capaces de nombrar las articulaciones de lo real (diferencias de naturaleza).	Nociones comunes.
<i>ACCIÓN</i>	<i>OBJETIVO</i>	Devenir-activo por medio de la danza (=evaluar y sentir de otra manera).	Devenir-activo por medio del salto a la intuición.	Devenir-activo por medio del salto a las nociones comunes.
	<i>PRODUCTO</i>	La liberación de la figura del Hombre –el superhombre o el saludable.	La liberación de la forma Humana –el creador.	La liberación de los modelos de hombre dominantes –el libre, el sabio y el fuerte.



Sólo tomando como punto de partida estas inquietudes, y sus respectivas tematizaciones conceptuales en cada uno de estos tres pensadores, podemos abordar con éxito la exposición del programa básico que inspira la redacción de *DR*.

[III] Por último es necesario reseñar la existencia de un nivel de lectura en el que parece detectarse, en estos tres textos deleuzianos, una tensión entre la fuerte vocación principal y un impulso “místico” o, más exactamente, entre el planteamiento filosófico atribuible a una *voluntad de anclaje* en un orden de los principios y una *tendencia alusiva* a un orden de la gracia. La tensión entre una concepción de la filosofía como “sistema” (eso sí, pluralista, empirista y afirmativo, descifrador de las condiciones de la experiencia real y las condiciones de la afectividad) pero también como “*pura crítica*” (desmistificadora, alegre y jugadora) no “se resuelve” en una construcción superior conciliadora sino que parece lanzarse de continuo a una deriva filosófica en la que tanto el salto como la danza (en tanto que *actos específicamente filosóficos*) nos abren a un plano donde no sólo las figuras de lo humano quedarían impugnadas sino que el pensamiento y la acción se verían enfrentados al albur de aquello que rige en un régimen impensable.

Es cierto que las pistas de este orden nos las proporcionan la fuerte carga insinuativa de los actos filosóficos referidos (la danza y el salto) y las continuas indicaciones-exhortaciones al sobrepasamiento de la condición humana como objetivo ultimísimo del filosofar. Pero, sobre todo, provienen de la alusión, primero, a la(s) fuerza(s) que hace(n) pensar al pensamiento y, segundo, al carácter secreto de la doble afirmación (el eterno retorno o “volver” de *NPH*), al misticismo como prolongación o destino del filósofo (*B*) y a la beatitud como horizonte final de la potencia de obrar (*S*).

Por una parte la *entrega* del régimen del pensar principal a esa fuerza cuyo régimen está presidido por lo azaroso, lo tendencial, lo fortuito y lo ocasional (y, quizás, tal vez, por el don) parece volcar al pensamiento a una tarea que justamente pone en cuestión toda vocación de sistematismo principal, toda empresa de erección y establecimiento *en tanto que tal*, por muy móvil, plástica y metamorfoseante que se quiera.

Por otra parte el barniz místico del eterno retorno (*NPH*), del misticismo filosófico (*B*) y de la beatitud (*S*) parecen convertir nuestra existencia en una continua *prueba selectiva*, según la terminología del propio Deleuze, donde lo que se logra no es la trascendencia ni ninguna otra instancia supramundana sino la propia inmanencia liberada de ilusiones. Una prueba selectiva que *ya es ajena al orden*

*principal y fondea*<sup>211</sup> *en el orden de la gracia*. Una prueba que “se desarrolla en” y “nos abre a” un orden impensable regido por una “lógica paradójica” en la medida en que entre contemplación (teorética) y creación (práctica) se traza un intercambio de significados.

Un régimen, en suma, en el que el pensamiento y la acción, tal como los entendemos, varían tanto de sentido que son irreconocibles.

---

<sup>211</sup> Con esta noción queremos expresar en un único término las acciones *contrapuestas* de anclaje de una nave, sondeo o reconocimiento de un fondo, registro de una embarcación con el fin de descubrir mercancía de contrabando y examen de una cuestión hasta el fondo.

### 3. EL “PROGRAMA” FILOSÓFICO DE *DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION*

La primera gran concreción del proyecto deleuziano trazado en *NPH*, *B* y *S* es el texto titulado *Différence et répétition* en el que se pretende construir una filosofía *afirmativa, pluralista y empirista*. Afirmativa porque *desea excluir especulativamente lo negativo y celebrar la alegría en la práctica*. Pluralista porque aspira a configurarse como *una exploración de las fuerzas, las diferencias de naturaleza y los modos de lo real*. Y empirista ya que se ambiciona rigurosa en su *atención a los problemas, al análisis de la experiencia en sus condiciones concretas (condiciones de la experiencia real) y en el diseño de un pensamiento creativo*. Este texto persigue dar acabado cumplimiento a tal proyecto aunque, simultáneamente, presenta las líneas de una posible filosofía del porvenir. Por estas razones *DR* merece el título de “programa” filosófico en un triple sentido.

En primer lugar es un “programa” en el sentido de que es un plan de distribución y orden de las partes que han de constituir un trabajo. En *DR* se tematizan detalladamente las preocupaciones deleuzianas a través del desarrollo de una serie de temas, algunos novedosos, otros reiterativos: un método que se constituye al practicarse (no *a priori*), un estudio de las condiciones en las que se generan el espacio-tiempo, el inconsciente y las facultades, una teoría del concepto como herramienta filosófica (ni abstracta ni general), una noología que pivota sobre la afectividad, una particular teoría de la individuación y un desarrollo ontológico sobre la univocidad del ser. Todos estos temas se entrecruzan de una manera muy original a partir del análisis de las potencialidades filosóficas de los conceptos de diferencia y repetición configurando el texto global de *DR* como un plan de trabajo.

En segundo lugar *DR* es un “programa” en el sentido de conformarse como una serie ordenada o “sistema” de operaciones necesarias para llevar a cabo tal plan. En esta dirección nuestra intervención sobre el texto deleuziano estará orientada a presentar este programa filosófico en cuatro partes sistemáticamente ordenadas (en la que cada parte necesita de las operaciones de la precedente para ser plenamente comprendida):

- 1ª) unos prolegómenos a la crítica del concepto como herramienta filosófica;
- 2ª) unas orientaciones sobre el método deleuziano: la determinación de lo indeterminado (el procedimiento de la vice-dicción y el método de dramatización) y el diferenciar y el repetir como procedimientos de investigación filosófica;
- 3ª) el despliegue de la teoría de las condiciones de la experiencia real bajo tres rúbricas: estesiología trascendental, dialéctica de las Ideas y estética de las intensidades;

4<sup>a</sup>) unas notas finales sobre la propuesta ontológica deleuziana (o nueva distribución del ser).

El porqué de estos títulos, unos de nuestra invención, otros tomados de los propios desarrollos deleuzianos, lo iremos viendo a lo largo del desarrollo interno de la exposición de cada parte.

En este segundo sentido de *DR* como “programa” filosófico queremos señalar que este texto también es un conjunto organizado de derivas diferenciales y repetitivas a partir de ciertas sugerencias, grietas y pistas que nos proporcionan diversos pasajes y fragmentos de textos clásicos de la historia de la filosofía. Desde las derivas sobre la imaginación trascendental kantiana hasta las reflexiones sobre los textos póstumos de Nietzsche, pasando por los análisis de la memoria bergsoniana y los temas del instinto de muerte freudiano (por no citar también las calas creativas que se practican en la filosofía de la diferencia de Heidegger, la trama eidética de Platón, la dialéctica de Hegel y las críticas de los poskantianos a Kant), *DR* se constituye, en un nivel de lectura, como una posible *marcha pensante* a través de las fisuras que Deleuze va encontrando en tales textos. Tal *programa* existe en *DR* pero, a pesar de ser tremendamente interesante su seguimiento, se escapa de los objetivos marcados en nuestro trabajo.

En tercer y último lugar *DR* es un “programa” en el sentido de declaración de lo que se piensa hacer en el futuro en alguna materia. En este sentido *DR* es la declaración manifiesta y conceptualmente articulada, expuesta y razonada del proyecto de una filosofía entendida como “empirismo trascendental”.

### 3.1. PROLEGÓMENOS A LA CRÍTICA DEL CONCEPTO FILOSÓFICO

El estudio de la eficacia explicativa de la sintomatología genealógica nietzscheana, la intuición bergsoniana y las nociones comunes spinozianas conducen a Deleuze a la convicción de que el concepto es la herramienta filosófica por antonomasia (específica, exclusiva y privativa). Lo que ocurre es que el concepto *tal y como se ha presentado en la Historia de la Filosofía*<sup>212</sup> no es suficiente para dar cuenta y razón de toda una dimensión que él denomina, al modo de Antonin Artaud, “teatro de la crueldad”<sup>213</sup>: las diferencias y repeticiones que constituyen lo real y, por tanto, nos constituyen. Lo que late en el síntoma, la intuición y la noción común es toda una vida, indeterminada y fluyente, que sólo un concepto “criticado” en profundidad puede dejar traslucir. “Crítica” que se configura como el desciframiento de la génesis del concepto, el discernimiento de sus condiciones de uso y la localización precisa de su potencia de intervención.

«[...] les concepts doivent intervenir, avec une zone de présence, pour résoudre une situation locale. Ils changent eux-mêmes avec les problèmes. Ils ont des sphères d’influence, où ils s’exercent, nous les verrons, en rapport avec des “dramas” et par les voies d’une certaine “cruauté”. Ils doivent avoir une cohérence entre eux, mais cette cohérence ne doit pas venir d’eux. Ils doivent recevoir leur cohérence d’ailleurs.» (DR, 3)

En primer lugar, el concepto debe nacer no de una inspiración abstracta y general sino de toda una trama de investigación *adicta* a la experiencia filosófica en tanto que aventura esencialmente conceptual (ni metafórica, ni discursiva, ni hermenéutica, ni retórica). Aventura que, etimológicamente, es *arribada*, tentativa de amarre una y otra vez repetida, quizás por reiteradamente fracasada. Indisociabilidad, por tanto, de la tríada filosófica experimental: concepto, aventura y tentativa de arribada.

En segundo lugar, el concepto debe usarse no para domeñar, domesticar, juzgar lo real o, incluso, darle cabida, sino para incitar su emerger, expresar su irrupción, describir su mengua irremediable y también su perpetuo medrar<sup>214</sup>. Indiscernibilidad

---

<sup>212</sup> Cf. DR, 4-5. Sobre la crítica deleuziana al concepto, tal y como es utilizado por y en la historia de la filosofía, puede verse la entrevista efectuada en 1969 con ocasión de la aparición el año anterior de *S* y *DR*, ahora recogida en *ID*, 198-201. También pueden consultarse sus apreciaciones sobre la historia de la filosofía con ocasión de la autovaloración que hace de sus obras primeras en *D*, 19-23 y *PP*, 14-16, 185-188. Pero quizás el texto más relevante en relación con la exégesis textual que nos ocupa es el “Préface à l’édition américaine de *Différence et répétition*” recogido ahora en *DRF*, 280-283.

<sup>213</sup> Cf. Artaud (1978) capítulos 8 y 11, además de las cartas sobre la crueldad en el capítulo 9.

<sup>214</sup> Lèbre (2002: 10-11) señala que Deleuze y Hegel entienden la filosofía como pensamiento por medio de conceptos, siendo ambos conscientes de que en todos los dominios no-filosóficos el concepto siempre es un pensamiento abstracto que presupone otra cosa (un contenido sensible, una institución,

de la tríada filosófica metódica: concepto, recorrido y determinación (dar cuenta y razón).

Por último, el concepto no ha de localizarse en un sujeto empírico, trascendental, histórico o lingüístico sino en la *complicidad* con los ires y venires de lo real, con los cruces, retrocesos, sobrepasamientos y mascaradas del pulular de lo vivo. Inseparabilidad de la tríada filosófica teatral: concepto, creación y parodia.

En resumen, podemos calificar esta concepción de la *crítica* según Deleuze como experimental, metódica y teatral. Una crítica que, además, se pretende rigurosa y empirista<sup>215</sup>. *Rigurosa* no por seria o severa (entendiendo el rigor como proyección metodológica del *rigor mortis*), sino por desapacible, cruel e inclemente (el rigor comprendido como *reciura* de los tiempos del pensar). Y *empirista* en la medida en que no estamos tratando con tareas de remozado, inversión o revolución de conceptos sino que nos las habemos con un misterio y una matriz<sup>216</sup> que afecta a su génesis, función y situación.

---

un hecho, etc.). Únicamente la filosofía persigue situarse en el elemento del pensamiento donde se despliega el automovimiento de los conceptos. Pero según Lèbre ambos autores difieren en el *cómo* hay que pensar la experiencia por medio de conceptos sin abandonar el elemento del pensamiento (y por tanto las consecuencias que de ello se derivan para el estatuto de la Idea). Hegel procedería por *identificación*: «Pour maîtriser la différence, il faut donc plutôt partir de l'identité totalement abstraite du concept et de l'objet, c'est-à-dire de la pensée immédiate de l'être. L'idée n'est alors rien d'autre que le concept *adéquat*. [...] elle s'identifie au concept total, qui maîtrise entièrement ses différences internes, et détermine entièrement l'objet sans quitter l'élément de la pensée.» (p. 11). Pero Deleuze procedería por *singularización*, reprochando a Kant, pero todavía más a Hegel, «[...] c'est de vouloir faire du concept un outil d'identification et de maîtrise. Or, pour que le concept soit adéquat au donné, il faut le rendre absolument divers, et même singulier, pour qu'il varie au même rythme que l'expérience. L'idée n'est alors plus la totalité de l'expérience, mais bien un processus de variation infinie, une différence libre et *sans concept*, qui passe par tous les concepts singuliers sans jamais les unifier.» (p. 11). Cf. también las observaciones de Bergen (2002: 668-671) que basa el acercamiento Deleuze-Hegel en una serie de convergencias al nivel de su común aprehensión negativa del entendimiento y del buen sentido común, de la categoría de problema ideal, de la crítica del método y de la relación del pensamiento con la noche desde la que emerge. Además para este asunto también se puede consultar Beaulieu (2004: 77-134).

<sup>215</sup> Zourabichvili, en Zourabichvili et al. (2004a: 6-7), entiende que el conjunto de la filosofía deleuziana no es una ontología sino una *crítica*. Las razón radica en que ni es un discurso metafísico que nos diría, en última instancia, cuál es el ser de la realidad, ni tampoco es un discurso que exprese la primacía del ser sobre el conocer. Es una filosofía *crítica* porque, en sentido kantiano, cuestiona las condiciones de la experiencia y porque el desbordamiento del sujeto en la experiencia no se registra en términos necesariamente ontológicos. En suma: «Or, s'il y a une orientation de la philosophie de Deleuze, c'est bien celle-ci : *extinction du nom d' "être" et, par là, de l'ontologie.*» (p. 7). Para una crítica explícita a la posición de Zourabichvili cf. Boundas "Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne" en Beaulieu (2005: 15-43) quien no ve motivo alguno para negar un valor ontológico a los conceptos de intensidad, tiempo y "*et*" en Deleuze, y tampoco para excluir que su filosofía se pueda colocar bajo la rúbrica de "ontología de las fuerzas" (pp. 17-18).

<sup>216</sup> Sobre el empirismo en relación con el misterio (misticismo) y matriz (matematicismo) del concepto cf. la interesante explicación de Schérer "Un mysticisme athée" en Bernold & Pinhas (2005: 21-38). Schérer señala que el empirismo deleuziano es: de la experiencia y no de la vivencia (p. 30), del concepto que nos libera de la vivencia y libera las cosas del filtro subjetivo del yo y de su cuerpo (p. 30), de la zambullida (cambio brusco, salto y paso) (p. 30), trascendental en el sentido de que el concepto abre el plano de la experiencia revelando lo no percibido (p. 33), matemático (*matema*) en la medida en que la posibilidad de determinación precede a toda a toda cifra determinada (p. 33),

«Tel est le secret de l'empirisme. L'empirisme n'est nullement une réaction contre les concepts, ni un simple appel à l'expérience vécue. Il entreprend au contraire la plus folle création de concepts qu'on ait jamais vue ou entendue. L'empirisme c'est le mysticisme du concept, et son mathématisme.» (DR, 3)

Deleuze defiende que en esta empresa rigurosa y empirista es indispensable contar tanto con Nietzsche como con Samuel Butler<sup>217</sup>. Con Nietzsche descubrimos que la filosofía es intempestiva, es decir, ni temporal ni intemporal, ni histórica ni eterna, ni particular ni universal, sino “en contra de este tiempo, a favor, lo espero, de un tiempo por venir”<sup>218</sup>. Y con Butler descubrimos el “Erewhon” como significando el “en ninguna parte” originario del que brotan los “aquí-ahora” desplazados, modificados, disfrazados, continuamente recreados. Deleuze nos propone un empirismo, pero no un empirismo chato, sino un empirismo creador<sup>219</sup>.

«Il n'y a que l'empiriste qui puisse dire : les concepts sont les choses mêmes, mais les choses à l'état libre et sauvage, au-delà des “prédicats anthropologiques”. Je fais, refais et défais mes concepts à partir d'un horizon

---

contemplativo porque el concepto es la contemplación que el mundo se ofrece a sí mismo (p. 33), vidente ya que el concepto es la videncia y el filósofo un vidente (p. 33). Según Schérer el misticismo deleuziano del concepto está relacionado con la luz que irradia el mundo de Plotino (p. 34), la actividad contemplativa plotiniana que supera la escisión *theoria/praxis* y todo antropomorfismo subjetivista (pp. 34-35), el modo de enunciación “vidente” del filósofo o modo de enunciación en tercera persona en el que el hombre supera su condición humana (p. 35) y, por último, con el incremento de la potencia de la vida que remite al tercer género de conocimiento descrito por Spinoza (pp. 35-36). Schérer remata y concluye citando un artículo de Deleuze datado en 1947 en el que citaba a Francis Ponge: «“En-dehors de toutes les qualités que je possède en commun avec le rat, le lion et le filet, je prétends à celles du diamant, et je me solidarise d'ailleurs entièrement aussi bien avec la mer qu'avec la falaise qu'elle attaque et avec le galet qui s'en trouve créé.” Oui, un mysticisme, le mysticisme athée des devenirs.» (p. 37). Sobre este misticismo ateo cf. también Schérer (1998: 30). Por su parte Gualandi (2003: 137) califica la filosofía deleuziana como *mística optimista de la immanencia* que recorre la multiplicidad del mundo (para elevarse a la unidad eterna del ser) y a continuación descende a la infinitud de casos concretos y diferentes (que se dan en el tiempo). La filosofía deleuziana del pensamiento (en tanto que *mística*) tendría por finalidad conducirnos a la intuición cosmológica y ética del eterno retorno creador (p. 19).

<sup>217</sup> Cf. DR, 3 y 365.

<sup>218</sup> En unas declaraciones de 1967 ya subrayaba la importancia de esta intempestividad como rasgo distintivo de un proyecto filosófico que no se quiere atrapado en el dualismo “filosofía clásica-filosofía actual”: «La raison du “retour à Nietzsche”, c'est peut-être la redécouverte de cet *intempestif*, de cette dimension distincte, à la fois, de la philosophie classique dans son entreprise “éternitaire” et de la philosophie dialectique dans sa compréhension de l'histoire : un élément singulier de trouble.» (ID, 180).

<sup>219</sup> En una entrevista de 1968, tras acabar la redacción de DR, declara: «Les concepts en philosophie, doivent être présentés comme dans un roman policier supérieur [...]. Samuel Butler avait forgé un beau mot pour désigner ces récits venus d'ailleurs : EREWHON, *Erewhon*, c'est à la fois le no-where, le nulle part originaire, et le now-here, le ici-maintenant bouleversé, déplacé, déguisé, mis la tête en bas. C'est le génie de l'empirisme, que l'on comprend si mal : cette création de concepts à l'état sauvage, qui parlent au nom d'une cohérence qui n'est pas la leur, ni celle de Dieu, ni celle du Moi, mais d'une cohérence toujours à venir, en déséquilibre par rapport à elle-même. La philosophie manque d'empirisme.» (ID, 196).

mouvant, d'un centre toujours décentré, d'une périphérie toujours déplacée qui les répète et les différencie.» (DR, 3)

El primer paso de esta operación empirista consiste en poner de relieve todas las fisuras y grietas del concepto, tal y como se viene entendiendo desde el mundo de la representación<sup>220</sup>. La razón radica en que :

«La représentation est le lieu de l'illusion transcendante.» (DR, 341)

Hay que poner el concepto en situaciones tales que sufra un *resquebrajamiento* para que, a su través, la vida exude sus más aquilatados flujos y devenires. El procedimiento consistirá en alejar al concepto de los climas templados de la *doxa* y el sentido común edificante, desplazarlo de las tibias geografías del sujeto y de la morigeración de sus usos en las zonas de lo vivido, lo esperable o lo posible. Sólo arrastrando el concepto a cierta *torridez* o, incluso, *gelidez*, seremos capaces de criticarlo a fondo y revelar, al modo heraclíteo, su terrible potencia filosófica.

En el “mundo de la representación”, como Deleuze lo denomina, la ilusión tiene cuatro formas que coinciden con el dominio de la semejanza, la identidad, la oposición o limitación, y la analogía. Son configuraciones que deforman la repetición y elementos espurios que desnaturalizan la diferencia<sup>221</sup>. Pero ¿por qué después de Spinoza, Nietzsche y Bergson hablar de repeticiones y diferencias?, ¿por qué el análisis de estas dos nociones?, ¿por qué son operativas a la hora de denunciar las ilusiones de la representación y las insuficiencias del concepto?, ¿cómo y por qué funcionan como operadores de detección de esos puntos pivotantes de los textos filosóficos clásicos en los que se juega algo más que la constitución del propio discurso deleuziano?

A primera vista el propio Deleuze parece querer desviar nuestra atención al colocar en primer plano a “la atmósfera de nuestro tiempo” como causa del interés de este asunto<sup>222</sup>. Así el pensamiento de Heidegger, el estructuralismo, la novela contemporánea, el psicoanálisis y la lingüística apuntarían al predominio de la diferencia y la repetición como conceptos rectores de una nueva visión del mundo.

---

<sup>220</sup> Para las operaciones del empirismo deleuziano, pero desde otro punto de vista distinto al nuestro, cf. Papaïs “Puissances de l'artifice” en *Philosophie*, nº 47, 1995, pp. 85-92. Para una reconstrucción más global de estas operaciones empiristas deleuzianas cf. Choulet “L'empirisme comme apéritif (une persistance de Deleuze)” en Bernold & Pinhas (2005: 93-111) en especial el párrafo titulado “Le relèvement du moribond : les principes féconds de l'empirisme” (pp. 96-103); y para el anclaje de los filosofemas clave de Deleuze en este empirismo cf. el párrafo “La Question du dépassement” en las pp. 103-111. Para una presentación general de las transformaciones a las que somete Deleuze al empirismo, como conjunto de operaciones filosóficas específicas, cf. Rajchman (2004: 21-35).

<sup>221</sup> Sobre la deformación de la repetición y la desnaturalización de la diferencia cf. DR, 346 y ss.

<sup>222</sup> Cf. DR, 1-2 y también ID, 196-197.



Pero nada más lejos que el primado de los intereses de la moda como motor del pensamiento deleuziano. A lo más esas “manifestaciones” son motivos, excusas y ejemplos. Las razones son distintas y más profundas. Primero una razón propiamente filosófica: la ruina del primado de la identidad como “referente” y la acometida impetuosa de las fuerzas que *pujan* en su seno.

«Le primat de l'identité, de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation. Mais la pensée moderne naît de la faillite de la représentation, comme de la perte des identités, et de la découverte de toutes les forces qui agissent sous la représentation de l'identique.» (DR, 1)

¿Qué late bajo la representación de la Naturaleza y el Espíritu?, ¿qué palpita tras el tranquilo mundo de las identidades y los reconocimientos?, ¿cuál es el corazón que bombea la sangre de la Realidad Oficialmente Constituida?, ¿sobre qué sangre inocente y qué olvidos siniestros se edifica nuestra realidad? Cifrando el programa “moderno” en una pérdida (la identidad del sujeto) y una adquisición (el simulacro), Deleuze pretende llevarlo al límite.

«Le monde moderne est celui des simulacres. L'homme n'y survit pas à Dieu, l'identité du sujet ne survit pas à celle de la substance.» (DR, 1)

¿En qué consiste esta conducción al límite? Pues en pensar el más profundo juego. Pensarlo con otros medios, por otros medios y a partir de una finalidad distinta a la de la tradición, para pensar la vida. Pensarlo en un pensamiento aqueude esta morbosa supervivencia en la que el humano animal está instalado.

«Toutes les identités ne sont que simulées, produites comme un “effet” optique, par un jeu plus profond qui est celui de la différence et de la répétition. Nous voulons penser la différence en elle-même, et le rapport du différent, avec le différent, indépendamment des formes de la représentation qui les ramènent au Même et les font passer par le négatif.» (DR, 1-2)

Se condensa entonces ante nuestros ojos la indivisible tríada filosófica vitalista deleuziana: pensar, vivir y jugar<sup>223</sup>. Vitalista por la naturaleza de *acometida* de la propia vida en tanto que ataque del pensamiento y *acceso* del juego de las diferencias y repeticiones.

---

<sup>223</sup> Para el vitalismo deleuziano que enraiza en la creatividad y el juego de las fuerzas de Nietzsche, en el procesualismo y el dinamismo vital de Bergson, y en la expresión como vivencia (no como doctrina) y como verbo (esto es, como proceso, manifestación vital y no como sustantivo, es decir, forma, sedimento, representación) de Spinoza, cf. Buydens (1990: 167-171 y 175).

«La tâche de la vie est de faire coexister toutes les répétitions dans un espace où se distribue la différence.» (DR, 2)

Si el cometido de la vida es “hacer coexistir” repeticiones diferenciales, esto hay que entenderlo como un afán de no anular, no superar, no conciliar, no federar las diferencias en huera oposiciones, simples limitaciones nacidas en los conciliábulos del miedo a pensar. No tragarse la diferencia para digerirla y hacer con ella el bolo de la identidad. Las almas bellas ya no son necesarias para liberarnos de los problemas y limpiar la sangre de las luchas si atendemos a la potencia ínsita en tales *agones*.

«[...] nous croyons que, lorsque les problèmes atteignent au degré de *positivité* qui leur est propre et, lorsque la différence devient l'objet d'une *affirmation* correspondante, ils libèrent une puissance d'agression et de sélection qui détruit la belle-âme, en la destituant de son identité même et en brisant sa bonne volonté. Le problématique et le différentiel déterminent des luttes ou des destructions par rapport auxquelles celles du négatif ne sont plus que des apparences, et les vœux de la belle-âme, autant de mystifications prises dans l'apparence.» (DR, 2-3)

Para Deleuze la negatividad hegeliana no es el motor de la vida<sup>224</sup>. Sólo es un efecto superficial de algo mucho más profundo y, quizás, más jovial y menos esforzado y, por supuesto, en absoluto culpable sino absolutamente inocente, la inocencia en sí. ¿Habremos confundido lo constituyente con lo constituido, los efectos con la producción?, ¿habremos *invertido* la génesis de lo real? Deleuze defiende que tal movimiento genético se describe mucho mejor desde la diferencia y la repetición que desde la negatividad y la contradicción. ¿Cómo pensar entonces la diferencia y la repetición fuera de los corsés que las enfajan e impiden el despliegue de toda su potencia? Pues *criticando* la forma, función y configuración del concepto, tal y como se entiende en el mundo de la representación, *desde* la diferencia y la repetición entendidas como *puntos críticos*, esto es, como grados de temperatura y presión a los que se somete el cuerpo del concepto.

Según Deleuze la diferencia y la repetición han de ser pensadas como conceptos ajenos a los cuatro rasgos que definen todo concepto: la identidad, la semejanza, la oposición y la analogía. Rasgos que *deforman* la repetición y *desnaturalizan* la diferencia. Sólo al término de toda nuestra exposición sobre DR alcanzaremos a contemplar el porqué estos rasgos son las cuatro ilusiones inherentes al mundo de la representación. De momento nos limitaremos a relatar, de forma muy sumaria y elemental, de ahí el epígrafe de “prolegómenos”, los mecanismos de deformación y

---

<sup>224</sup> Para la crítica deleuziana al concepto hegeliano de negación cf. Lèbre (2002: 18-19 y 21).

desnaturalización de estos conceptos siempre con la vista puesta en la liberación de la forma general del concepto.

### **3.1.1. Pensar la repetición sin deformarla**

Deleuze considera que el concepto de repetición permanece impensado o, en su propia terminología, deformado<sup>225</sup>, mientras siga siendo tratado como mera generalidad (desde la semejanza), como diferencia sin concepto (desde la identidad), como algo negativo (desde la oposición-limitación) y, por último, como algo explicable desde el modelo material y distributivo de la igualdad (desde la analogía).

En el caso de la repetición no entraremos al detalle en los complejos desarrollos deleuzianos sino que tan sólo tomaremos los elementos que nos interesan a título de unos prolegómenos siempre prestos a ampliarse desde otras líneas de interpretación del texto deleuziano.

#### **3.1.1.1. La repetición no es la generalidad**

La primera deformación de la repetición consiste en representarla desde el orden de la generalidad.

«En premier lieu, la représentation ne dispose d'aucun critère direct et positif pour distinguer la répétition et l'ordre de la généralité, ressemblance ou équivalence. C'est pourquoi la répétition est représentée comme une ressemblance parfaite ou une égalité extrême.» (DR, 346)

Según Deleuze son otros los medios por los que se ha de dar cuenta de la repetición sin representarla. Estos medios no deben recurrir en modo alguno a los mecanismos y operadores del orden que erige la semejanza y la equivalencia como claves de comprensión de la repetición.

El orden de la generalidad es el orden cualitativo de las semejanzas y el orden cuantitativo de las equivalencias. Sus símbolos son los ciclos y las igualdades. Con la finalidad de intentar explicar la universalidad de un singular (que no se deja atrapar dentro de la generalidad de lo particular y que desborda todo ciclo y toda igualdad) Deleuze plantea la necesidad de buscar los medios para *presentar* su singularidad no intercambiable o insustituible frente a su *representación* como algo intercambiable por otro particular<sup>226</sup>. Tal vez Deleuze quiere señalar que esa singularidad repetitiva

---

<sup>225</sup> El término “deformación” atribuido en exclusiva al concepto de repetición aparece en DR, 346.

<sup>226</sup> Buydens (1990) nos presenta una interpretación global de la filosofía de Deleuze como un pensamiento de la presentación. La dirección de su interpretación se resume en estas manifestaciones:

sólo es pensable dentro de un régimen de robo o donación (régimen de la presentación) y no dentro de un régimen de circulación cambiaria (régimen de la representación)<sup>227</sup>.

«Répéter, c'est se comporter, mais par rapport à quelque chose d'unique ou de singulier, qui n'a pas de semblable ou d'équivalent.» (DR, 7)

Deleuze pretende aportar un concepto novedoso de repetición que precisa una “ejemplificación” recurriendo a la fiesta, la obra de arte y el poema: tres eventos que toman la forma repetitiva de un “*irrecommençable*”<sup>228</sup>. La celebración de una fiesta no consiste en añadir, adjuntar o anexas una segunda, tercera, cuarta vez a la primera sino en elevar la primera vez a la enésima potencia. La factura repetitiva de una obra de arte no trata de copiar otra obra de arte, no gira en torno a la posibilidad de su reproducción, de cómo copia estilos y avanza otros nuevos, sino de cómo se empapa de lo que emerge proyectivamente desde su singularidad poiética. Y con respecto a la repetición poética no se trataría aquí de cómo un poema es fosilizado en la repetición del filólogo que lo analiza sino de la repetición creativa cada vez que se recita por el rapsoda de nuestro interior –mnemosine tal vez.

«[...] comme dit Péguy, ce n'est pas la fête de la Fédération qui commémore ou représente la prise de la Bastille, c'est la prise de la Bastille qui fête et qui répète à l'avance toutes les Fédérations ; ou c'est le premier nymphéa de Monet qui répète tous les autres. On oppose donc la généralité, comme généralité du particulier, et la répétition comme universalité du singulier. On répète une œuvre d'art comme singularité sans concept, et ce n'est pas par hasard qu'un poème doit être appris par cœur. La tête est l'organe des échanges, mais le cœur l'organe amoureux de la répétition. (Il est

---

«[...] la pensée deleuzienne a-t-elle pu être définie comme une pensée de la présentation par opposition à une pensée de la représentation : toute distance, toute profondeur, toute médiation (toute forme) s'y voit négativement indexée, en ce qu'elle brise l'immédiateté du devenir, l'immédiateté du vécu, glissant le souffle froid de la réflexivité entre le monde et moi. Vivre intensément est donc, dans cette optique, *fusionner avec les forces qui peuplent les choses* [...]» (p. 173) y «Cette pensée, qui trouve la vraie vie au ras de la vie elle-même, dans la proximité de ses flux, pourra être définie comme une pensée de la présentation, et trouvera son expression esthétique dans l'art haptique.» (p. 175). Beaulieu (2004: 79-89) estima que podría ser un pensador de la presentación en la medida en que rechaza el concepto de representación, al reivindicar una temporalidad no-aristotélica (el eterno retorno), aunque precisamente esta es la misma razón por la que no es un pensador de la presentación, ya que procede a destronar al *presente* de todo privilegio ontológico y noológico. Boundas “Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne” en Beaulieu (2005: 23-24) señala que Deleuze no sólo desactualiza el presente sino que evita reificar el pasado y el futuro salvaguardando la primacía del punto de vista *procesual* que no mortifica las tendencias que lo determinan.

<sup>227</sup> Martínez (1987: 219) localiza en este punto una de las pocas concesiones de Deleuze al pensamiento de Bataille en la medida en que recrea la diferencia entre la economía general (del gasto improductivo y el derroche) y la economía restringida (del equilibrio y el intercambio) expuesta en *La part maudite*, Minuit, Paris, 1967.

<sup>228</sup> Cf. DR, 8.

vrai que la répétition concerne aussi la tête, mais précisément parce qu'elle en est la terreur ou le paradoxe).» (DR, 8)

La repetición es el terror de la transgresión que se enfrenta al orden de la ley<sup>229</sup> puesto que, considerada como potencia, cuestiona la ley denunciando su carácter meramente general, romo y obtuso, haciendo un alegato (nada legal, por cierto, sino completamente a-legal) a favor de una realidad poiética que está contra la forma de la semejanza y la equivalencia como contenido.

«Si la répétition peut être trouvée, même dans la nature, c'est au nom d'une puissance qui s'affirme contre la loi, qui travaille sous les lois, peut-être supérieure aux lois.» (DR, 9)

Deleuze entiende la repetición como una triple potencia: potencia afirmativa, potencia problematizadora y potencia cuestionante<sup>230</sup>. Pero la repetición no se deja pensar, al menos como potencia, desde los fórceps de la representación, más concretamente, desde el orden de la generalidad que achata y aplana la fuerza terrorífica de la repetición.

«Si la répétition existe, elle exprime à la fois une singularité contre le général, une universalité contre le particulier, un remarquable contre l'ordinaire, une instantanéité contre la variation, une éternité contre la permanence. A tous égards, la répétition, c'est la transgression.» (DR, 9)

La repetición en tanto que transgresión es preciso pensarla con otros medios, *en* otro medio que no sea el de la generalidad (¿quizás en aquello que *propone* todo medio y por tanto va más allá o más acá de todo medio?<sup>231</sup>). Deleuze acude a los dos órdenes legales en los que la repetición transgresora tiene algo que “alegar” contra el dominio de la generalidad: el orden natural y el moral.

Si acudimos al orden de la naturaleza comprobamos que la experimentación científica, sea en el laboratorio sea en la mesa del estudioso y, en todo caso, en el ambiente cerrado de una supuesta reproducción “a escala”, trata de sustituir un orden de generalidad por otro orden de generalidad más restringida. Se deshacen las semejanzas con el fin de descubrir una igualdad de fondo que permita la identificación de un fenómeno en las condiciones particulares de la experimentación.

---

<sup>229</sup> Cf. SM, 68-70 para las interesantes observaciones deleuzianas sobre la transgresión y el orden de la ley en Sade.

<sup>230</sup> Los casos, por ejemplo, de la repetición en el sadismo (como aceleración y condensación) y la repetición en el masoquismo (como “coagulación” y suspenso) fueron estudiados por Deleuze en SM, 31-32.

<sup>231</sup> En SM, 104-105 Deleuze ya presentaba la repetición como una “puissance terrible” que habría que pensar independizada de toda representación de placer, una repetición: «[...] devenue idée, idéal.». (SM, 104).

Se pretende que la repetición surja en un instante, entre dos generalidades, bajo dos generalidades, en dos generalidades. Lo que entonces sucede es que no se tiene en cuenta *lo más valioso* de la repetición para Deleuze: las “n” veces como potencia de una sola vez (sin tener que pasar por una segunda, tercera, cuarta vez).

«Dans son essence, la répétition renvoie à une puissance singulière qui diffère en nature de la généralité même quand elle profite, pour apparaître, du passage artificiel d'un ordre général à l'autre.» (DR, 10)

Glosando a Nietzsche<sup>232</sup> Deleuze establece que si la Naturaleza es el orden de la generalidad, sin embargo, en aquello que podríamos nombrar como “Physis” existe la repetición tal y como la estamos planteando. Nietzsche descubre en la Physis algo superior al reino de las leyes, una potencia contra la ley, un interior de la tierra que se opone a todas las leyes de la superficie. Una potencia repetitiva que nada tiene que ver con un ciclo, una circulación o una ley natural: el Eterno Retorno.

Si ahora acudimos, por otra parte, al orden moral la “ley moral” no nos proporciona una verdadera repetición y nos deja abandonados en el orden de la generalidad, aunque la generalidad ya no sea ahora la de la naturaleza sino la del hábito<sup>233</sup>. El hábito, según Deleuze, nunca es una verdadera repetición puesto que, de nuevo, encontramos en él dos grandes órdenes: el de las semejanzas (en la conformidad variable de la acción con relación a un modelo supuesto, en tanto el hábito no se adopta) y el de las equivalencias (con la igualdad de la acción en situaciones diversas, en tanto se adopta el hábito). El hábito no es una verdadera repetición porque ora es la acción la que cambia y se perfecciona, permaneciendo constante la intención, ora es la acción la que permanece igual, en intenciones y contextos diferentes. Así el hábito se mueve entre dos generalidades: la del perfeccionamiento y la de la integración. ¿Qué significa entonces pensar la repetición contra el orden moral presidido por la generalidad? Pues ni más ni menos que invertir la ley moral bien por medio de una escalada a los principios (cuestionamiento de la ley como algo *derivado*) bien por un descenso escrupuloso a las consecuencias más extremas de la ley (denuncia de la ley como algo *irrisorio*).

«On connaît deux manières de renverser la loi morale. Tantôt par une remontée dans les principes : on conteste l'ordre de la loi comme secondaire, dérivé, emprunté, “général” ; on dénonce dans la loi un principe de seconde main, qui détourne une force ou usurpe une puissance originelles. Tantôt, au contraire, la loi est d'autant mieux renversée qu'on descend vers les conséquences, qu'on s'y soumet avec une minutie trop parfaite ; c'est à force

---

<sup>232</sup> Cf. DR, 13-14.

<sup>233</sup> Cf. DR, 10-12.

d'épouser la loi qu'une âme faussement soumise arrive à la tourner, et à goûter aux plaisirs qu'elle était censée défendre. On le voit bien dans toutes les démonstrations par l'absurde, dans les grèves du zèle, mais aussi dans certains comportements masochistes de dérision par soumission.» (DR, 12)

Estas dos grandes empresas de impugnación de la ley<sup>234</sup>, bien por una superación de la ley hacia un principio más alto, primero y primordial, bien por un sometimiento escrupulosísimo que torna irrisorio el cumplimiento de la ley, esta doble tarea de inversión moral, bien por remontada hacia lo alto, bien por descenso a lo minucioso, es nombrada por Deleuze como *ironía* y *humor* respectivamente.

«La première manière de renverser la loi est ironique, et l'ironie y apparaît comme un art des principes, de la remontée vers les principes, et du renversement des principes. La seconde est l'humour, qui est un art des conséquences et des descentes, des suspens et des chutes. Faut-il comprendre

---

<sup>234</sup> En SM, 71-79 Deleuze nos presenta esta doble empresa de impugnación enmarcada en el punto de vista de la imagen clásica y la imagen moderna de la ley. La imagen clásica de la ley fue expresada por Platón. Por lo que se refiere al principio, Platón sostiene que la ley es tan sólo un poder vicario que depende de un principio más alto que es el Bien: la ley no es sino el representante del Bien en un mundo que éste ha abandonado en la medida en que los hombres lo desconocen o no saben ajustarse a él. Por lo que se refiere a las consecuencias, obedecer las leyes es lo “mejor”: lo mejor es la imagen del Bien. La noción de ley no se sostiene por sí misma, a no ser por la fuerza, y necesita idealmente un principio más alto así como la más lejana consecuencia. Según Deleuze, esta imagen encierra, en lo más íntimo, la posibilidad de un doble movimiento de impugnación cuya ilustración perfecta es la muerte de Sócrates (las leyes ponen en manos del condenado su propia suerte y le exigen que, además, les dé una sanción reflexiva): «L'ironie est le jeu d'une pensée qui se permet de fonder la loi sur un Bien infiniment supérieur; l'humour, le jeu de cette pensée qui se permet de la sanctionner par un Mieux infiniment plus juste.» (SM, 72). La imagen moderna de la ley es la descubierta por Kant: la ley ya no puede fundarse en el Bien como principio superior (la ley debe valer por sí misma, autofundarse en su formalidad sin contenido material ni objetual) así como tampoco debe hacerse sancionar por lo Mejor como buena voluntad del justo. Con respecto a esta imagen de la ley los dos movimientos de impugnación están ilustrados en Sade y Masoch respectivamente. Sade supera la ley hacia un principio más alto que opera tanto la inversión del platonismo (el Bien fundador) como la de la propia ley (formalismo) a través de la Idea de un Mal absoluto o de un Ser supremo en maldad. La encarnación de la Idea del mal absoluto ni es la tiranía, que aún supone leyes, ni la arbitrariedad: «Son modèle supérieur et impersonnel est plutôt dans les institutions anarchiques de mouvement perpétuel et de révolution permanente. Sade le rappelle souvent : la loi ne peut être dépassée que vers l'anarchie comme institution. Et que l'anarchie ne puisse être instituée qu'entre deux régimes de lois, un ancien régime qu'elle abolit et un nouveau régime qu'elle engendre, n'empêche pas que ce court moment divin, presque réduit à zéro, ne témoigne de sa différence de nature avec toutes les lois. [...] Il n'y a dépassement de la loi que dans un principe qui la renverse et en nie le pouvoir.» (SM, 77). Masoch impugna la ley a través de demostraciones minuciosas de su absurdez: la más estricta aplicación de la ley tiene el efecto opuesto al que se habría esperado normalmente (los latigazos, por ejemplo, lejos de castigar o prevenir una erección la provocan, o mejor, la garantizan). La absurdez del castigo se demuestra en el hecho de que tal castigo por un placer prohibido condiciona precisamente este mismo placer. Lo que se desea es el desorden que la ley supuestamente prohíbe y conjura: «L'humour masochiste est le suivant : la même loi qui m'interdit de réaliser un désir sous peine d'une punition conséquente est maintenant une loi qui met la punition d'abord, et m'ordonne en conséquence de satisfaire le désir. [...] la souffrance n'est pas cause du plaisir, mais condition préalable indispensable à la venue du plaisir. [...] Voilà le masochiste insolent par obséquiosité, révolté par soumission : bref, l'humoriste, le logicien des conséquences, comme l'ironiste sadique était le logicien des principes.» (SM, 78-79). El *héroe sádico* inventa una nueva manera de ascender de la ley a un principio superior que es el elemento informal de una naturaleza primera destructora de las leyes. El *héroe masoquista* inventa una nueva manera de descender de la ley a las consecuencias haciendo del castigo una condición que vuelve posible el placer prohibido.

que la répétition surgit dans ce suspens comme dans cette remontée, comme si l'existence se reprenait et se "réitérait" en elle-même, dès qu'elle n'est plus contrainte par les lois? La répétition appartient à l'humour et à l'ironie ; elle est par nature transgression, exception, manifestant toujours une singularité contre les particuliers soumis à la loi, un universel contre les généralités qui font loi.» (DR, 12)

Lo importante para Deleuze es el surgir, el emerger, el brotar, el irrumpir de la repetición en ese doble movimiento que, poniendo en cuestión el orden de la ley, nos introduce de golpe en un auténtico *estado-de-excepción*, siempre y cuando por "estado" no entendamos algo permanente, estandarizado y reproducible. Si así se pudiera decir, más bien habría que hablar de movimiento-de-excepción. Además siempre nos introduce *de golpe* porque sólo por un golpe, por un trauma, por un choque, podemos salir del orden de la generalidad. No hay tránsito gradual, un paseo sereno, un pasaje sin sangre, sino un auténtico *asalto*.

Para completar la descripción de la esencia de la repetición, esencia que no se baña en el orden de la generalidad y no se deja dominar por la representación identitaria, Deleuze recurre a la oposición "teatro de la representación □ teatro de la repetición". *Représenter* no es *répéter*. Representar (interpretar, presentar de segunda mano o por segunda vez) no es repetir, esto es, ensayar (una y otra vez un papel, una pieza dramática, una pieza musical), re-pasar el papel una y otra vez, reflejar, reverberar, explicar la lección a los estudiantes. Representar es mediar pero repetir es "inmediar": mediatez versus immediatez.

«Le théâtre, c'est le mouvement réel ; et de tous les arts qu'il utilise, il extrait le mouvement réel. Voilà qu'on nous dit : ce mouvement, l'essence et l'intériorité du mouvement, c'est la répétition, *non pas l'opposition, non pas la médiation.*» (DR, 18)

Cuando se dice que el movimiento real es la repetición, que el verdadero teatro es el de la repetición, no se habla del sudor, el empeño, el trabajo del actor que "*ensaya*" ("*répète*") en la medida en que aún no ha podido aprenderse la obra y fijarla en la memoria del saber. Más bien se piensa en el espacio escénico, en el vacío que empapa ese espacio, en el procedimiento por el que es llenado o determinado por signos y máscaras a través de los cuales el actor representa un papel que representa otros papeles *y* en la forma en que la repetición se va tejiendo de un punto notable a otro comprendiendo dentro de sí las diferencias<sup>235</sup>.

---

<sup>235</sup> En DR, 19 Deleuze comenta que cuando Marx critica el falso movimiento abstracto o la mediación de los hegelianos indica la idea, que no desarrolla, de la existencia de un teatro de lo real: en la medida en que la historia es un teatro, la repetición, lo trágico y lo cómico en la repetición forman una condición del movimiento, bajo la cual los "actores" o los "héroes" producen en la historia algo



«Le théâtre de la répétition s'oppose au théâtre de la représentation, comme le mouvement s'oppose au concept et à la représentation qui le rapporte au concept. Dans le théâtre de la répétition, on éprouve des forces pures, des tracés dynamiques dans l'espace qui agissent sur l'esprit sans intermédiaire, et qui l'unissent directement à la nature et à l'histoire, un langage qui parle *avant* les mots, des gestes qui s'élaborent *avant* les corps organisés, des masques *avant* les visages, des spectres et des fantômes *avant* les personnages — tout l'appareil de la répétition comme "puissance terrible".» (DR, 19) [*La cursiva es nuestra*]

Experimentar la no-mediación, probar el *antes* de la potencia porque ¿el objeto de este teatro no es acaso todo *antes*, un *antes* que pertenece, por naturaleza, a la potencia?, ¿todo el tiempo incluido en el *antes* es tiempo *de* la potencia?

Todo este aparato de la repetición, como potencia terrible<sup>236</sup>, no es sino lo que más tarde se configurará como "dramatización" o "metamorfosis": todo el movimiento de lo real, el movimiento genético de lo vivo y la crueldad amorosa de la individuación<sup>237</sup>. Todo un aparato que Deleuze opone punto por punto a esa manera de pensar que él mismo pone bajo la rúbrica de Hegel, un Hegel evidentemente deleuziano. Podemos visualizarlo por medio de una tabla<sup>238</sup>.

---

efectivamente nuevo. Asimismo en *B*, 38 apunta que no es únicamente Marx quien critica el falso movimiento de lo real (léase, dialéctica hegeliana) sino que en este tema también participan Kierkegaard, Feuerbach y, como no, Nietzsche y Bergson. Cf. también *NPH*, 17.

<sup>236</sup> En *SM*, 98 Deleuze cita un párrafo de la obra de Musil *El hombre sin atributos* donde éste escribe literalmente sobre la "potencia terrible de la repetición" describiéndola como una terrible divinidad o embudo de un torbellino cuyas paredes se abren creando un efecto de succión a un mundo repetitivo al que se baja gradualmente.

<sup>237</sup> Sobre este asunto cf. el bello texto de Foucault (1994a), escrito con motivo de la publicación de *DR*, donde no sólo se insiste en la importancia del teatro en *DR*, entendido como escenario donde acaecen las individuaciones intensivas, sino que también se subraya que la composición formal del propio texto titulado "*DR*" permite una interpretación *teatral*.

<sup>238</sup> Cf. *DR*, 18-19.

	<b><i>TEATRO DE LA REPRESENTACIÓN (HEGEL)</i></b>	<b><i>TEATRO DE LA REPETICIÓN (DELEUZE)</i></b>
<b><i>TIPO DE MOVIMIENTO</i></b>	Propone un movimiento abstracto del concepto.	Propone el movimiento de la Physis y la Psyché.
<b><i>FUNCIÓN</i></b>	Propone una relación abstracta entre lo particular y el concepto en general.	Dispone una verdadera relación de lo singular y lo universal en la Idea.
<b><i>ELEMENTO</i></b>	Permanece en el elemento reflejado de la “representación”, en la simple generalidad.	Se baña en la repetición, en la singularidad.
<b><i>CONTENIDO O “PAPEL”</i></b>	Representa conceptos (así cae en una triple falsedad: falso teatro, falso drama, falso movimiento).	Dramatiza Ideas.
<b><i>MÉTODO</i></b>	Traiciona y desnaturaliza lo inmediato para fundar una dialéctica sobre esta incompreensión, e introduce la mediación en un movimiento que es el de su propio pensamiento y el de las generalidades de su pensamiento.	Es leal y fiel a la naturaleza de lo inmediato.
<b><i>TRAMOYA</i></b>	Emplea sucesiones especulativas.	Describe las coexistencias.
	Utiliza las oposiciones.	Se empapa de repeticiones.

Deleuze parece haber encontrado la confirmación teatral de la existencia de una diferencia irreductible entre la generalidad y la repetición<sup>239</sup>.

### **3.1.1.2. La repetición no es una diferencia sin concepto, no se explica negativamente, ni es material ni distributivamente análoga**

<sup>239</sup> La raíz nietzscheana de la concepción teatral de la repetición se evidencia con claridad en las palabras finales de la síntesis elaborada por Deleuze de las intervenciones del Coloquio de Royaumont (1964): «[...] Nietzsche peut-être est profondément homme de théâtre. Il n’a pas fait seulement une philosophie de théâtre (Dionysos), il a introduit le théâtre dans la philosophie même. Et avec le théâtre, de nouveaux moyens d’expression qui transforment la philosophie. Combien d’aphorismes de Nietzsche doivent se comprendre comme des principes et des évaluations de *metteur en scène*. Zarathoustra, Nietzsche le conçoit tout entier dans la philosophie, mais tout entier aussi pour la scène. [...]. Il rêve d’une musique de théâtre, comme d’un masque pour “son” théâtre philosophique, déjà théâtre de la cruauté, théâtre de la volonté de puissance et de l’éternel retour.» (ID, 176-177).

Según Deleuze, desde el mundo de la representación se invoca la identidad del concepto para explicar la repetición. Tal es la segunda deformación de la repetición.

«[...] la répétition est représentée *hors* du concept, comme une différence sans concept, *mais toujours sous le présupposé d'un concept identique* : ainsi, il y a répétition lorsque des choses se distinguent *in numero*, dans l'espace et dans le temps, leur concept étant le même.» (DR, 346-347)

Desde el escenario de la representación se pone en práctica un doble movimiento sobre la repetición: expulsión (a un fuera) y sometimiento (puesta bajo un concepto idéntico). Se procede a expulsar a la repetición del concepto para así verterla en el mundo como diferencia sin concepto con lo que, simultáneamente, también se constituye *el* mundo. Expulsión que posibilita su mensura en un mundo donde los casos de repetición pierden su singularidad para ganar la facultad de ser contabilizados, numerados, “tenidos en cuenta”, esto es, identificados bajo el mismo concepto, sometidos a las exigencias de la representación contable. Tal es su ganancia: entrar en el intercambio de las repeticiones. Toda una operación comercial, podría decirse.

Del doble movimiento anterior se desprende el tercer aspecto de la deformación de la repetición: la repetición sólo puede recibir una explicación negativa en la medida en que se trata de hacer comprender, por medio de todo tipo de artimañas, cómo son posibles las diferencias sin concepto<sup>240</sup>. Deleuze desglosa el asunto en una doble denuncia. La primera denuncia se basa en la existencia de un bloqueo artificial o lógico del concepto.

«Ou bien l'on invoquera une limitation logique du concept à chacun de ses moments, c'est-à-dire un “blocage” relatif tel que, si loin qu'on pousse la compréhension du concept, il y a toujours une infinité de choses qui peuvent lui correspondre, puisqu'on n'atteindra jamais, en fait, à l'infini de cette compréhension qui ferait de toute différence une différence conceptuelle. Mais voilà que la répétition n'est expliquée qu'en fonction d'une limitation relative de notre représentation du concept ; et c'est précisément de ce point de vue que nous nous ôtons tout moyen de distinguer la répétition de la simple ressemblance.» (DR, 347)

Según Deleuze el concepto puede ser, por derecho, el de una cosa particular existente y tiene entonces una comprensión infinita. La comprensión infinita es el correlato de una extensión = 1. El infinito de la comprensión es actual y no indefinido. Sólo bajo esta condición los predicados, en tanto momentos del concepto,

---

<sup>240</sup> Todo el razonamiento y el análisis de las consecuencias que atañen a esta cuestión se desarrollan exhaustivamente en DR, 20-30.

se conservan y tienen un efecto en el sujeto al cual se atribuyen. Existen tres principios que rigen la representación: 1º) toda determinación es conceptual en última instancia o forma actualmente parte de la comprensión de un concepto; 2º) hay siempre un concepto para cada cosa particular; 3º) existe una cosa y sólo una por concepto<sup>241</sup>.

Pero según Deleuze un concepto siempre puede ser *bloqueado* en el nivel de cada una de sus determinaciones, de cada uno de los predicados que comprende. Lo propio del predicado como determinación consiste en *permanecer fijo en el concepto pero modificándose*, al mismo tiempo, *en la cosa* (como por ejemplo “animal” se modifica en hombre y en caballo, “humanidad” se modifica en Pedro y Pablo). El motivo por el cual la comprensión del concepto es infinita es que el predicado, *modificado en la cosa*, es como el objeto de otro predicado *en el concepto*. Este motivo también es la razón por la cual cada determinación permanece *general* o define una *semejanza*, fijada en el concepto y conviniendo, por derecho, a una infinidad de cosas. El concepto está constituido de tal manera que *en su uso real su comprensión va hasta el infinito pero en su uso lógico siempre es susceptible de un bloqueo artificial*. Toda limitación lógica de la comprensión del concepto le asigna una extensión superior a 1, infinita en derecho y, por lo tanto, una generalidad tal que *ningún individuo existente puede corresponderle hic et nunc* (ya que a una menor comprensión le corresponde una mayor extensión). Así el “principio 1º” deja el mayor juego posible a la aprehensión de las semejanzas (por ejemplo en las clasificaciones zoológicas o botánicas la determinación de las especies implica y supone una evaluación continua de las semejanzas). No hay duda de que la semejanza no es una identidad parcial pero es porque el predicado en el concepto, en virtud de su modificación en la cosa, no es una parte de la cosa.

La segunda denuncia de Deleuze se basa en la existencia de un bloqueo natural absoluto del concepto.

«Ou bien, au contraire, on invoquera une opposition réelle, capable d'imposer au concept un blocage naturel absolu, soit en lui assignant une compréhension nécessairement finie en droit, soit en définissant un ordre extérieur à la compréhension du concept même indéfinie, soit en faisant intervenir des forces qui s'opposent aux concomitants subjectifs du concept infini (mémoire, reconnaissance, conscience de soi).» (DR, 347)

---

<sup>241</sup> Cf. DR, 21. Deleuze los titula como “principios de un leibnizianismo vulgarizado” nombrándolos como principio de diferencia, principio de razón suficiente y principio de los indiscernibles respectivamente.

Hay tres tipos de conceptos afectados por el bloqueo natural: los conceptos nominales, los de la Naturaleza y los de la libertad. Vayamos uno a uno empezando por los conceptos nominales.

Supongamos que a un concepto de comprensión finita se le asigna un lugar en el espacio y en el tiempo, esto es, una extensión = 1. Se diría que un género, una especie, pasa a la existencia *hic et nunc* sin aumentar su comprensión. Hay una escisión entre esta extensión = 1, impuesta al concepto, y la extensión =  $\infty$  exigida, en principio, por su comprensión débil. El resultado será una “extensión discreta”, es decir, un pulular de individuos absolutamente idénticos en cuanto al concepto y que participan de la misma singularidad en la existencia. Este fenómeno de “extensión discreta” implica un bloqueo natural del concepto que difiere por naturaleza del bloqueo lógico: forma una verdadera repetición en la existencia en lugar de constituir un orden de semejanza en el pensamiento. Hay una gran diferencia entre la generalidad, que designa siempre una potencia lógica del concepto, y la repetición, que testimonia su *impotencia* o su *límite real*. La repetición es el *hecho puro* de un concepto de comprensión finita forzado a pasar como tal a la existencia<sup>242</sup>.

Tomemos ahora un concepto de comprensión indefinida (virtualmente infinita). Por más lejos que se vaya en esta comprensión siempre se podrá pensar que subsume objetos perfectamente idénticos. Nos hallamos ante el caso del concepto que puede proseguir indefinidamente su comprensión, subsumiendo, al mismo tiempo, una pluralidad de objetos, a su vez indefinida. El concepto es indefinidamente el mismo para objetos distintos. Según Deleuze debemos reconocer entonces la existencia de diferencias no conceptuales entre estos objetos<sup>243</sup>. Estos conceptos de comprensión indefinida son los conceptos de la Naturaleza que, por tales, siempre están en otra

---

<sup>242</sup> En *DR*, 22-23 Deleuze invoca dos ejemplos de tal *passage* a la existencia: el átomo epicúreo y la palabra. El átomo epicúreo es un individuo localizado en el espacio, aunque no por ello deja de tener una comprensión pobre que se recupera en una “extensión discreta” hasta el punto de que existe una infinidad de átomos idénticos en forma y tamaño. Por su parte, la palabra posee una comprensión finita puesto que, por naturaleza, es objeto de una definición exclusivamente nominal. La razón por la cual la comprensión del concepto no puede ir hasta el infinito es que una palabra no puede definirse más que por un número finito de palabras. Sin embargo el habla y la escritura, de las que es inseparable, dan a la palabra una existencia *hic et nunc*. El género pasa entonces a la existencia en tanto que tal. Y también aquí la extensión se recupera en dispersión, bajo el signo de una repetición que, para Deleuze, es la potencia real del lenguaje en el habla y la escritura.

<sup>243</sup> En *DR*, 23 Deleuze subraya que fue Kant quien mejor señaló la correlación entre conceptos de una especificación indefinida y determinaciones no conceptuales (puramente espacio-temporales u oposicionales como ilustra la paradoja de los objetos simétricos). Estas determinaciones son tan sólo *figuras de la repetición*: el espacio y el tiempo son, ellos mismos, medios repetitivos. Y la oposición real no es el máximo de diferencia sino el mínimo de repetición, una repetición que ha encontrado el medio de *definirse*. La repetición expresa una *potencia propia del existente*, una *terquedad insistente del existente en la intuición*, que resiste a toda especificación por el concepto. Por lejos que se vaya en el concepto, siempre será posible repetir, afirma Kant, es decir, hacerle corresponder diversos objetos, dos por lo menos: uno para la izquierda y otro para la derecha, uno para el más y otro para el menos, uno para el positivo y otro para el negativo.

cosa: no en la Naturaleza misma sino en el espíritu que se la representa. Por eso se dice que la Naturaleza es concepto alienado, espíritu alienado, opuesto a sí mismo. A tales conceptos corresponden objetos que están, ellos mismos, desprovistos de memoria, es decir, que no poseen ni recogen sus propios momentos. La Naturaleza repite porque es *parte extra partes, mens momentanea*. La novedad se encuentra, pues, del lado del espíritu que se la representa: el espíritu, al poseer una memoria o adquirir hábitos, es capaz de formar conceptos en general y de extraer algo nuevo, de sonsacar algo nuevo a la repetición que contempla.

Manejemos, por último, un concepto particular de comprensión infinita, dotado de memoria, pero sin conciencia de sí. El recuerdo está ahí, abarcando toda la particularidad de un acto, de una escena, de un acontecimiento, de un ser, pero lo que falta es el para-sí de la conciencia, el reconocimiento: lo que le falta a la memoria es la elaboración. La conciencia establece entre la representación y el Yo una relación mucho más profunda que la que aparece en la expresión “tengo una representación”. La conciencia relaciona la representación con el Yo (como libre facultad que no se deja encerrar en ninguno de sus productos pero para la cual cada producto está ya pensado y reconocido como pasado). Cuando falta la conciencia del saber, o no hay elaboración del recuerdo, el objeto es repetido en lugar de ser conocido. La repetición aparece aquí como el inconsciente de la representación<sup>244</sup>. En el teatro, por ejemplo, el héroe repite precisamente porque está separado de un saber. Este saber está en él, se hunde en él<sup>245</sup>, actúa en él, pero actúa como un concepto bloqueado. Deleuze comenta que la diferencia entre lo cómico y lo trágico depende, por una parte, de la naturaleza del saber reprimido (ora saber natural inmediato, simple dato del sentido común, ora saber terrible y esotérico) y, por otra parte, del modo en que el personaje es excluido de dicho saber, el modo en que “no sabe que sabe”. El problema práctico consiste en que ese “saber no sabido” debe ser representado bañando toda la escena, impregnando todos los elementos de la pieza, comprendiendo en sí todas las potencias de la naturaleza y del espíritu. Pero *al mismo tiempo* el héroe no puede representárselo sino sólo interpretarlo, esto es, repetirlo<sup>246</sup>.

En suma, en los conceptos nominales, conceptos de Naturaleza y conceptos de libertad se invoca la forma de lo idéntico en el concepto, la forma de lo Mismo en la

---

<sup>244</sup> Deleuze atribuye a Freud, en *DR*, 24-25, el mérito de señalar la razón natural de semejante bloqueo: la represión, la resistencia, que hace de la repetición una verdadera “imposición”, una “compulsión”, apuntando que, desde el punto de vista de cierto freudismo, es posible desentrañar el principio de la relación inversa entre repetición y reconocimiento: el pasado se repite tanto más cuanto menos se lo recuerda, cuanto menos conciencia se tiene de recordarlo.

<sup>245</sup> En *DR*, 25, a propósito de esta repetición teatral, Deleuze despliega su explicación a partir del campo semántico de la “zambullida”. Así, el saber se hunde (*plonge*) en el actor, este saber no sabido está bañando (*baignant*) toda la escena e impregnando (*impregnant*) los elementos de la pieza teatral.

<sup>246</sup> Para la diferencia entre lo trágico y lo cómico de la repetición cf. *DR*, 25.

*representación, para dar cuenta de la repetición: se habla de repetición para elementos que son realmente distintos y que, sin embargo, tienen el mismo concepto. Pero para Deleuze un grave inconveniente compromete esta empresa: en tanto invocamos la identidad absoluta del concepto para objetos distintos sugerimos sólo una explicación negativa y por defecto, defecto fundado en la naturaleza del concepto o de la representación como tales.*

<b>CONCEPTOS</b>	<b>COMPRENSIÓN</b>	<b>CASOS DE BLOQUEO NATURAL</b>	<b>¿POR QUÉ HAY REPETICIÓN?</b>	<b>¿POR QUÉ REPITE “LO QUE” REPITE?</b>
Conceptos nominales (CN).	Finita.	Lo discreto.	Porque el CN tiene una comprensión finita.	Porque no comprende.
Conceptos de Naturaleza (CNT).	Indefinida.	Lo alienado.	Porque el CNT está fuera de sí, alienado, carece de memoria.	Porque no recuerda.
Conceptos de la libertad (CL).	Infinita.	Lo reprimido.	Porque el CL permanece inconsciente y la representación o recuerdo reprimidos.	Porque no sabe o carece de conciencia.

En los tres casos lo que da cuenta de la repetición es la *insuficiencia del concepto y de sus concomitantes representativos* (memoria y conciencia de sí, rememoración y reconocimiento). Tal es el defecto de todo argumento fundado en la forma de la identidad en el concepto: estos argumentos no nos dan más que una definición nominal y negativa de la repetición<sup>247</sup>.

Tras el estudio de los bloqueos conceptuales que conforman la tercera deformación de la repetición, Deleuze procede a describir la cuarta y última deformación de la repetición: cuando se toma por modelo de realización a la materia.

«La répétition [...] fragmente l'identité elle-même, comme Démocrite a fragmenté et multiplié en atomes l'Être-Un de Parménide. Ou plutôt, la multiplication des choses sous un concept absolument identique a pour

<sup>247</sup> En todo caso, el bloqueo natural necesita, a su vez, una fuerza positiva supraconceptual capaz de explicarlo y de explicar, al mismo tiempo, la repetición, como más adelante veremos: «*Les forces qui assurent la répétition, c'est-à-dire la multiplicité des choses pour un concept absolument le même, ne peuvent être déterminées que négativement dans la représentation.*» (DR, 348)[*La cursiva es nuestra*].

conséquence la division du concept en choses absolument identiques. C'est la matière qui réalise cet état du concept hors de soi, ou de l'élément infiniment répété.» (DR, 348)

El primer sentido de la repetición es la *materia*. La materia es quien realiza el estado del concepto puesto fuera de sí por la repetición. Por esta razón la repetición se confunde con la pura materia, como fragmentación de lo idéntico o repetición de un mínimo común denominador. Pero, de todas formas, la materia sólo aporta un modelo explicativo extrínseco. Es preciso profundizar hacia el *sentido distributivo* de la repetición como término de todo este proceso de deformación.

«Tout à l'heure, la matière physique donnait à la répétition son *sens premier*, et les autres sens (biologique, psychique, métaphysique...) se disaient par analogie. Maintenant, l'analogie par elle-même est la matière logique de la répétition, et lui donne un *sens distributif*.» (DR, 348-349)

El concepto de repetición, impregnado de toda la lógica de la analogía, sigue siendo insuficiente para una *presentación* de la potencia de la repetición: la repetición continúa apareciendo como un concepto reflexivo, esto es, como la representación de un espectador extrínseco y no-intuitivo que piensa los transportes en relación con la identidad.

### **3.1.1.3. La repetición representada y la repetición presentada**

Según Deleuze podemos hablar de repetición cuando estamos frente a elementos idénticos que tienen exactamente el mismo concepto siempre que entre estos objetos repetidos distingamos un *sujeto secreto* que se repite a través de ellos, verdadero *sujeto de la repetición*<sup>248</sup>: sólo se debe pensar la repetición en su forma pronominal, encontrar el “*Si*” de la repetición, la singularidad en lo que se repite, pues no hay repetición sin repetidor, nada repetido sin alma repetidora<sup>249</sup>. En todo caso, más que lo repetido y el repetidor, el objeto y el sujeto, debemos distinguir, por el momento, dos formas de repetición diferentes en cuanto a su definición, manera de desplegarse, fundamento, cualidad, caracteres, propiedad, estado, expresión y criterio: la repetición representada y la repetición presentada<sup>250</sup>.

<sup>248</sup> Sujeto secreto: *sujet secret*; sujeto de la repetición: *sujet de la répétition* (DR, 36). Más adelante (DR, 37) empleará el término sujeto latente (*sujet latent*). Subrayamos el término sujeto ya que es de las escasísimas ocasiones en las que Deleuze lo utiliza.

<sup>249</sup> Es partiendo de la repetición como hay que formular las cuestiones estesiológico-noológicas, o en otros términos, la constitución de *Psyché*. Deleuze lo expresa en términos de clara inspiración humeana: «*La répétition ne change rien dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple [...]*» (DR, 96).

<sup>250</sup> Para la tabla siguiente cf. DR, 36-37.



	<b><i>REPETICIÓN REPRESENTADA</i></b>	<b><i>REPETICIÓN PRESENTADA</i></b>
<b><i>DEFINICIÓN</i></b>	Es repetición de lo Mismo, que se explica por la identidad del concepto o de la representación.	Es repetición que comprende la diferencia y se comprende a sí misma en la alteridad de la Idea.
<b><i>DESPLIEGUE</i></b>	La diferencia es exterior al concepto; es diferencia entre objetos representados bajo el mismo concepto en un espacio-tiempo indiferente.	La diferencia es interior a la Idea; se despliega como puro movimiento creador de espacios y tiempos dinámicos que corresponden a la Idea.
<b><i>FUNDAMENTO</i></b>	La igualdad, lo conmensurable, la simetría.	Lo desigual, lo inconmensurable, lo disimétrico.
<b><i>CUALIDAD</i></b>	Es negativa, por defecto del concepto.	Es afirmativa, por exceso de la Idea.
<b><i>CARACTERES</i></b>	Es hipotética.	Es categórica.
	Es estática.	Es dinámica.
	Es repetición en el efecto.	Es repetición en la causa.
	Es repetición en extensión.	Es repetición intensiva.
	Es ordinaria.	Es notable y singular.
	Es horizontal.	Es vertical.
	Es “revolutiva”.	Es evolutiva.
	Es material.	Es espiritual, aún en la naturaleza y en la tierra.
<b><i>PROPIEDAD</i></b>	Es inanimada.	Posee el secreto de nuestras vidas y muertes.
<b><i>ESTADO</i></b>	Está desarrollada, explicada.	Está envuelta, debe “interpretarse”.
<b><i>EXPRESIÓN</i></b>	Es una repetición “desnuda”.	Es una repetición que se forma a sí misma vistiéndose, disfrazándose.
<b><i>CRITERIO</i></b>	La exactitud.	La autenticidad.

Estas dos repeticiones no están desvinculadas, no se pueden pensar independientemente una de otra. La “*repetición de presentación*” es el sujeto singular, el corazón y la interioridad de la otra, su profundidad. La “*repetición representada*” sólo es la envoltura exterior, el efecto abstracto generado por el movimiento de la repetición de presentación. Además, es la repetición secreta, la más profunda, la “*repetición de presentación*”, la que da razón de la otra, la que da razón

del bloqueo de los conceptos. En este campo la clave de lo desnudo es la máscara, lo disfrazado, lo simulado. Y no puede ser de otra forma puesto que la repetición no es ocultada por otra cosa, sino que se forma al tiempo que se disfraza, no preexiste a sus propios disfraces y, al formarse, constituye la repetición desnuda en la cual se envuelve. Las consecuencias de todo ello son importantes.

Cuando nos encontramos frente a una repetición enmascarada, o que implica desplazamientos de lugar, precipitaciones de velocidad, aminoraciones en su marcha, variantes en la forma, diferencias capaces, en última instancia, de llevarnos muy lejos del punto de partida, Deleuze diagnostica, siguiendo la regla metodológica bergsoniana, que en ello tendemos a ver un *estado mixto* en el que la repetición no es pura sino tan sólo aproximada. Incluso la misma palabra “repetición” se emplea simbólica, metafórica o analógicamente. Es erróneo reducir la repetición a una diferencia que recae en la exterioridad, bajo la forma de lo Mismo, sin advertir que puede ser interior a la Idea y poseer en sí misma todos los recursos del signo, del símbolo y de la alteridad que rebasan el concepto como tal<sup>251</sup>.

Deleuze es consciente de que se le puede reprochar estar mezclando todo tipo de repeticiones, físicas y psíquicas. Pero su intención es mostrar cómo en toda estructura repetitiva coexisten estas instancias y cómo la repetición manifiesta elementos idénticos que remiten necesariamente a un *sujeto latente* que se repite a sí mismo a través de estos elementos, formando una repetición totalmente distinta en el seno de la primera.

«De cette autre répétition, nous dirons donc qu'elle n'est nullement approximative ou métaphorique. Elle est au contraire l'esprit de toute répétition. Elle est même la lettre de toute répétition, à l'état de filigrane ou de chiffre constituant. C'est elle qui constitue l'essence de la différence sans concept, de la différence non médiatisée, en quoi consiste toute répétition. C'est elle, le sens premier, littéral et spirituel, de la répétition. C'est le sens matériel qui résulte de l'autre, secrété comme une coquille.» (DR, 38)

Siguiendo la pista de esta repetición secreta, esto es, reconstruyendo a la inversa todo el movimiento secretado en una *secreción*, llegaremos a formular una filosofía empirista, pluralista y afirmativa que permita replantear, bajo una nueva perspectiva, los problemas clásicos de la filosofía a la vez que induce una redistribución de sus áreas. De nuevo se impone la metodología de raíz bergsoniana: filosofar es deshacer mixtos y esclarecer las tendencias que habitan en ellos □reconstruir el movimiento que ha llevado a la punta del florete enemigo hasta el centro de mi pecho.

---

<sup>251</sup> Cf. DR, 37.

#### **3.1.1.4. Conclusión: la esencia de la repetición es la manifestación de la singularidad como potencia de la Idea**

Si nos contentamos con plantear la repetición de manera abstracta, vaciándola de toda su interioridad, somos incapaces de comprender por qué un concepto puede ser bloqueado naturalmente y dejar aparecer una repetición que no se confunde con la generalidad. Sólo cuando descubrimos el interior literal de la repetición tenemos el medio no sólo de comprender la repetición de exterioridad como cobertura, sino también de recuperar el orden de la generalidad para dar cuenta de la génesis de su naturaleza.

«[...] sous le travail général des lois, subsiste toujours le jeu des singularités. Les généralités de cycles dans la nature sont le masque d'une singularité qui pointe à travers leurs interférences ; et sous les généralités d'habitude dans la vie morale, nous retrouvons de singuliers apprentissages. Le domaine des lois doit être compris, mais toujours à partir d'une Nature et d'un Esprit supérieurs à leurs propres lois, et qui tissent d'abord leurs répétitions dans les profondeurs de la terre et du cœur, là où les lois n'existent pas encore.» (DR, 38)

El interior de la repetición está siempre afectado por un orden de diferencia. Deleuze recuerda que Hegel se burlaba de que Leibniz hubiera invitado a las damas de la corte a hacer metafísica experimental mientras paseaban por los jardines, para verificar que dos hojas de árbol no tenían el mismo concepto<sup>252</sup>. Y aunque, añade Deleuze, sustituyamos las damas de la corte por policías científicos y constatemos que no hay dos granos de polvo absolutamente idénticos, dos manos que tengan las mismas líneas, dos máquinas de escribir con la misma impresión, dos revólveres que estríen sus balas de la misma manera, etc., el problema, planteado así, no está bien formulado ya que buscamos en los hechos el criterio de un principio de individuación. Una diferencia puede ser *interna* y sin embargo no conceptual (tal es ya el sentido de la paradoja de los objetos simétricos sita en los *Prolegomena* de Kant).

Según Deleuze un espacio dinámico debe ser definido desde el punto de vista de un observador *vinculado* con este espacio y no desde una posición exterior. Se requiere un espectador intuitivo, presente e intrínseco –pero ¿seguiría siendo un *espectador*? Deleuze afirma que hay diferencias *internas* que dramatizan una Idea,

---

<sup>252</sup> Cf. DR, 39 y ss.

antes de representar un objeto. La diferencia, aquí, es interior a una Idea *antes* de representar un objeto. Si Kant reconoce en las formas de la intuición diferencias extrínsecas *irreductibles* al orden de los conceptos, no por ello estas diferencias dejan de ser “internas”, aun cuando un entendimiento no pueda asignarlas como “intrínsecas” y no sean representables más que en su relación exterior con el espacio entero. Deleuze, en consonancia con ciertas interpretaciones neokantianas, afirma que *se produce paulatinamente una construcción dinámica interna del espacio* que debe *preceder* a la “representación” del todo como forma de exterioridad. Según el parecer de Deleuze,

«L'élément de cette genèse interne nous semble consister dans la quantité intensive plutôt que dans le schème, et se rapporter aux Idées plutôt qu'aux concepts de l'entendement.» (DR, 40)

Si el orden espacial de las diferencias extrínsecas y el orden conceptual de las diferencias intrínsecas alcanzan finalmente una armonía, tal como lo prueba el esquema, ello se debe, más profundamente, a ese elemento diferencial intensivo, síntesis de lo continuo en el instante que, bajo la forma de una *continua repetitio*, engendra interiormente el espacio conforme a las Ideas<sup>253</sup>.

Concluimos, por tanto, que la repetición ni se reduce a una diferencia sin concepto ni se confunde con el carácter aparente de los objetos representados bajo un mismo concepto. La repetición manifiesta

«[...] la singularité comme puissance de l'Idée [...].» (DR, 41)

Primero liberado de sus lastres y rehabilitado después desde el segundo plano en el que estaba, con el fin de pensar lo Otro, el concepto de repetición reúne las condiciones que Deleuze exige a los conceptos filosóficos: expresar la novedad, ser fluidos y ricos de tal manera que nos permitan dar un *salto* pensante. O dicho de otro modo: nacer de una adicción a la experiencia filosófica estrictamente conceptual, expresar la irrupción de lo real y localizarse en sus dinamismos.

### **3.1.2. Pensar la diferencia sin desnaturalizarla**

Para Deleuze el mundo de la representación y sus conceptos, tal y como los conocemos, son insuficientes para pensar las diferencias que pululan tras toda construcción conceptual. El concepto, tal y como se ha venido entendiendo, no sabe,

---

<sup>253</sup> Para la crítica deleuziana al esquematismo trascendental kantiano cf. Gualandi (2003: 51-56).

no quiere o no puede albergar en sí los saltos, rupturas, catástrofes, cesuras y sismos de lo real si no es tras una operación de digestión simulada. Esta insuficiencia condena a la diferencia a ser pensada meramente como diferencia empírica (diferencia entre dos cosas, seres, objetos) y sus determinaciones correspondientes como extrínsecas<sup>254</sup>.

«Tant que la différence est soumise aux exigences de la représentation, elle n'est pas pensée en elle-même, et ne peut pas l'être. [...]. Pensable, il semble qu'elle ne le devienne que domptée, c'est-à-dire soumise au quadruple carcan de la représentation : l'identité dans le concept, l'opposition dans le prédicat, l'analogie dans le jugement, la ressemblance dans la perception.» (DR, 337)

Mas esta insuficiencia del concepto no es banal. Hay una profunda intencionalidad en esta conjura contra lo irreductible, un complot contra lo desmesurado. ¿Acaso la filosofía no hizo de la *mensura* el motivo y *telos* de todo pensamiento puro?, ¿no se convirtió la *mensura* y sus *regulas* en Patrón de toda Forma posible de Filosofía –todo un poder geométrico y representativo? Entonces, ¿cómo pensar la diferencia en sí misma?, ¿cuáles son las insuficiencias y carencias del concepto a la hora de acercarse a la diferencia?, ¿cuáles son sus tácticas de aprehensión, reducción y doma de lo irreductiblemente Otro? La diferencia sólo es pensable tras un proceso de domesticación. En este punto Deleuze cita en su provecho el proyecto filosófico de Michel Foucault en *Les mots et les choses*.

«S'il y a, comme Foucault l'a bien montré, un monde classique de la représentation, il se définit par ces quatre dimensions qui l'arparent et le coordonnent. Ce sont les quatre racines du principe de raison : l'identité du concept qui se réfléchit dans une *ratio cognoscendi* ; l'opposition du prédicat, développée dans une *ratio fiendi* ; l'analogie du jugement, distribuée dans une *ratio essendi* ; la ressemblance de la perception, qui détermine une *ratio agendi*. Toute autre différence, toute différence qui ne s'enracine pas ainsi, sera démesurée, incoordonnée, inorganique [...].» (DR, 337)

Es preciso pensar de otro modo ese reflejo, ese desarrollo, esa distribución, esa determinación. Los medios de la representación, al no ser suficientemente potentes para describir el aquí-y-ahora del acontecer real, ejercen su impotencia sujetándolo con las mallas de lo universal y desfigurándolo con un rostro amable, demasiado amable. Los medios de la representación conjuraron la diferencia crucificándola en los cuatro brazos del principio de razón.

---

<sup>254</sup> Cf. DR, 43 e ID, 60-61.

«L'élément de la représentation comme "raison" a quatre aspects principaux : l'identité dans la forme du concept *indéterminé*, l'analogie dans le rapport entre concepts *déterminables* ultimes, l'opposition dans le rapport des *déterminations* à l'intérieur du concept, la ressemblance dans l'objet *déterminé* du concept lui-même. Ces formes sont comme les quatre têtes, ou les quatre liens de la médiation. On dira que la différence est "médiatisée", pour autant qu'on arrive à la soumettre à la quadruple racine de l'identité et de l'opposition, de l'analogie et de la ressemblance.» (DR, 44-45)

El proyecto deleuziano no consistirá en salvar la diferencia sino en mostrar cómo el concepto de diferencia puede pulsar todos los ritmos inarmónicos del pulular de lo real, no tratará de exponer la realidad de la diferencia sino que pretenderá embeberse en su vértigo genético y virtual<sup>255</sup>. En suma, no se preocupará por rescatar a la diferencia de la Caverna, para construir con ella una Cúpula Transparente, sino que mostrará cuáles son los mecanismos siempre prestos a reducir, reconciliar y mediatizar las diferencias.

### **3.1.2.1. Los tres mecanismos de reducción de la diferencia**

Los tres mecanismos de reducción de la diferencia tienen en común una naturaleza óptica: el ajuste *a* una mirada, la conformación *de* una visión. Un ojear *desde* el justo medio (Aristóteles y el aristotelismo),

«La différence spécifique ne désigne qu'un maximum tout relatif, un point d'accommodation pour l'oeil grec, et encore pour l'oeil grec du juste milieu qui a perdu le sens des transports dionysiaques et des métamorphoses.» (DR, 48)

*desde* una miopía (Leibniz y Hegel),

«Il faut [...] un oeil myope, un oeil hypermétrope, pour que le concept prenne sur soi tous les moments : le concept est maintenant le Tout, soit qu'il étend sa bénédiction sur toutes les parties, soit que la scission et le malheur des parties se réfléchissent en lui pour recevoir une sorte d'absolution.» (DR, 61).

y *desde* una voluntad de autenticación (Platón y el platonismo) que funda una ontología *óptica* estableciendo la primacía del modelo sobre la imagen, del paradigma sobre el reflejo. De hecho, en el platonismo todo se puede entender desde una óptica de la autenticidad como conjunto de reglas para determinar la pureza de

---

<sup>255</sup> Cf. DR, 44-45 donde Deleuze habla en términos de "proyecto de la filosofía de la diferencia". Para la expresión "filosofía de la diferencia" como programa filosófico específico cf. también DR, 49, 74, 81, 221, 308, 318 y 384.

origen, como veremos a continuación. Sólo teniendo en cuenta la denuncia de estos tres mecanismos podremos entender cómo Deleuze irá proponiendo un *modelo de comprensión auditiva de la Diferencia* frente al *modelo clásico de comprensión óptica de las diferencias*.

### **3.1.2.1.1. La doble inscripción de la diferencia en el concepto (Aristóteles y el aristotelismo)**

Según Deleuze, la “diferencia específica” aristotélica no representa un concepto adecuado para dar cuenta de todas las singularidades, giros y recodos de la diferencia, sino que designa un momento particular en el que la diferencia sólo se concilia con el concepto en general<sup>256</sup>. Deleuze señala asimismo que la diáfora de la diáfora no es en Aristóteles sino un falso transporte ya que jamás se ve en ella a la diferencia cambiar de naturaleza, nunca se descubre en ella un “diferenciante de la diferencia” que ponga en relación lo más universal y lo más singular.

«Tel est le principe d’une confusion ruineuse pour toute la philosophie de la différence : on confond l’assignation d’un concept propre de la différence avec l’inscription de la différence dans le concept en général □ on confond la détermination du concept de différence avec l’inscription de la différence dans l’identité d’un concept indéterminé. C’est le tour de passe-passe impliqué dans l’heureux moment (et peut-être tout le reste en découle : la subordination de la différence à l’opposition, à l’analogie, à la ressemblance, tous les aspects de la médiation).» (DR, 48)

Así la diferencia no puede ser más que un predicado en la comprensión del concepto. A esta naturaleza predicativa de la diferencia específica Aristóteles se ve obligado a asignarle poderes extraños, el de atribuir tanto como el de ser atribuida, o el de alterar el género tanto como el de modificar su cualidad. Todas las maneras por las que la diferencia específica parece satisfacer las exigencias de un concepto propio (pureza, interioridad, productividad, transporte, etc.) se revelan así ilusorias y, aún, contradictorias a partir de la confusión fundamental<sup>257</sup>.

Por su parte la “diferencia genérica” aristotélica tampoco es satisfactoria para lo que Deleuze persigue, ya que también procede a inscribir la diferencia esta vez no en los conceptos indeterminados en general sino en los conceptos determinables más generales, es decir, en la analogía del juicio<sup>258</sup> (Deleuze concibe la analogía del juicio como el correlato de la identidad del concepto).

---

<sup>256</sup> Cf. DR, 46-48.

<sup>257</sup> Cf. DR, 48-49.

<sup>258</sup> Cf. DR, 50.

«Toute la philosophie aristotélicienne de la différence tient dans cette double inscription complémentaire, fondée sur un même postulat, traçant les limites arbitraires de l'heureux moment.» (DR, 51)

Entre las “diferencias específicas” y las “diferencias genéricas” existe una profunda complicidad. Según Deleuze no es que tengan la misma naturaleza: el *género* sólo es determinable desde afuera por la diferencia específica y la *identidad del género*, con respecto a las especies, contrasta con la imposibilidad para el Ser de formar semejante identidad con respecto a los géneros mismos. Pero precisamente lo que funda esta imposibilidad es la naturaleza de las “diferencias específicas” (el hecho de que *sean*), naturaleza que impide que las “diferencias genéricas” se relacionen con el ser como con un género común (si el ser fuese un género, sus diferencias serían asimilables a diferencias específicas, pero ya no se podría decir que “son”, puesto que el género no se atribuye a sus diferencias en sí).

En este sentido, *la univocidad de las especies* en un género común remite a la *equivocidad del ser* en los diversos géneros: la una refleja a la otra. Esto puede verse claramente en las exigencias del ideal de la *clasificación*: las *grandes unidades* (o ramas) se determinan según relaciones de *analogía* que suponen una elección de caracteres operada por el juicio en la representación abstracta y las *pequeñas unidades* (los pequeños géneros o las especies) que se determinan en una percepción directa de las *semejanzas* que supone una continuidad de la intuición sensible en la representación concreta.

Según Deleuze ambos aspectos constituyen los *límites* de la representación orgánica y los *requisitos* igualmente necesarios para la clasificación: la *continuidad metódica* en la percepción de las semejanzas no es menos indispensable que la *distribución sistemática* en el juicio de analogía. La diferencia se revela como un simple concepto reflexivo.

«Mais d'un point de vue comme de l'autre, la Différence apparaît seulement comme un *concept réflexif*. En effet, la différence permet de passer des espèces semblables voisines à l'identité d'un genre qui les subsume, donc de prélever ou découper les identités génériques dans le flux d'une série continue sensible. A l'autre pôle, elle permet de passer des genres respectivement identiques aux rapports d'analogie qu'ils entretiennent entre eux dans l'intelligible.» (DR, 51-52)

La diferencia, en tanto concepto de reflexión, manifiesta su sumisión a las exigencias de la representación de tal modo que se convierte en “representación orgánica”: en el concepto de reflexión la diferencia mediadora y mediatizada se somete a la identidad del concepto, la oposición de los predicados, la analogía del



juicio y la semejanza de la percepción. Por tanto Deleuze se impone como tarea una renaturalización del concepto de diferencia.

«La différence ne cesse en effet d'être un concept réflexif, et ne retrouve un concept effectivement réel, que dans la mesure où elle désigne des catastrophes : soit des ruptures de continuité dans la série des ressemblances, soit des failles infranchissables entre les structures analogues. Elle ne cesse d'être réflexive que pour devenir catastrophique. Et sans doute ne peut-elle être l'un sans l'autre. Mais justement, la différence comme catastrophe ne témoigne-t-elle pas d'un fond rebelle irréductible qui continue à agir sous l'équilibre apparente de la représentation organique ?» (DR, 52)

Parece que alcanzar un concepto adecuado de la diferencia sólo será posible si menta catástrofes, es decir, irregularidades, desenlaces inesperados en el orden de las cosas y los seres. Esta mención es justamente la *prueba* de ese fondo irreductible, de ese “juego más profundo” que se juega tras todo el mundo de la calmada representación<sup>259</sup>.

### **3.1.2.1.2. La “infinitización” de la representación (Leibniz y Hegel)**

Pero no sólo Aristóteles trabajó en la dirección de digerir las diferencias en una tipología que las recogiera anulándolas (¿acaso la *lógica* no es un esfuerzo de recogida, el *logos* no es originariamente una forma de re-unión y que, por tal condición, tiende al recogimiento que abre paso a todo tipo de “abstracción”?).

«Le plus grand effort de la philosophie consista peut-être à rendre la représentation infinie (orgique). Il s'agit d'étendre la représentation jusqu'au trop grand et au trop petit de la différence de donner une perspective insoupçonnée à la représentation, c'est-à-dire d'inventer des techniques théologiques, scientifiques, esthétiques qui lui permettent d'intégrer la profondeur de la différence en soi ; de faire que la représentation conquière l'obscur ; qu'elle comprenne l'évanouissement de la différence trop petite et le démembrement de la différence trop grande ; qu'elle capte la puissance de l'étourdissement, de l'ivresse, de la cruauté, même de la mort. Bref, il s'agit de faire couler un peu du sang de Dionysos dans les veines organiques d'Apollon.» (DR, 337-338)

La aspiración de lo orgánico es llegar a ser lo orgiástico y conquistar el en sí. Para Deleuze este esfuerzo tuvo sus dos momentos culminantes con Leibniz y Hegel<sup>260</sup>. En el primer caso, la representación conquista lo infinito porque una técnica de lo infinitamente pequeño recoge la mínima diferencia y su desvanecimiento, mientras

<sup>259</sup> Para un desarrollo en detalle de la crítica a Aristóteles y al aristotelismo cf. DR, 45-52.

<sup>260</sup> Para las críticas a Leibniz y Hegel cf. DR, 61-71.

que en el segundo caso una técnica de lo infinitamente grande recoge la máxima diferencia y su descuartizamiento, estando los dos de acuerdo porque el problema hegeliano es también el del desvanecimiento y el problema leibniziano es también el descuartizamiento.

La técnica de Hegel radica en el movimiento de la contradicción<sup>261</sup>. Consiste en inscribir lo inesencial en la esencia y conquistar el infinito con las armas de una identidad sintética finita. La técnica de Leibniz se cifra en un movimiento que Deleuze denomina “vice-dicción”<sup>262</sup> y que consiste en construir la esencia a partir de lo inesencial y conquistar lo finito por la identidad analítica infinita.

Pero ¿de qué sirve infinitizar la representación? Para poco, ya que conserva todas sus exigencias. Lo que se descubre es tan sólo un *fundamento* que relaciona el exceso y la falta de diferencia con lo idéntico, con lo semejante, lo análogo, lo opuesto: la razón se ha convertido en fundamento, es decir, en razón suficiente, que ya no deja escapar nada<sup>263</sup>. Pero nada ha cambiado, la diferencia sigue marcada por la maldición. Sólo se han descubierto medios más sutiles y más sublimes de hacerla expiar, o de someterla, de rescatarla para ponerla bajo las categorías de la representación.

«Ainsi la contradiction hégélienne a l'air de pousser la différence jusqu'au bout ; mais ce chemin, c'est le chemin sans issue qui la ramène à l'identité, et qui rend l'identité suffisante pour la faire être et être pensée. C'est seulement par rapport à l'identique, en fonction de l'identique, que la contradiction est *la plus grande* différence. Les ivresses et les étourdissements sont feints ; l'obscur est déjà éclairci dès le début. Rien ne le montre mieux que l'insipide monocentrage des cercles dans la dialectique hégélienne. Et peut-être, d'une autre façon, faut-il en dire autant de la condition de convergence dans le monde leibnizien.» (DR, 338-339)

La representación infinita comprende el Todo, es decir, el fondo (como materia primera) y la esencia (como sujeto, como Yo o forma absoluta). La representación infinita relaciona, a la vez, el fondo y la esencia. Pero, o bien el fondo es la continuidad infinita de las propiedades de lo universal que se envuelve en los Yoes particulares finitos considerados como esencias, o bien los particulares son sólo

---

<sup>261</sup> Lèbre (2002: 14-15) aclara: «Deleuze appelle *représentation orgique* ce passage de la diversité finie à la contradiction infinie. L'orgie, c'est la fête de Dionysos, qui dissout dans l'ivresse et la danse la calme organisation maintenue par Apollon. C'est la fête de la démesure, qui fait éclater les différences finies au profit de la plus grande des différences, la contradiction. Mais c'est surtout, par-delà la diversité apparente, l'apparition à la surface du *fond* des choses [...]. Bacchus ou Dionysos figure alors le mouvement infini de l'idée, qui se communique à chaque membre particulier, habité de l'intérieur par sa contradiction avec son autre (chaque membre intériorise l'ivresse générale).».

<sup>262</sup> Cf. DR, 66, 69, 70 y 357.

<sup>263</sup> Para el fundamento en tanto que principio de identidad que garantiza la diferenciación especulativa como dominio del concepto sobre la diferencia y como control de la razón sobre el delirio cf. Lèbre (2002: 16).

propiedades o figuras que se desarrollan en el fondo universal infinito pero que remiten a las esencias como las verdaderas determinaciones de un Yo puro o, mejor, de un “Sí Mismo” envuelto en ese fondo. En cualquiera de los dos casos, la representación infinita es el objeto del doble discurso de las propiedades *y* de las esencias: en Leibniz el de los puntos físicos *y* los puntos metafísicos (o puntos de vista) y en Hegel el de las figuras *y* los momentos o categorías<sup>264</sup>. A criterio de Deleuze incluso hay en Leibniz más profundidad, más de “orgiástico” o delirio báquico, que en Hegel, en el sentido de que el fondo lleva la iniciativa. Pero en ambos casos no parece que la representación infinita sea suficiente para volver al pensamiento de la diferencia independiente de la simple analogía de las esencias o de la simple similitud de las propiedades: no abandonamos el elemento de la identidad del concepto.

«C'est que, en dernier ressort, *la représentation infinie ne se dégage pas du principe d'identité comme présupposé de la représentation*. C'est pourquoi elle reste soumise à la condition de la convergence des séries chez Leibniz, et à la condition du mœcentrage des cercles chez Hegel.» (DR, 70)

Tanto en Leibniz como en Hegel la diferencia permanece *subordinada* a la identidad, *reducida* a lo negativo, *encarcelada* en la similitud y la analogía. Esta es la razón de que en la representación infinita el delirio no sea más que un falso delirio preformado, que no turba en nada el reposo o la serenidad de lo idéntico.

«La représentation infinie a donc le même défaut que la représentation finie : celui de confondre le concept propre de la différence avec l'inscription de la différence dans l'identité du concept en général (bien qu'elle prenne l'identité comme pur principe infini au lieu de la prendre comme genre, et qu'elle étende au tout les droits du concept en général au lieu d'en fixer les bornes).» (DR, 71)

La conclusión, por tanto, es que aquí la reducción de la diferencia procede, de nuevo, por *confusión*, igual que en el caso del aristotelismo: la diferencia se inscribe en la identidad del concepto en general creyendo que se está construyendo un concepto propio de la diferencia. Toda una confusión con graves consecuencias.

### **3.1.2.1.3. La condena moral y el ostracismo civil –o la relación con el fundamento (Platón y el platonismo)**

---

<sup>264</sup> Cf. DR, 69-70.

Pero para Deleuze, hay un precedente más *antiguo* que condujo a la subordinación de la diferencia a las exigencias de la representación: la empresa del platonismo<sup>265</sup>. El platonismo no se debe definir por la distinción que opera entre la esencia y la apariencia sino por el establecimiento de dos distinciones: la que afecta al modelo y la copia (donde la copia no es tan sólo una simple apariencia sino que guarda una relación noológica y ontológica con la Idea como modelo) y la que se refiere a la copia y el simulacro<sup>266</sup>. Tal distinción entre copia y simulacro se establece en virtud de una motivación moral: la voluntad de eliminar los simulacros.

«Il est clair que Platon ne distingue, et même n'oppose le modèle et la copie que pour obtenir un critère sélectif entre les copies et les simulacres, les unes étant fondées sur leur rapport avec le modèle, les autres, disqualifiées parce qu'elles ne supportent ni l'épreuve de la copie ni l'exigence du modèle. Si donc apparence il y a, il s'agit de distinguer les splendides apparences apolliniennes bien fondées, et d'autres apparences, malignes et maléfiques, insinuant, qui ne respectent pas plus le fondement que le fondé. C'est cette volonté platonicienne d'exorciser le simulacre qui entraîne la soumission de la différence.» (DR, 340)

Lo que el platonismo condena *en* el simulacro es, en terminología deleuziana, el estado de diferencias libres, oceánicas, de distribuciones nómadas, de anarquías coronadas, toda esa “malignidad” que pone en duda tanto la noción de modelo como la de copia. Más tarde, el mundo de la representación sólo tendrá que *olvidar* su origen moral.

Nosotros diríamos que es un olvido culpable, o voluntad de disimulo enfermiza, ya que tales presupuestos morales continuarán actuando en la distinción que el pensamiento metafísico<sup>267</sup> establecerá entre lo originario y lo derivado, lo original y su cortejo, el fundamento y lo fundado, dando con ello por *puesta* la distinción que anima las jerarquías de una teología representativa y *prolongando* la complementariedad del modelo y la copia. Este *horismós* en el ser, establecido por la metafísica, podrá siempre suturarse, salvarse, sortearse merced a la vía del *método*. Desde el origen parece que toda *ruptura* es únicamente pensable desde la previa posibilidad de su *soldadura* y no desde sí misma en tanto que pura ruptura.

---

<sup>265</sup> En el Apéndice I de *LDS* aparece un artículo publicado en 1967 (“Renverser el platonisme”) ligeramente modificado y con el título de “Platon et le simulacre” (*LDS*, 292-307). Este artículo incide en esta misma dirección y otorga un significado más profundo a la etiqueta filosófica de “platonismo” como operación filosófica de conjura del simulacro portador de devenires-locos, no domesticables y subversivos, y al proyecto de “inversión del platonismo” como reinstauración del mundo de las distribuciones nómadas y las anarquías coronadas.

<sup>266</sup> En *DR*, 340 Deleuze también se refiere al simulacro con el término “ilusión” (*phantasme*).

<sup>267</sup> Nos permitimos esta calificación en virtud de la equiparación deleuziana entre “metafísica” y “platonismo” en *DR*, 340.

El *platonismo* representa la *subordinación* de la diferencia a los poderes de lo Uno, la Análogo, lo Semejante e incluso lo Negativo. En un pasaje de evidente inspiración nietzscheana, Deleuze afirma que el animal heraclíteo ruge bajo las espuelas de la doma del platonismo.

«Il est vrai que le platonisme représente déjà la subordination de la différence aux puissances de l'Un, de l'Analogue, du Semblable et même du Négatif. C'est comme l'animal en train d'être dompté, dont les mouvements, dans une dernière crise, témoignent mieux qu'à l'état de liberté d'une nature bientôt perdue : le monde héraclitéen gronde dans le platonisme.» (DR, 82-83)

Pero con Platón el desenlace de la doma es todavía incierto. La mediación no ha encontrado su sitio y la Idea no es aún el concepto de un objeto que somete el mundo a las reglas de la representación sino, más bien, una presencia bruta que no puede ser evocada en el mundo más que en función de lo que no es “representable”. La Idea no relaciona, de momento, la diferencia con la identidad del concepto en general y no ha renunciado a encontrar un concepto puro de la diferencia en tanto tal<sup>268</sup>.

Según Deleuze, Aristóteles vio en la *división* el método propio del platonismo: operación sin mediación que actúa en lo inmediato y es deudora del estro aguijoneante de la Idea más que de las virtudes dormitivas del concepto representativo<sup>269</sup>. Es cierto que la división, por relación a la identidad supuesta de un concepto, es un *procedimiento* caprichoso que salta de una singularidad a otra. Pero Deleuze se pregunta si no será esa su fuerza desde el punto de vista de la Idea<sup>270</sup>. Y lejos de ser un procedimiento dialéctico entre otros, que debería ser completado o relevado por otros, Deleuze insiste en preguntarse si no es la división, desde el momento en que aparece, la que reemplaza a los otros procedimientos, la que reúne toda la potencia dialéctica *en beneficio* de una verdadera filosofía de la diferencia y que es *medida a la vez* del *platonismo* y de la posibilidad de *invertir* el platonismo<sup>271</sup>. De aquí el interés deleuziano por *releer* el texto platónico en vistas a su inversión *desde el interior*.

---

<sup>268</sup> Cf. DR, 82-83.

<sup>269</sup> Cf. también las consideraciones sobre la división en “Platon et le simulacre” en LDS, 292-294.

<sup>270</sup> Cf. DR, 83 y ss.

<sup>271</sup> En ID, 57 ya había sentenciado: «La grande ressemblance entre Platon et Bergson est qu'ils ont tous deux fait une philosophie de la différence où celle-ci est pensée comme telle et ne se réduit pas à la contradiction, *ne va pas* jusqu'à la contradiction.».

Con la vista puesta en la división como medida para evaluar el platonismo y procedimiento por el que operar su inversión Deleuze interpreta que la división no es un método de especificación sino de *selección*<sup>272</sup>.

«Le sens et le but de la méthode de division, c'est la sélection des rivaux, l'épreuve des prétendants [...]. Pas question d'espèce en tout cela, sauf par ironie. Rien de commun avec les soucis d'Aristote : il ne s'agit pas d'identifier, mais d'authentifier.» (DR, 84-85)

No se trata de dividir un género determinado en especies definidas *sino* de dividir una especie confusa en linajes puros, o seleccionar un linaje puro a partir de un material que no lo es. La división platónica no opera en el dominio de la especie aristotélica (aunque sea indivisible o ínfima) sino en el dominio de las pequeñas especies o linajes. Su punto de partida es indiferentemente un género o una especie. La *búsqueda del oro* es el modelo de la división. La diferencia no es específica, entre dos determinaciones del género, sino que está toda de un lado, en el linaje que selecciona: ya no los contrarios de un mismo género sino lo puro y lo impuro, lo bueno y lo malo, lo auténtico y lo inauténtico en un mixto que forma una gran especie. La pura diferencia, el puro concepto de diferencia y no la diferencia mediatizada en el concepto en general, en el género y las especies, afirma Deleuze.

«Le seul problème qui traverse toute la philosophie de Platon, qui préside à sa classification des sciences ou des arts, c'est toujours de mesurer les rivaux, de sélectionner les prétendants, de distinguer *la chose et ses simulacres* au sein d'un pseudo-genre ou d'une grosse espèce. Il s'agit de faire la différence : donc opérer dans les profondeurs de l'immédiat, la dialectique de l'immédiat, l'épreuve dangereuse, sans fil et sans filet.» (DR, 85)

La motivación platónica es medir, seleccionar, distinguir<sup>273</sup>. Y para ello es preciso un Patrón, un Paradigma, una Estructura. O algo mejor, un *método*, el de la división, aunque esta medición aún no sea un Juicio (no hemos llegado a Kant). Pero ¿cuál es el fundamento de la división?

Deleuze afirma que el *fundamento* es instituido en ciertos mitos platónicos como el *principio de una prueba o de una selección* que fija los grados de una participación electiva. Conforme a la más vieja tradición el mito circular es el cuento-repetición (*relato-répétition*) de una fundación. La división lo exige como el fundamento capaz de establecer la diferencia e, inversamente, el fundamento exige la división como el

---

<sup>272</sup> El platonismo como doctrina selectiva también aparece tratada con gran belleza estilística en "Platon, les grecs" en CC, 170-171.

<sup>273</sup> Cf. una formulación semejante en "Platon et le simulacre" en LDS, 293-294.

estado de la diferencia en eso que debe ser fundado/fundamentado<sup>274</sup>. Este papel del fundamento aparece con toda claridad en la concepción platónica de la *participación*: participar quiere decir tener parte, tener después, tener secundariamente en la medida en que el poseedor primordial es el fundamento. Sólo la Justicia es justa, dice Platón, y los justos poseen en segundo, tercer, cuarto lugar, o incluso en estado de simulacro, la cualidad de ser justo. Lo que participa, entonces, en grados más o menos diversos, es un pretendiente. Es la pretensión del pretendiente la que debe ser fundamentada o denunciada como sin fundamento. La *pretensión* no es un fenómeno entre otros sino *la naturaleza de todo fenómeno*.

«Le fondement est une épreuve qui donne, aux prétendants, plus ou moins à participer de l'objet de la prétention ; c'est en ce sens que le fondement mesure et fait la différence.» (DR, 87)

Según Deleuze los neoplatónicos vieron lo esencial de este asunto: la finalidad de la división no era la distinción de especies a lo ancho sino el establecimiento de una dialéctica serial, de series o linajes en profundidad, que marcan las operaciones tanto de un *fundamento selectivo* como de una *participación electiva*<sup>275</sup>. Si el justo pretendiente (el primer fundado, el bien fundamentado, el auténtico) tiene rivales que son como sus parientes, auxiliares, o sirvientes, participando con títulos diversos de su pretensión, también tiene sus simulacros, sus falsificaciones, denunciadas por la prueba (como por ejemplo, según Platón, el “sofista”, que es una especie de bufón, centauro o sátiro que pretende todo y, pretendiéndolo todo, no está nunca fundado, sino que todo lo contradice y se contradice a sí mismo).

Pero *¿en qué consiste exactamente la prueba del fundamento?* El mito lo expresa como una tarea por cumplir o un enigma que resolver. El oráculo pregunta, pero la respuesta misma del oráculo es en sí un problema. La dialéctica es la ironía pero la ironía es el arte de los *problemas* y de las *preguntas*<sup>276</sup>. La ironía consiste en tratar

<sup>274</sup> Cf. DR, 86.

<sup>275</sup> En DR, 87-88 (y también en “Platon et le simulacre” en LDS, 294-295) Deleuze escribe que se deben distinguir, por ejemplo a propósito de la Justicia (y con terminología neoplatónica en la primera columna de la derecha), las siguientes instancias:

<b>FUNDAMENTO</b>	La Justicia.	<b>LO IMPARTICIPABLE</b>
<b>OBJETO DE PRETENSIÓN</b>	La cualidad de “justo”.	<b>LO PARTICIPADO</b>
<b>PRETENDIENTES</b>	Los justos.	<b>LOS PARTICIPANTES</b>

<sup>276</sup> Cf. DR, 88-89.

las cosas y los seres como otras tantas respuestas a interrogantes ocultos, como otros tantos casos de problemas por resolver. Según Deleuze el *problema* o la *pregunta* no son determinaciones subjetivas, privadas, que marcan un momento de insuficiencia del conocimiento. La estructura problemática *forma parte de los objetos* y nos posibilita atraparlos como *signos*, igual que la instancia interrogadora y problematizadora *forma parte del conocimiento* y permite captar su positividad, su especificidad en el acto de *aprender*. Más profundamente es el *Ser* (Platón diría la Idea) quien “co-responde”<sup>277</sup> a la *esencia del problema o de la pregunta como tal*.

«Il y a comme une “ouverture”, une “béance”, un “pli” ontologique qui rapporte l’être et la question l’un à l’autre. Dans ce rapport l’être est la Différence elle-même.» (DR, 89)

Más acá de la contradicción hay que hablar de la diferencia, más acá del no-ser hay que hablar del (no)-ser, más acá de lo negativo hay que hablar del problema y la pregunta. Tal es el programa deleuziano que irá desarrollando en lo que más adelante denominaremos “*dialéctica de las Ideas*”.

«[...] tout le platonisme est dominé par l’idée d’une distinction à faire entre “la chose même” et les simulacres. Au lieu de penser la différence en elle-même, il la rapporte déjà à un fondement, la subordonne au même et introduit la médiation sous une forme mythique. Renverser le platonisme signifie ceci : dénier le primat d’un original sur la copie, d’un modèle sur l’image. Glorifier le règne des simulacres et des reflets.» (DR, 91-92)

Invertir el platonismo, como liberación de la potencia positiva del simulacro que niega el original, la copia, el modelo y la reproducción va de la mano de la renaturalización de la diferencia<sup>278</sup>.

### **3.1.2.2. Las cuatro desnaturalizaciones de la diferencia**

Descritos los mecanismos de reducción de la diferencia (por inscripción, infinitización y condena) el siguiente paso es describir muy sumariamente cómo cuatro potencias terribles (lo sensible, el pensamiento, la Idea y el ser) han sido edulcoradas por la semejanza, la identidad, la oposición y la analogía.

---

<sup>277</sup> “Co-responde”: «*correspond*» (DR, 89). Deleuze quiere decir que el Ser es *respuesta* a la pregunta y también que *pertenece* al problema.

<sup>278</sup> Sobre la potencia cuestionante del simulacro en la crítica deleuziana al platonismo cf. “Platon et le simulacre” en LDS, 302-303.



«La représentation est le lieu de l'illusion transcendante. Cette illusion a plusieurs formes, quatre formes interpénétrées, qui correspondent particulièrement à la pensée, au sensible, à l'Idée et à l'être.» (*DR*, 341)

Podemos expresar de tres maneras distintas el proyecto deleuziano de *restauración* de la fuerza terrible de tales potencias, dependiendo del peso que se le otorgue a cada una, o al conjunto de las cuatro, en relación con la diferencia.

La primera manera de expresarlo es la que atiende por igual a las cuatro instancias: se ocupa de lo sensible y el pensamiento (lo que nosotros denominaremos como estesiología trascendental), cuida de la Idea (dialéctica de las Ideas y estética de las intensidades) y considera al ser (ontología distributiva).

Una segunda forma de expresarlo es la que se desarrolla en el cruce de una filosofía de la *Psyché* (sensible y pensamiento) y una filosofía de la *Physis* (Idea y ser) que relatan cómo se libera una potencia terrible.

El tercer modo es aquel que, considerando que *DR* es una ontología sistemática sin más, “construye” una estesiología trascendental y una fisiología trascendental con vistas a la “elaboración” de una ontología del eterno retorno o del desfondamiento universal de consecuencias prácticas insospechadas.

Es muy importante subrayar que Deleuze expresa su programa en términos de *restauración*<sup>279</sup> ya que se trata de restablecer la potencia perdida o, mejor, anulada, de tales instancias, de reponer la salud, función y lugar de tales operadores. Una restauración que hay que entender inspirada en la línea metodológica bergsoniana de *deshacer* los mixtos, *desanudar* las uniones espurias y *romper* los maridajes contra-natura. Situación a todas luces anómala que hace que Deleuze pueda expresarse también en términos de *desnaturalización*<sup>280</sup>.

---

<sup>279</sup> Como ya hemos puesto de manifiesto en nuestra exposición de *B*. Cf. *B*, 12 e *ID*, 29.

<sup>280</sup> El término “desnaturalización” aparece en *DR*, 344 y 346.

### **3.1.2.2.1. El pensamiento desnaturalizado por la identidad**

«Restaurer la différence dans la pensée, c'est défaire ce premier nœud qui consiste à représenter la différence sous l'identité du concept et du sujet pensant.» (DR, 342)

Según Deleuze existe toda una “imagen” del pensamiento compuesta de postulados implícitos que desnaturalizan su ejercicio y su génesis. Tales postulados culminan con la posición de un sujeto pensante idéntico, como principio de identidad para el concepto en general. Deleuze diagnostica la existencia de un deslizamiento del mundo platónico al mundo de la representación: lo “Mismo” de la Idea platónica, como modelo garantizado por el Bien, ha cedido su lugar a la identidad del concepto originario, fundado sobre el sujeto pensante. El sujeto pensante da al concepto sus concomitantes subjetivos, memoria, reconocimiento, conciencia de sí. Pero lo que así se prolonga es la *visión* moral del mundo y se representa en esta identidad subjetiva como *sentido común* (*cogitatio natura universalis*).

Cuando la diferencia se encuentra subordinada por el sujeto pensante a la identidad del concepto (aunque esta identidad sea sintética), lo que desaparece es la diferencia *en* el pensamiento, la diferencia que *hace* pensamiento.

### **3.1.2.2.2. Lo sensible desnaturalizado por la semejanza**

«Restaurer la différence dans l'intensité, comme être du sensible, c'est défaire le second nœud, qui subordonnait la différence au semblable dans la perception et ne la faisait sentir que sous la condition d'une assimilation du divers pris comme matière du concept identique.» (DR, 342)

La semejanza, tal como se distribuye en la representación, ya no tiene necesidad de ser exactamente la de la copia al modelo, sino que se deja determinar como semejanza de lo sensible (diverso) consigo mismo, de tal modo que la identidad del concepto le sea aplicable y reciba de él, a su vez, una posibilidad de especificación. La ilusión toma la siguiente forma: la diferencia tiende necesariamente a anularse en la cualidad que la recubre, al mismo tiempo que lo desigual tiende a igualarse en la extensión donde se reparte. El tema de la igualdad o de la igualación cuantitativa viene a ser el doble del de la semejanza y la asimilación cualitativa.

Esta ilusión es la del “buen sentido”, complementaria de la precedente y de su “sentido común”. Es trascendental porque *por derecho y en su ser* la diferencia tiende a anularse cualitativamente y en extensión. Sin embargo es una ilusión, pues la *naturaleza* de la diferencia no reside ni en la cualidad que la recubre ni en la extensión que la explica. La diferencia es intensiva, se confunde con la profundidad

como *spatium* inextensivo y no calificado, matriz de lo desigual y de lo diferente. Pero la intensidad no es sensible, es el ser *de lo* sensible, donde lo diferente se relaciona con lo diferente.

Será preciso replantearse la estética de tal modo que sea no sólo una estética de las intensidades sino también una estesiología trascendental que contenga el esbozo de una Teoría de las Facultades ya que lo sensible no puede ser explicado por la operación de una sensibilidad empírica trabajando de consuno con las facultades de la memoria, la imaginación y el juicio, cortadas también según el patrón empírico. Únicamente desde una propuesta trascendental lo sensible puede ser restituido, o restaurado, en su verdadera naturaleza y potencia. Lo sensible tendrá que ser mostrado en su relación intimísima con el tiempo y el inconsciente.

### **3.1.2.2.3. La Idea desnaturalizada por la oposición**

«Restaurer le différentiel dans l’Idée, et la différence dans l’affirmation qui en découle, c’est rompre ce lien injuste qui subordonne la différence au négatif.» (DR, 345)

El origen de la ilusión que somete la diferencia a la falsa potencia de lo negativo debe buscarse no en el mismo mundo sensible sino en lo que actúa en profundidad y se encarna en el mundo sensible. Las Ideas son verdaderas objetividades compuestas de elementos y relaciones diferenciales cuya naturaleza primera es “lo problemático”. El problema no designa ninguna ignorancia en el sujeto pensante y tampoco ningún conflicto, sino que caracteriza objetivamente la naturaleza ideal como tal. Hay que explorar la “originariedad” de lo problemático, su ser, su “no”, que no es negatividad ni negación, sino afirmación.

Las consecuencias prácticas de esta consideración son muy importantes. Según Deleuze, los conflictos, las oposiciones, las contradicciones son efectos de superficie, epifenómenos que hay que explicar. Como ya decía en *B*, la historia no pasa por la negación sino por la decisión de los problemas y la afirmación de las diferencias, aunque no por ello deja de ser menos sangrienta y cruel. Sólo los justos entran en ella con toda la potencia de una diferencia afirmada. Como ya vimos en *NPH*, en ellos la afirmación es lo primero, la afirmación que afirma la diferencia, siendo lo negativo una consecuencia de segundo orden. Por eso las verdaderas revoluciones también tienen el aspecto de una fiesta. La contradicción no es el arma de proletariado sino la manera en que la burguesía se defiende y conserva su pretensión de decidir los

problemas<sup>281</sup>. Las contradicciones no “se resuelven”, se las disipa, apoderándose del problema que no hacía sino proyectar su sombra en ellas<sup>282</sup>. Romper el lazo injusto que subordina la diferencia a lo negativo supone la puesta en juego de todo un *procedimiento “experimental”*.

«La différence a son expérience cruciale : chaque fois que nous nous trouvons devant ou dans une limitation, devant ou dans une opposition, nous devons demander ce qu’une telle situation suppose. Elle suppose un fourmillement de différences, un pluralisme des différences libres, sauvages ou non domptées, un espace et un temps proprement différentiels, originels, qui persistent à travers les simplifications de la limite ou de l’opposition. Pour que des oppositions des forces ou des limitations de formes se dessinent, il faut d’abord un élément réel plus profond qui se définit et se détermine comme une multiplicité informelle et potentielle.» (DR, 71)

El método nietzscheano de dramatización debe poner en marcha toda su potencia exploratoria. Las oposiciones están groseramente talladas sobre un medio sutil de perspectivas encabalgadas, de distancias, divergencias y disparidades comunicantes, de potenciales e intensidades heterogéneas que hay que recorrer sin *resolver* las tensiones en lo idéntico, sin *distribuir* las discordancias en una multiplicidad, sin *reunirlas* en una falsa federación. Recorrido y distribución en profundidad.

«Ce qui nous échappe de toute façon, c’est la profondeur originelle, intensive, qui est la matrice de l’espace tout entier et la première affirmation de la différence ; en elle vit et bouillonne à l’état de libres différences ce qui n’apparaîtra qu’ensuite comme limitation linéaire et opposition plane.» (DR, 72)

En todos los casos las parejas, las polaridades suponen haces y redes, las oposiciones organizadas suponen irradiaciones en todas las direcciones. El espacio y el tiempo no manifiestan oposiciones (y limitaciones) más que en la superficie, pero suponen en su profundidad diferencias voluminosas, afirmadas y distribuidas, que no se dejan reducir al achatamiento de lo negativo, exactamente igual que en el espejo de Lewis Carroll donde todo es contrario e inverso en la superficie, pero “diferente” en espesura. Veremos que esto ocurre en todo espacio sea geométrico, físico, biopsíquico, social o lingüístico.

«Il y a une fausse profondeur du combat, mais, sous le combat, l’espace de jeu des différences. Le négatif est l’image de la différence, mais son image

---

<sup>281</sup> Cf. DR, 344-345.

<sup>282</sup> La importancia de lo problemático como diferencia positiva que conduce a una nueva lectura de la historia en Deleuze ya fue señalada por Ferrero Carracedo (2000: 231-233).

aplatie et renversée, comme la bougie dans l'œil du bœuf — l'œil du dialecticien rêvant d'un vain combat ?» (DR, 72)

No es la diferencia quien supone la oposición sino la oposición la que supone la diferencia y, lejos de resolverla, esto es, de conducirla a un fundamento, la oposición traiciona y desnaturaliza la diferencia.

#### **3.1.2.2.4. El ser desnaturalizado por la analogía**

La cuarta y última restauración o renaturalización del ser no-analógico se despliega como un trabajo, diríamos, de triple corrosión: de la distribución ordinal del Ser en géneros o categorías, de la naturaleza de las distribuciones sedentarias y de la naturaleza de la diferencia no-individuante. *Corrosión* porque se trata de inocular un poco de oxígeno puro en las *férreas*, pero respirables, estructuras metálicas del ser (¿se presenta por tanto como inevitable cierta *asfixia* en el planteamiento deleuziano?).

«Ces concepts originares, par rapport auxquels l'Être est distributif et ordinal, s'appellent genres d'être ou catégories. [...] l'individu n'est et n'est plus pensé que comme ce qui porte des différences en général, en même temps que l'Être se répartit lui-même dans les formes fixes des ces différences et se dit analogiquement de ce qui est.» (DR, 346)

Lo esencial de la analogía reposa sobre una cierta *complicidad* (a pesar de su diferencia de naturaleza) entre las *diferencias genéricas* y las *diferencias específicas*: el ser no puede ser puesto como un género común sin destruir la razón por la que se le pone así, es decir, la posibilidad de *ser* para las diferencias específicas... No hay que sorprenderse entonces que desde el punto de vista de la analogía, todo ocurra en términos de mediación y generalidad (identidad del concepto en general y analogía de los conceptos más generales) en las regiones medias del género y de la especie. Así la analogía se hunde en una dificultad sin salida: al mismo tiempo debe relacionar el ser con los existentes particulares pero no puede decir lo que constituye sus individualidades pues, no reteniendo en lo particular sino lo que es conforme a lo general (forma y materia), busca el principio de individuación en tal o cual elemento de los individuos constituidos.

Según Deleuze, el principio de individuación hay que buscarlo fuera de los marcos de un ser pensado desde la analogía y dentro de las coordenadas de unos *factores de individuación* que actúan en tanto que principio trascendental (principio, que tal como se fue anticipando en *NPH*, es plástico, no-jerárquico, no-sedentario y coetáneo del propio proceso de individuación).

«[...] quand nous disons que l'être univoque se rapporte essentiellement et immédiatement à des facteurs individuels, nous n'entendons certes pas par ceux-ci des individus constitués dans l'expérience, mais ce qui agit en eux comme principe transcendantal, comme principe plastique, anarchique et nomade, contemporain du processus d'individuation, et qui n'est pas moins capable de dissoudre et de détruire les individus que de les constituer temporairement : modalités intrinsèques de l'être, passant d'un "individu" à un autre, circulant et communiquant sous les formes et les matières.» (DR, 56)

Según el texto deleuziano hay una tríada de conceptos que hay que mostrar como indisociables si pretendemos deshacer los enredos y engaños de la analogía: "ser unívoco – individuación – principio genético". Sólo a partir de esta tríada la tarea filosófica estará perfectamente pergeñada: hay que describir el ser en tanto que diferencia individuante y campo previo de individuación. Sólo así el "ser unívoco" podrá ser pensado fuera de los herrajes de la analogía.

«Il faut montrer [...] comme l'individuation *précède* en droit la forme et la matière, l'espèce et les parties, et tout autre élément de l'individu constitué. L'univocité de l'être, en tant qu'elle se rapporte immédiatement à la différence, exige que l'on montre comment la différence individuante précède dans l'être les différences génériques, spécifiques et même individuelles □ comment un champ préalable d'individuation dans l'être conditionne et la spécification des formes, et la détermination des parties, et leurs variations individuelles.» (DR, 56-57)

Si es cierto que la analogía niega que el ser sea un *género común* porque las diferencias específicas "*son*", inversamente el ser unívoco es perfectamente *común* en la medida en que las diferencias individuales "*no son*" y no tienen ser.

«Sans doute verrons-nous qu'elles ne sont pas, en un sens très particulier : si elles ne sont pas, c'est parce qu'elles dépendent, dans l'être univoque, d'un non-être sans négation. Mais il apparaît déjà, dans l'univocité, que ce ne sont pas les différences qui sont et ont à être. C'est l'être qui est Différence, au sens où il se dit de la différence. Et ce n'est pas nous qui sommes univoques dans un Être qui ne l'est pas ; c'est nous, c'est notre individualité qui reste équivoque dans un Être, pour un Être univoque.» (DR, 57)

Mas no podemos continuar por esta senda puesto que por aquí ya nos adentramos en territorios que pertenecen al final de nuestro comentario sobre DR.

### **3.1.2.3. Conclusión: la restauración del concepto de diferencia necesita ir acompañada de una nueva concepción del “método” filosófico**

Para Deleuze *la representación es el lugar de la ilusión trascendental*. Hemos visto cuáles son las cuatro formas que adopta y cómo afectan a la diferencia (y también a la repetición). Pero antes de adentrarnos en las exploraciones deleuzianas de los movimientos diferenciales y repetitivos es preciso desarrollar, como adenda tributaria del cuestionamiento del concepto de diferencia, algunas consideraciones metódicas en la medida en que Deleuze no hace en *DR* una reflexión explícita sobre el método filosófico que emplea. Y no la hace porque asocia explícitamente el concepto de método a una vocación de validez universal, a la exclusividad de un camino, a un conjunto de reglas apriorísticas y a la voluntad moral de descubrimiento de la verdad. Exigencias que, en una línea nietzscheana, rechaza con reiteración.

El drenaje del concepto de diferencia de todas sus impurezas, *y por ende de la forma del concepto en general*, ha puesto de manifiesto que se necesita no tanto un método como un *procedimiento filosófico* que cumpla varias exigencias:

1º) ser desmistificador (de todo tipo de ilusiones) y genético (revelador del cómo se generan tales ilusiones y cuáles son sus condiciones profundas),

2º) ser experimental y no experiencial (no reducirse a las figuras, sean cuales fueren, de la experiencia vivida),

3º) ser diferencial y repetitivo en sí mismo (ni idéntico en todos sus tramos ni reglado en su ejercicio),

4º) ser aventurado (en el sentido de abrir nuevas opciones diferenciales que operan en espacios-tiempos diferenciales y extraños regímenes de juego),

5º) tener la capacidad de *ir haciéndose* en su propio recorrido y, sobre todo,

6º) ser conceptual (utilizar el concepto como herramienta filosófica específica, un concepto que exprese la irrupción de lo real en su potencia repetitivo-diferencial y no la domeñe bajo las cuatro formas de la ilusión trascendental).

Por tales razones consideramos imprescindible detenernos en las consideraciones metodológicas que vienen a continuación.

### 3.2. EL MÉTODO

#### 3.2.1. Determinar lo indeterminado: la vice-dicción y la dramatización

¿Cómo atrapar, dar cuenta y razón (*logon didonai*), de todo ese teatro de las repeticiones y toda esa crueldad de las diferencias que anida bajo el mundo representativo?, ¿cómo describir sin deformar ni desnaturalizar esa dimensión donde *pululan* las diferencias e *insisten* las repeticiones?, ¿cómo acceder a esa diagonal del pensamiento?, ¿acaso en Deleuze es un problema de “acceso” o se plantea de un modo totalmente distinto? Deleuze no podrá dejar de ser deudor tanto de los desarrollos críticos del concepto como de los análisis metodológicos llevados a cabo en *NPH*, *B* y *S*. Pero, como hemos visto, tampoco va a desechar el concepto como herramienta filosófica de primerísimo orden. Deleuze es un filósofo intempestivo y, por ello mismo, *clásico*. En su texto titulado *La méthode de dramatisation*<sup>283</sup>, en respuesta a una pregunta de A. Philonenko sobre su intervención, dice lo siguiente:

«Car il me semble que nous avons le moyen de pénétrer dans le sub-représentatif [...]: les éléments et événements idéaux, les rapports et singularités sont parfaitement déterminables. L'illusion n'apparaît qu'ensuite, du côté des étendues constituées et des qualités qui remplissent ces étendues.» (*ID*, 161)

Hay un *medio* (tanto en el sentido territorial como procedimental) de introducirse, a pesar de los obstáculos, en esa dimensión donde pululan sucesos ideales<sup>284</sup> y no “ideales”<sup>285</sup>. Existe la posibilidad de su *determinación* asumiendo el riesgo de incurrir en la *ilusión*. Y todo ello con la finalidad de descifrar el *arché* de lo constituido. Un *arché* genético, productivo, matricial y, a la vez, transido de dinamismo, potencialidad y fuerza metamorfoseante.

Según Deleuze la *razón suficiente* que da cuenta de toda la dimensión sub-representativa se engendra a sí misma en el recorrido<sup>286</sup> de esa multiplicidad

---

<sup>283</sup> Este texto recoge la intervención de Deleuze, con su posterior debate y rueda de preguntas, ante la *Société française de philosophie* el día 28 de enero de 1967 (recogido ahora en *ID*, 131-162). En el texto se presentan, de forma sintética y aguda, algunos temas de *DR* que atañen sobre todo a sus capítulos IV y V.

<sup>284</sup> Ideales: *ideaux* (ideales en el sentido de óptimos o excelentes) (*DR*, 244).

<sup>285</sup> “Ideales”: *idéels* (ideales en el sentido platónico) (*DR*, 244). Cf. también la nota de los traductores de *DR* al castellano, María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, en la página 286 de esa traducción.

<sup>286</sup> Traducimos *parcours* por “recorrido”. Como iremos viendo es una noción importantísima para la exacta comprensión del pensamiento deleuziano. Nancy en “Pli deleuzien de la pensée” recogido en *Alliez* (1998: 115-123) incluso llega a calificar el conjunto del pensamiento deleuziano como una



diferencial que se repite incesantemente, determinando sus elementos, relaciones y singularidades. La determinación surge en el zambullirse<sup>287</sup> en esa dimensión. La razón suficiente, la determinación, el *logon didonai* no está constituido de antemano como un método o una herramienta. Es más, no está constituido *de antemano* (coherentemente con el carácter experimental y teatral del programa deleuziano). De ahí que sea indispensable preguntarse:

«Mais justement, sur quel fond s'engendre et se joue cette raison multiple, dans quelle déraison plonge-t-elle, de quel jeu, de quelle loterie d'un nouveau type tient-elle ses singularités et ses distributions irréductibles [...] ?» (DR, 352)

El procedimiento es manifiesto: sólo en la exploración surgirá el procedimiento<sup>288</sup>. Sólo hay filosofía filosofando. No hay filosofía sin el ejercicio de filosofar, ejercicio que, como todo ejercicio, tiene su peligro y riesgo en la *comodidad* de un codo que descansa de tal aventura, vertiginosa e incesante, en el mundo constituido de la ilusión.

«Bref la raison suffisante, le fondement est étrangement coudé. D'un côté, il penche vers ce qu'il fonde, vers les formes de la représentation. Mais l'autre côté, il oblique et plonge dans un sans fond, au-delà du fondement qui résiste à toutes les formes et ne se laisse pas représenter.» (DR, 352)

El dar razón, la determinación, el ejercicio filosofante no puede dejar nunca de jugar con el peligro de *quedarse más acá del miedo*. El peligro erótico del miedo.

«Si la différence est la fiancée, Ariane, elle passe de Thésée à Dionysos, du principe qui fonde à l'universel "effondement".» (DR, 352)

---

«Philosophie du parcours, et non du sol, ni du territoire. Le parcours : un déplacement et un assemblage, fugitif ou prolongé, mais toujours parfait, achevé, ce qui ne veut pas dire rempli.» (p. 121).

<sup>287</sup> La noción deleuziana de zambullida fue tratada con especial cuidado por Gabilondo (1999) en su capítulo primero.

<sup>288</sup> Cf. las importantes consideraciones que sobre el método hace Villani (1999: 53-64). Villani hace notar que, anclado en los tres principios metodológicos expuestos en *B*, el método deleuziano ni es clasificatorio ni verificador sino que tiene por objeto la producción de la novedad. Muy sumariamente este método plantea dos principios correlativos: 1º) en el proceso de creación no existen rutas preestablecidas (la filosofía emprende un camino sin referencias y traza sendas en territorios no hollados); 2º) el "todo" es immanencia pura y "avanzada creativa" de un mundo sin punto de partida ni de llegada (así el hombre es para Deleuze lo abierto maravilloso e inquietante que, en cuanto ser del riesgo, se siente apelado-afectado por lo nuevo). Según estos dos principios no es de extrañar que: «Le côtoïement continu de l'énigme et du nouveau à l'état naissant confère à ces textes une profondeur de joie vraie qu'il est impossible de ne pas ressentir.» (p. 63). En otra dirección interpretativa también es imprescindible cf. la nota número 29 de Bergen (2002: 680).

En este pase, en este pasar, está siempre el riesgo de la exploración filosofante. Pero algo queda pendiente. ¿A qué alude Deleuze con ese “sin-fondo” o “falta-de-fundamento”? Este sin-fondo o falta-de-fundamento no es un abismo indiferenciado, un universal sin diferencia, una nada negra indiferente. Nada más lejos de Deleuze que *una retórica del abismo vacío o del Ab-grund*. Más bien ese *sin fondo* es un mundo poblado de instancias que escapan a las mallas de la representación (identidad, semejanza, oposición y analogía)<sup>289</sup>. Un mundo en el que hormiguean las individuaciones impersonales y singularidades preindividuales.

«Un monde d'individuations impersonnelles, et de singularités préindividuelles, tel est le monde du ON, ou du “ils”, qui ne se ramène pas à la banalité quotidienne, monde au contraire où s'élaborent les rencontres et les résonances, dernier visage de Dionysos, vrai nature du profond et du sans fond qui déborde la représentation et fait advenir les simulacres. [...]. Que le sans fond soit sans différence, alors qu'il en fourmille, c'est l'illusion limite, l'illusion extérieure de la représentation, qui résulte de toutes les illusions internes.» (DR, 355)

No se puede “ir” a ese mundo con los procedimientos de la representación, esto es, convertir toda individualidad en algo personal y toda singularidad en algo individual. No es posible recurrir a modelos y paradigmas, generalidades e identidades. Hay que superar esas *medidas*, lo cual no tiene porque ser sinónimo de dejarse fascinar por la retórica del abismo y el vértigo del vacío.

«A Schelling, Hegel reprochait de s'entourer d'une nuit indifférente où toutes les vaches sont noires. Mais lorsque, dans la lassitude et l'angoisse de notre pensée sans image, nous murmurons “ah les vaches”, “ils exagèrent”, etc., quel pressentiment de différences fourmillant dans notre dos, combien ce noir est différencié et différenciant, bien que non identifié, non individué ou à peine, combien de différences et de singularités se distribuent comme autant d'agressions, combien de simulacres se lèvent dans cette nuit devenue blanche pour composer le monde du “on” et du “ils”.» (DR, 355)

En la medida en que se ejecuta la determinación de ese indeterminado, esto es, se practica el recorrido por lo indeterminado, el método puede ser denominado “vice-dicción”.

«Le parcours du “fond” comme peuplé de rapports et de singularités, la constitution qui en découle des essences individuelles, la détermination qui s'ensuit des qualités et étendues, forment l'ensemble d'une méthode de *vice-diction*, qui constitue une théorie des multiplicités et qui consiste toujours à subsumer “sous le cas”.» (ID, 143)

<sup>289</sup> Sobre el desfondamiento y las aporías del fundamento cf. Bergen (2002: 181-207).

Pero, desde otro punto de vista, o mejor, a partir de un recorrido distinto, el método también puede ser denominado “dramatización”.

«Un concept étant donné dans la représentation, nous ne savons rien encore. Nous n'apprenons que dans la mesure où nous découvrons l'Idée qui opère sous ce concept, le ou les champs d'individuation, le ou les systèmes qui enveloppent l'Idée, les dynamismes qui la déterminent à s'incarner [...]. C'est toutes ces conditions qui définissent la dramatisation, et son cortège de questions : en quel cas, qui, comment, combien ? [...] il y a toujours [...] un “drama” sous tout logos.» (*ID*, 143-144)

Tomando *DR* como referencia, pero sumándole este otro texto complementario y de la misma época titulado *La méthode de dramatisation*, creemos poder afirmar que Deleuze combina, a veces relevándolos, otras superponiéndolos y otras desplazándolos, los métodos de vice-dicción y dramatización en su búsqueda de una determinación de lo indeterminado (siempre teniendo en cuenta la salvedad de que la “vice-dicción” suele estar acompañada con más frecuencia en el texto deleuziano del término “procedimiento” que del de “método”). De ambos métodos hay que resaltar que se usan tanto en un sentido general como en un sentido restringido. Veámoslo con más claridad en una serie de tablas. La primera tabla nos muestra sus respectivas definiciones y los textos concretos donde se localizan.

	<i><b>SIGNIFICADO GENERAL</b></i>	<i><b>SIGNIFICADO RESTRINGIDO</b></i>
<i><b>MÉTODO DE LA VICE-DICCIÓN</b></i>	<p>Conducta o procedimiento adecuado para recorrer y describir las multiplicidades y los temas. Se opone a la contradicción que pretende determinar la esencia y preservar su simplicidad. (Cf. <i>DR</i>, 245).</p> <p>Conjunto de tres movimientos: recorrido de un fondo sub-representativo poblado por relaciones y singularidades, la constitución derivada de las esencias individuales y la determinación que de él se sigue de las cualidades y extensiones. Este método establece una Teoría de las Multiplicidades y consiste siempre en subsumir “en el caso”. (Cf. <i>ID</i>, 143).</p>	<p>Recorrido por la Idea como multiplicidad sub-representativa. Desarrolla un doble recorrido (o doble determinación) por la Idea: una determinación recíproca (de la variación de las relaciones diferenciales) y una determinación completa (de la distribución de las singularidades que corresponde a valores determinados de aquellas relaciones). (Cf. <i>ID</i>, 133 y 139).</p> <p>Es un recorrido “ideal” o dialéctico por la Idea, de carácter tetravalente y determinación progresiva: por una parte, es evaluativo (de lo que tiene importancia o carece de ella) y distributivo (de lo singular y lo notable, lo notable y lo ordinario) y, por la otra, es descubridor (de las adjunciones que completan el cuerpo inicial del problema) y condensador (en un estallido “ocasional”, revolucionario y actual de la solución). Estos cuatro caracteres son indisociables del hecho de <i>tener una Idea</i>. (Cf. <i>DR</i>, 245-246).</p>
<i><b>MÉTODO DE DRAMATIZACIÓN</b></i>	<p>Penetración en el misterio de la división del concepto (ya que nada sabemos aún mediante su mera presencia) caracterizada por el doble descubrimiento de la Idea que opera tras él y de el/los campos de individuación y el/los dinamismos que determinan su encarnación. Trabaja con una serie de preguntas: “¿en qué caso?, ¿quién?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿cuánto?”. Se pretende descubrir el “drama” que hay bajo todo logos. (Cf. <i>ID</i>, 143-144).</p>	<p>Determinación de los dinamismos espacio-temporales pre-cualitativos y pre-extensivos que tienen lugar en sistemas intensivos (donde las diferencias se reparten en profundidad y sus “pacientes” son sujetos esbozados) y cuya “función” es actualizar las Ideas. En otras palabras: determinación de los dinamismos que operan en los procesos de individuación. (Cf. <i>ID</i>, 151).</p>

Esta presentación formal nos sirve para anotar la existencia de dos tipos de desplazamientos entre los significados: el horizontal y el diagonal.

El desplazamiento horizontal (o intra-significados) es fácil que acaezca en los textos deleuzianos, en función bien de una ampliación bien de una restricción del sentido contextual. El desplazamiento diagonal (o inter-significados) es mucho más complejo.

La complejidad del desplazamiento diagonal se verá en los desarrollos de los epígrafes siguientes, pero avancemos este entrecruzamiento en aspa:

- a) el recorrido por la Idea (significado restringido de la vice-dicción) se lleva a cabo mediante las preguntas “¿quién?, ¿cuándo?, ¿en qué caso?, ¿cómo?...” (significado general de la dramatización), y
- b) el recorrido del fondo sub-representativo (significado general de la vice-dicción) no es sino la determinación de la intensidad como factor individuante (significado restringido de la dramatización).

Si avanzamos un poco más en las relaciones y clasificaciones anteriores, *pero limitándonos ahora al significado restringido*, podemos establecer las siguientes diferencias generales entre los dos métodos:

	<b><i>MÉTODO DE LA VICE-DICCIÓN</i></b>	<b><i>MÉTODO DE DRAMATIZACIÓN</i></b>
<b><i>ÁREA FILOSÓFICA CONSTITUIDA</i></b>	Dialéctica de las Ideas.	Estética de las intensidades.
<b><i>FIGURA DE LA DIFERENCIA A DETERMINAR</i></b>	La Idea.	La intensidad.
<b><i>ARTE VINCULADO AL MÉTODO</i></b>	La ironía como arte dialéctico, o arte de los problemas y las preguntas, que se expresa en el manejo de las relaciones diferenciales y en la distribución de lo ordinario y lo singular.	El humor como arte estético, o arte físico de las señales y los signos, que determina las soluciones parciales o los casos de solución. En suma, arte implicado en las cantidades intensivas.
<b><i>OPERADOR DEL MÉTODO</i></b>	El pensamiento.	La imaginación ( <i>DR</i> ). El inconsciente ( <i>ID</i> ).
<b><i>PERSPECTIVA GENÉTICA</i></b>	Este método hace referencia a la génesis <i>a partir</i> de la Idea.	Este método hace referencia a la génesis <i>del</i> concepto.
<b><i>RAZÓN DE LA DENOMINACIÓN</i></b>	Este método se define por contraposición al de la contradicción. El método de la contra-dicción comprende esencialmente lo inesencial dentro de la esencia como momento. El método de la vice-dicción parte de lo inesencial para comprender lo esencial como “caso” (y no como algo esencial a lo inesencial). Lo inesencial <i>vice-dice</i> lo esencial.	Este método se define por contraposición al lógico. Drama y logos se oponen como profundidad generatriz y superficie generada respectivamente. Además se recurre al término “drama” en la medida en que es ajustado a la riqueza semántica del concepto de <i>repetición</i> y, por tanto, adecuado a la <i>crueledad</i> ( <i>DR</i> ) y al <i>terror</i> ( <i>ID</i> ) del teatro de la physis (crueledad y terror como rasgos de un teatro de sujetos larvarios o embriones).

Por tanto, lo veremos en nuestra exposición, queda más o menos configurado el mundo sub-representativo que queremos *determinar*. Un mundo poblado por Ideas y recorrido por intensidades. Un mundo *determinable* cuya *determinación* ya podemos colocar bajo la rúbrica de “*Teoría de las condiciones de la experiencia real*” desglosada en una Dialéctica de las Ideas y una Estética de las intensidades.

*Determinar lo indeterminado* es el “cómo” Deleuze afronta la tarea. Pero, en sus propias palabras, no es una operación sencilla<sup>290</sup>. Hay más peligros que los arriba descritos. Cuando la determinación se ejerce, no se contenta con otorgar una forma, con “informar” a las materias bajo la condición de las categorías. Hay algo que irrumpe con una fuerza inusitada desde la otra dimensión de lo real, deshaciendo todo quehacer y todo lo hecho.

«Quelque chose du fond remonte à la surface, y monte sans prendre forme, s'insinuant plutôt entre les formes, existence autonome sans visage, base informelle. Ce fond en tant qu'il est maintenant à la surface s'appelle le profond, le sans-fond. Inversement, les formes se décomposent quand elles se réfléchissent en lui, tout modelé se défait, tout les visages meurent, seule subsiste la ligne abstraite comme détermination absolument adéquate à l'indéterminé, comme éclair égal à la nuit, acide égal à la base, distinction adéquate à l'obscurité tout entière : le monstre. (Une détermination qui ne s'oppose pas à l'indéterminé, et qui ne le limite pas).» (DR, 352)

Deleuze pretende llevar a cabo una determinación que no se oponga ni limite lo indeterminado, que no lo niegue ni lo cerque, que no lo excluya ni lo constituya, en suma, que no lo conjure ni lo neutralice. Es así como Deleuze sostiene que la pareja materia-forma es insuficiente para describir *el mecanismo de la determinación* porque la materia ya está conformada y la forma es inseparable del modelado de las *species* o de la *morphé*, estando todo el conjunto bajo la protección de las categorías. De hecho, sostiene Deleuze, la pareja materia-forma es completamente interior a la representación y define su primer estado fijado por Aristóteles. De ahí que la pareja “línea abstracta-sin fondo” sea más eficaz para esta empresa filosófica:

«[...] plus profond et menaçant, le couple de la ligne abstraite et du sans fond qui dissout les matières et défait les modelés. Il faut que la pensée, comme détermination pure, comme ligne abstraite, affronte ce sans fond qui est l'indéterminé.» (DR, 353)

Según Deleuze, esta empresa de determinar lo indeterminado siempre topa con la condición animal propia del pensamiento, aquello que alguna vez se denominó “brutalidad”, necedad<sup>291</sup>. El peligro en nuestro *recorrido*, en nuestra *zambullida o inmersión*, no es el error sino la *necedad*.

«Cet indéterminé, ce sans fond, c'est aussi bien l'animalité propre à la pensée, la génitalité de la pensée : non pas telle ou telle forme animale, mais

---

<sup>290</sup> Cf. DR, 352.

<sup>291</sup> Necedad: «*bêtise*» (DR, 353). En el epígrafe 3.3.1.3, titulado “Hacia una Teoría de las Facultades (Noología)”, dedicado a los postulados del pensamiento, veremos la importancia de esta noción.

la bêtise. [...]. La pensée est la plus haute détermination, se tenant face à la bêtise comme à l'indéterminé qui lui est adéquat.» (DR, 353)

En su *recorrido* como conducta o procedimiento, que no *discurso* como sermón o método, el pensador ha de encararse con lo sin cara, ha de enfrentarse a lo que nunca embiste de frente por carecer de ella. El pensador ha de sumergirse hasta llegar a su propia estulticia, a su propia estupidez, a la necedad de la que se alimentan todos sus vuelos sublimes y piruetas aéreas. La *necedad* no es una equivocación accidental. Pertenece a la estructura misma del pensamiento<sup>292</sup>. No es por tanto gratuito que Deleuze desarrolle una noología que pondremos bajo la rúbrica de una “*Teoría de las Facultades*” incluida como un elemento más dentro de la mayor “*Teoría de las condiciones de la experiencia real*”<sup>293</sup>.

Según Deleuze la *determinación de lo indeterminado*, como procedimiento filosófico de exploración conceptual, puede proporcionar las nociones adecuadas para recorrer y describir el mundo de lo sub-representativo. Nociones que no deberían lastrar todas las deficiencias de los conceptos filosóficos al uso. Nociones empíricas, plurales y afirmativas que no forman una lista de categorías porque éstas, como ya vimos, pertenecen al mundo de la representación. Nociones que, frente a las categorías, de algún modo ya se intuían en otras empresas filosóficas como las de Heidegger y Whitehead.

«C'est pourquoi la philosophie fut souvent tentée d'opposer aux catégories des notions d'une tout autre nature, réellement ouvertes, et témoignant d'un sens empirique et pluraliste de l'Idée : “existenciaux” contre “essentiaux”, percepts contre concepts □ ou bien la liste des notions empirio-idéelles qu'on trouve chez Whitehead, et qui fait de *Process and Reality* un des plus grands livres de la philosophie moderne. De telles notions, qu'il faut appeler “phantastiques” dans la mesure où elles s'appliquent aux phantasmes ou simulacres, se distinguent des catégories de la représentation sous plusieurs points de vue.» (DR, 364)

---

<sup>292</sup> En *NPH*, 120 ya se decía: «La bêtise est une structure de la pensée comme telle [...]». Pero profundizaremos más en este asunto en el epígrafe 3.3.1.3.5 dedicado al quinto postulado del pensamiento.

<sup>293</sup> Siendo rigurosos hay que decir que Deleuze emplea el término vice-dicción para nombrar el recorrido *dialéctico* (de la Idea) y la noción de dramatización para denominar el recorrido *estético* (de la intensidad) por el mundo sub-representativo (lo que nosotros reunimos bajo la rúbrica de *Teoría de las condiciones de la experiencia real*). Lo que ocurre es que, en la medida en que la “Psyché” también está poblada de diferencias y multiplicidades, y el conjunto Tiempo-Inconsciente es fuente de problemas, nos permitimos extender la labor de la “vice-dicción” a esta dimensión genética.



Son precisamente estas nociones no-categoriales, que se aplican a los simulacros, las que apuntan a la doble problematización deleuziana de la exploración del mundo sub-representativo<sup>294</sup>.

Por una parte, es imprescindible efectuar la descripción de lo que él denomina las condiciones de la experiencia real. En tal sentido, estas nociones no-categoriales son las que configuran la trama misma de las condiciones de la experiencia real<sup>295</sup>:

«[...] sont conditions de l'expérience réelle, et non pas seulement de l'expérience possible. C'est même en ce sens que, n'étant pas plus larges que le conditionné, elles réunissent les deux parties de l'Esthétique si malheureusement dissociées, la théorie des formes l'expérience et celle de l'œuvre d'art comme expérimentation.» (*DR*, 364)

Deleuze traza una tabla de diferencias entre las categorías y las nociones no-categoriales (o nociones que afectan a los simulacros) en lo que se refiere a los tipos de distribuciones que realizan, a sus características intrínsecas, a su campo de aplicación (en el caso de las nociones no-categoriales estas son inseparables de su campo de aplicación que siempre es variable y en movimiento) y a su procedimiento de elaboración<sup>296</sup>.

	<i>CATEGORÍAS</i>	<i>NOCIONES NO-CATEGORIALES</i>
<i>DISTRIBUCIONES</i>	Sedentarias.	Nómadas.
<i>CARACTERÍSTICAS</i>	Universales.	Ni universales ni particulares. No se elaboran “antes” de su aplicación.
<i>APLICACIÓN</i>	Se aplican a lo diverso.	Son complejos de espacio-tiempo transportables y mudables que imponen su propio paisaje o campo.
<i>ELABORACIÓN</i>	Se reconocen.	Se encuentran.

Por otra parte, es ineludible, a partir de tales nociones, arribar a unas consideraciones sobre la distribución del ser.

«Et plus loin encore, au-delà de la représentation nous supposons qu'il y a tout un problème de l'Être, mis en jeu par ces différences entre les catégories

<sup>294</sup> Según Villani (1999: 95-96) las obras *MP* y *QPH* constituyen una tentativa de elaboración de esa lista de nociones no-categoriales inspirada en el proyecto de Whitehead. Cf. también las propias palabras de Deleuze en “Réponses à une série de questions (Novembre 1981)” en Villani (1999: 130).

<sup>295</sup> Deleuze también se manifiesta en la misma línea en *DR*, 93-94.

<sup>296</sup> Para la tabla siguiente cf. *DR*, 364-365.

et les notions phantastiques ou nomades, la manière dont l'être se distribue aux étants □ en dernière instance l'analogie ou l'univocité ?» (DR, 365)

Siguiendo esta doble dirección, desarrollaremos el estudio de las *condiciones de la experiencia real* bajo tres rúbricas: una *Estesiología trascendental*, una *Dialéctica de las Ideas* y una *Estética de las intensidades*. Con respecto a las observaciones sobre la *distribución del ser* es inevitable colocarla bajo la rúbrica clásica de *Ontología*. El programa empirista, pluralista y afirmativo de *NPH*, *B* y *S* parece enderezarse a su cumplimiento merced a estas *nociones no-categoriales*.

### **3.2.2. Diferenciar y repetir como procedimientos de investigación filosófica**

La búsqueda o recorrido exploratorio de un *concepto* adecuado para la diferencia y la repetición va parejo al replanteamiento de algunos problemas filosóficos clásicos. Los entrecruzamientos e interferencias de ambas nociones dan lugar a una reformulación de los contenidos filosóficos que escolarmente situamos en la estética, la noología, la filosofía de la naturaleza, la ética y la ontología.

Hay que tener en cuenta que “diferencia” y “repetición” no son sólo conceptos sino que, como ya vimos, en un segundo nivel, son potencias que cuestionan la forma general del concepto tal y como se ha venido entendiendo. Pero existe también un tercer nivel en el que la diferencia y la repetición se configuran como auténticos procedimientos de investigación filosófica.

*El uso de la diferencia y la repetición como procedimientos de investigación filosófica denuncia el carácter minado de lo constituido*: el tiempo, la conciencia, las facultades, los seres están trabajados subterráneamente por aquello que su misma presencia en el mundo constituido pretende excluir. El uso de la diferencia y la repetición como procedimientos de investigación filosófica pone de relieve el carácter *derivado* de la tetravalencia de la representación (identidad del concepto, oposición de los predicados, analogía del juicio, semejanza de la percepción) y descubre la *ambivalencia* del fundamento y del acto de fundar (minados por el simulacro y por la forma pura y vacía del tiempo respectivamente). Pero *diferenciar* y *repetir* no es en modo alguno multiplicar las representaciones, reproducir los puntos de vista, “ver” las cosas desde varias perspectivas. Deleuze establece que diferenciar y repetir es la expresión condensada de seis imperativos que deben regir la investigación

filosófica<sup>297</sup>, imperativos que nos atrevemos a presentar cual si fueran principios ontológico-metodológicos:

1º) Principio del perspectivismo fuerte: cada punto de vista debe ser la cosa (o la cosa pertenecer al punto de vista).

2º) Principio de la diseminación diferencial: la cosa no debe ser idéntica sino que debe ser diseminada en una diferencia (en la que se desvanece tanto la identidad del objeto visto como la del sujeto vidente).

3º) Principio de la remisión a la diferencia: la diferencia debe ser el elemento último al que remitan otras diferencias que no la identifiquen sino que, a su vez, la diferencien.

4º) Principio de la variación: cada término de una serie, siendo ya diferencia, debe ser puesto en relación variable con otros términos (para poder construir otras series acentradas y divergentes).

5º) Principio de la divergencia y el descentramiento: es necesario afirmar en cada serie la divergencia y el descentramiento, además de que cada cosa debe sumir su identidad en la diferencia de tal manera que se “constituya” como una diferencia entre las diferencias.

6º) Principio de presentación de la diferencia: hay que mostrar la diferencia *difiriendo*.

Pero, según Deleuze sólo la obra de arte moderna cumple, por el momento, con estos seis imperativos.

«On sait que l'œuvre d'art moderne tend à réaliser ces conditions : elle devient en ce sens un véritable *théâtre*, fait de métamorphoses et de permutations. Théâtre sans rien de fixe, ou labyrinthe sans fil (Ariane s'est pendue). L'œuvre d'art quitte le domaine de la représentation pour devenir “expérience”, empirisme transcendantal ou science du sensible.» (DR, 79)

Por lo tanto *diferenciar* y *repetir* tienen aún que convertirse en los medios de una auténtica filosofía atenta a unos imperativos (“il faut”, “il faut”, “il faut”...) *que sólo en el recorrido de la diferencia y la repetición pueden hallar su origen legítimo*. En esta dirección tendremos que entender que Deleuze nos proponga una filosofía afirmativa y por ello también, como veremos, *jugadora*.

Sólo tras las posiciones ganadas en la explicación de los imperativos diferenciales podemos entender que, para Deleuze, *diferenciar* y *repetir* sean los medios por los que el empirismo abandona sus caracteres chatos y romos convirtiéndose en

---

<sup>297</sup> Cf. DR, 79. Cada imperativo comienza estilísticamente con la expresión francesa “il faut”.

*transcendental* y dando así un nuevo sentido, más animoso y artístico, al paisaje de lo transcendental descubierto por Kant.

«En vérité l'empirisme devient transcendantal, et l'esthétique, une discipline apodictique, quand nous appréhendons directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même *du* sensible : la différence, la différence de potentiel, la différence d'intensité comme raison du divers qualitatif. C'est dans la différence que le phénomène fulgure, s'explique comme signe et que le mouvement se produit comme "effet". Le monde intense des différences, où les qualités trouvent leur raison et le sensible, son être, est précisément l'objet d'un empirisme supérieur.» (DR, 79-80)

Según Deleuze sólo el empirismo transcendental hace gala de ser capaz de mostrar el *ser* de lo sensible, de tal modo que se configure como un principio fulgurante, genético y motriz, a través de las potencias "metodológicas" de la diferencia y la repetición<sup>298</sup>. Interpretando la obra de Jean Wahl como una profunda meditación sobre las posibilidades expresivas del empirismo y la fuerza "poiética" (hacedora, productora) del concepto de diferencia, Deleuze se coloca explícitamente bajo su patrocinio.

«Le poète Blood exprime la profession de foi de l'empirisme transcendantal comme véritable esthétique : "La nature est contingente, excessive et mystique essentiellement... Les choses son étranges... L'univers est sauvage... Le même ne revient que pour apporter du différent. Le cercle lent du tour du graveur ne gagne que de l'épaisseur d'un cheveu. Mais la différence se distribue sur la courbe tout entière, jamais exactement adéquate".» (DR, 80-81)

Por esta razón nosotros denominaremos *estesiología transcendental*<sup>299</sup> a esta ciencia apodíctica de lo sensible, de naturaleza esencialmente experimental (artística), y la incluimos como un elemento indispensable dentro de la *Teoría de las condiciones de la experiencia real*.

---

<sup>298</sup> Según Martin (2005: 58) la mostración del ser de lo sensible, según las exigencias deleuzianas, se aleja de toda consideración del "ser de lo sensible" como *ratio essendi* y de lo sensible como "*ratio cognoscendi*". El ser de lo sensible no se inscribe en la lógica del *retramiento* que constituye la esencia de la manifestación: «[...] rendre visible l'être du sensible ne consiste jamais en une simple présentation de l'imprésentable dans l'ordre du dévoilement. En effet, il n'y a pas de principes cachés, de place manquante, de néant propre à faire signe vers l'imprésentable [...].».

<sup>299</sup> Tomamos la expresión, aunque modificándola en profundidad, del enriquecedor y sugerente texto de Rodríguez Rial (2000b: 85-119), donde conduce a la fenomenología por parajes que la acercan a este empirismo transcendental. Villani "De l'esthétique à l'esthésique : Deleuze et la question de l'art" en Beaulieu (2005: 97-121) considera fundamental el estudio del giro deleuziano de la "estética" a la "estésica" como punto pivotante para una reformulación *total* del papel de la filosofía, el reparto de sus áreas de investigación y el replanteamiento de sus diversas funciones (cf. sobre todo las pp. 114-121).

Hablaremos, por tanto, de *figuras*, aunque el propio Deleuze con esta terminología no le hace justicia a estas dos potencias de investigación, siempre que no las confundamos con las figuras hegelianas. Veámoslo en una tabla explicativa en la que establecemos las partes de la teoría de las condiciones de la experiencia real y las potencias de investigación o figuras que operan en su seno. Nótese que sólo el eterno retorno abriga en toda su intensidad las dos potencias de la diferencia y la repetición<sup>300</sup>.

		<i>FIGURAS</i>	
		<i>DIFERENCIA</i>	<i>REPETICIÓN</i>
<i>TEORÍA DE LAS CONDICIONES DE LA EXPERIENCIA REAL</i>	<i>ESTESIOLOGÍA TRASCENDENTAL</i>		Las tres síntesis del tiempo. Las tres síntesis del inconsciente.
	<i>NOOLOGÍA</i>	La diferencia de intensidad. La disparidad en el fantasma. La desemejanza en la forma del tiempo. La diferencial en el pensamiento.	
	<i>DIALÉCTICA TRASCENDENTAL</i>	La Idea.	
	<i>ESTÉTICA TRASCENDENTAL</i>	La intensidad.	
	<i>ONTOLOGÍA</i>	El eterno retorno.	

<sup>300</sup> Para evitar confusiones hay que hacer notar que la presente tabla difiere de la articulación de nuestra exposición subsiguiente de las condiciones de la experiencia real en dos puntos. En primer lugar nosotros colocamos la Noología como una “parte” de la Estesiología trascendental debido a su anclaje radical en la cuestión de la “afectividad”. En segundo lugar tratamos la Ontología como un área filosófica “autónoma” (aunque no independiente) por dos razones: la primera es que disfruta de una *relativa libertad* en la medida en que al tratar el asunto filosófico clásico de la univocidad del ser parece zafarse de la Teoría de las condiciones de la experiencia real; la segunda razón radica en que en la medida en que se aplica al estudio del eterno retorno *a partir de* los resultados alcanzados en la Estesiología trascendental, la Dialéctica de las Ideas y la Estética de las intensidades disfruta de una *libertad restringida*. En todo caso la presente tabla pretende resaltar y reseñar el protagonismo de las figuras de la diferencia y la repetición en la formulación *más genérica* de la Teoría de las condiciones de la experiencia real.

No hay que olvidar en ningún momento que, como ya hemos señalado, existe un segundo nivel en el que tanto la diferencia como la repetición son potencias no sólo metodológicas sino potencias de la “naturaleza” habitadas por una doble fuerza: una fuerza centrífuga (divergencia y descentramiento) y una fuerza teatral (desplazamiento y disfraz)<sup>301</sup>, diríamos nosotros. En el texto deleuziano no dejan de entrecruzarse los dos sentidos de la potencia (el natural y el metodológico) dando lugar a las siguientes características (que sólo quedarán suficientemente explicadas en el curso de nuestra exposición subsiguiente).

	<i><b>DIFERENCIA</b></i>	<i><b>REPETICIÓN</b></i>
<i><b>POTENCIAS</b></i>	Divergencia.	Desplazamiento.
	Descentramiento.	Disfraz.

Vemos, por tanto, cómo Deleuze trata de dar cuenta, por medio de un análisis que él califica de trascendental, de la génesis de lo real gracias a los conceptos de “diferencia” y “repetición”, liberados de sus lastres representativos y plenos en su potencia con el fin de atrapar tanto lo que pulula más acá todo concepto y representación como más acá de las especies y las partes, más acá de las cualidades y extensiones y más acá de todo tipo de individuos ya constituidos<sup>302</sup>.

Para Deleuze Naturaleza y Conciencia no son realidades originarias, originales, ni primeras sino derivadas, generadas y secundarias. ¿De qué deriva, de qué son generadas? Pues de lo que Deleuze, en el momento de criticar a Hegel por su insistencia en describir falsamente el movimiento de lo real, denomina:

«[...] mouvement de la Physis et de la Psyché.» (*DR*, 18).

Vivimos nuestra vida cotidiana entre actividades constituidas, tiempos derivados y como individuos sujetados que de ningún modo son (somos) aparentes sino que tan sólo son (somos) el efecto ilusorio del funcionamiento del movimiento de Physis y

<sup>301</sup> Cf. por ejemplo *DR*, 28-29.

<sup>302</sup> Es importante hacer notar en este punto que según Bergen (2002: 45) la tarea deleuziana está relacionada con una revisión del sistema kantiano de la *KrV* en la que: (1) la Estética trascendental será reformulada a partir de “un sensible” descategorializado, (2) la Analítica trascendental se despojará de la tabla de las categorías y de la circularidad de los principios (alcanzando las cantidades intensivas la principalidad genética de lo real) y (3) la Dialéctica trascendental se radicalizará en la dirección de tomar la Idea como problema ontológico.

Psyché (recordemos que la representación es el lugar de la ilusión trascendental)<sup>303</sup>. Physis y Psyché son las dos versiones del sentido fundadas en el medio (canal o caja de resonancia) que *distribuye* una pluralidad según modos que constituyen los individuos que somos y el tiempo donde vivimos.

---

<sup>303</sup> Para una imagen del pensamiento deleuziano articulado sistemáticamente en torno a los dos ejes de una filosofía de la naturaleza y una filosofía del pensamiento cf. Gualandi (2003: 25-27).

### **3.3. LAS CONDICIONES DE LA EXPERIENCIA REAL: ESTESIOLOGÍA TRASCENDENTAL, DIALÉCTICA DE LAS IDEAS Y ESTÉTICA DE LAS INTENSIDADES**

#### **3.3.1. ESTESIOLOGÍA TRASCENDENTAL**

Dijimos que Deleuze se plantea como objetivo la determinación de las condiciones de la experiencia real. Si por “determinar” hemos de entender el *recorrido* (con todas las connotaciones antes expresadas) y por “experiencia real” el sistema de las repeticiones y diferencias sub-representativas, el objetivo de la tarea queda esclarecido: dar razón de la génesis de la conciencia, ya que ésta no es algo originario. Dicho de otro modo: hay que explicar cómo es que del movimiento de *Psyché derivan* el pensamiento (como reflexión), lo sensible (como sensación), el Ser (como concepto), la Idea (como representación general), las síntesis activas (de la imaginación, la memoria y el pensamiento), el tiempo (como sucesión y simultaneidad) y la conciencia (como Yo). Precisamente el movimiento de *deriva* es lo más importante en tanto que no es una operación deductiva o formal, inferencial o lógica, sino un auténtico proceso de desviación ruinosa, diríamos incluso que de naufragio inevitable en el mar del ser unívoco.

Deleuze desglosa esta explicación en una triple descripción: la de las síntesis del tiempo, la de las síntesis del inconsciente y la de las facultades (noología)<sup>304</sup>.

##### **3.3.1.1. Las tres síntesis del tiempo**

Tres son las síntesis que constituyen el tiempo. La primera síntesis atañe al contenido y a la fundación del tiempo y es protagonizada por el Hábito. El Hábito constituye el tiempo como un presente vivo en una fundación pasiva de la que dependen pasado y futuro.

La segunda síntesis sólo atañe al fundamento del tiempo y es protagonizada por la Memoria. La Memoria constituye el tiempo como un pasado puro desde el punto de vista de un fundamento que hace pasar al presente y advenir otro presente.

La tercera síntesis asegura el orden, conjunto, serie y meta final del tiempo. Esta síntesis constituye un porvenir que afirma a la vez el carácter incondicional del

---

<sup>304</sup> Bergen (2002: 99-102), bajo el título de “Cuadro comparativo de las síntesis de la experiencia real”, nos presenta una interesante y exhaustiva relación del conjunto de las síntesis de la experiencia real en las obras de Deleuze (*DR*, *LDS*, *AE*) y su extensión a otras donde no aparecen tratadas explícitamente (*MP*, *QPH*).



producto con respecto a su condición y la independencia de la obra con respecto a su autor o actor. Deleuze privilegiará esta tercera síntesis. Pasemos a sus análisis respectivos.

### **3.3.1.1.1. La primera síntesis: la síntesis del hábito o la fundación del tiempo**

Con la finalidad de atrapar el asunto del tiempo, Deleuze elabora una estrategia que consiste en extender el problema filosófico clásico de las *síntesis* perceptivas y sensibles (tratado no sólo por Kant y Husserl, sino, según su lectura, por Hume<sup>305</sup> y Bergson) hasta lo orgánico, hasta un dominio que él denomina *el hábito*<sup>306</sup>. Deleuze dictamina que la psicología, por su horror al método de la introspección, da por supuesto que el *mí*<sup>307</sup> no puede contemplarse a sí mismo, no puede retorcerse en una actividad autocontemplativa<sup>308</sup>. Aunque ahí no estaría el punto de fricción sino en un sitio cercano aunque distinto: en la naturaleza contemplativa del *mí*.

«[...] la question est de savoir si le moi lui-même n'est pas une contemplation, s'il n'est pas en lui-même une contemplation — et si l'on peut apprendre, former un comportement et se former soi-même autrement qu'en contemplant.» (*DR*, 100)

Entonces, si nos atenemos a nuestros conceptos rehabilitados de diferencia y repetición, el hábito podría ser definido como *contracción*<sup>309</sup>.

«L'habitude *soutire* à la répétition quelque chose de nouveau : la différence (d'abord posée comme généralité). L'habitude dans son essence est contraction.» (*DR*, 101)

---

<sup>305</sup> El interés de Deleuze por el pensamiento de Hume se materializó en 1952 con *Hvo* aunque su obra más importante es *H* de 1953. Los otros dos abordajes del pensamiento humeano son el artículo “Hume” aparecido en la *Histoire de la philosophie, t. IV: Les lumières* dirigida por François Châtelet y publicada por Hachette en París en 1972 (recogido ahora en *ID*, 226-237) y el “Préface pour l'édition américaine de *Empirisme et subjectivité*” publicado en 1991 (ahora en *DRF*, 341-342).

<sup>306</sup> Sobre las síntesis en Hume puede verse *DR*, 96-98 y las síntesis en Bergson *DR*, 98-99. Para el acercamiento entre Hume y Bergson en este punto cf. “La conception de la différence chez Bergson” especialmente las páginas de *ID*, 63-65.

<sup>307</sup> En nuestra exposición distinguiremos entre el *moi* y el *Je*, traduciéndolos como *mí* y *Yo* respectivamente, en virtud de la diferencia que entre ellos establece el propio Deleuze.

<sup>308</sup> Cf. *DR*, 100.

<sup>309</sup> Esta dirección interpretativa del hábito humeano se inició en *H*, 65 con esta observación sobre la repetición: «La répétition devient une progression et même une production, quand on cesse de l'envisager relativement aux objets qu'elle répète, dans lesquelles elle ne change rien, ne découvre rien et ne produit rien, pour l'envisager au contraire dans l'esprit qui la contemple et dans lequel elle produit une nouvelle impression, [...], une attente, une tendance.». Para una formulación semejante cf. *ID*, 64-65.

El lenguaje coloquial es testigo de la operatividad del hábito cuando se habla de “contraer un hábito”. Contraer como constituer, adquirir, un hábito<sup>310</sup>. Un contraer que en nada es contrario a un posible “dilatarse” ya que, por ejemplo en el caso del corazón, tanto el movimiento de contracción como el de dilatación pueden ser denominados “contracción” en la medida en que este término designa la fusión de momentos en un *mí* contemplativo. Tal fusión es la síntesis pasiva que constituye nuestro hábito de vivir.

«Quand nous disons que l’habitude est contraction, nous ne parlons donc pas de l’action instantanée qui se compose avec l’autre pour former un élément de répétition, mais de la fusion de cette répétition dans l’esprit qui contemple.» (DR, 101)

Tal es la definición deleuziana de “contracción”<sup>311</sup>. Pero ¿quién opera la contracción del hábito? Deleuze contesta que un “alma contemplativa”, a falta de un noción mejor, que opera en el corazón, los músculos, los nervios, las células, etc.

«[...] mais un âme contemplative dont tout le rôle est de contracter l’habitude. Il n’y a là nulle hypothèse barbare, ou mystique : l’habitude y manifeste au contraire sa pleine généralité, qui ne concerne pas seulement les habitudes sensori-motrices que nous avons (psychologiquement), mais d’abord les habitudes primaires que nous sommes, les milliers de synthèses passives qui nous composent organiquement.» (DR, 101)

Priorizando los términos “alma” y “contemplación” Deleuze quiere poner de manifiesto *cómo* opera la contracción: la contracción es totalmente ajena a un soporte-sujeto activo y extraña a toda nota de “voluntariedad” en el acto contrayente<sup>312</sup>.

---

<sup>310</sup> El hábito como “hábito de contraer hábitos” (H, 62) fue estudiado en H como uno de los principios de la naturaleza humana. Un principio paradójico en la medida en que es un principio de la naturaleza humana *pero* que se forma por grados y progresivamente (H, 62-63). Un principio que, además, es distinto al principio de la experiencia (H, 63-65). A este respecto Deleuze escribe: «*L’habitude elle-même est un principe autre que l’expérience, l’unité de l’expérience et de l’habitude n’est pas donnée. Par elle-même, l’habitude peut feindre, invoquer une fausse expérience, et produire la croyance “par une répétition qui ne procède de l’expérience”.*» (H, 66).

<sup>311</sup> En el “Préface pour l’édition américaine de *Empirisme et subjectivité*” sigue insistiendo en la misma dirección: «Que sommes-nous ? Nous sommes des habitudes, rien d’autre que des habitudes, l’habitude de dire Moi... Peut-être n’y a-t-il pas plus surprenante réponse au problème du Moi.» (DRF, 342).

<sup>312</sup> En H Deleuze también colocaba la totalidad de su investigación sobre Hume bajo un lema que evoca su constante interés por esta dimensión involuntaria y “pasiva”: «Hume se propose de faire une science de l’homme. Quel est son projet fondamental ? [...] Pour Hume, il s’agit de *substituer à une psychologie de l’esprit une psychologie des affections de l’esprit.*» (H, 1). Deleuze relata en H cómo el espíritu deviene sujeto por efecto de los principios, cómo se constituye el sujeto sobre un fondo de “pasividad” o, en sus propias palabras, cómo los principios constituyen en lo dado un sujeto que inventa y cree. A este respecto cf. H, 150-152.

«Nous ne nous contemplons pas nous-mêmes, mais nous n’existons qu’en contemplant, c’est-à-dire en contractant ce dont nous procédons.» (DR, 101)

Sólo existimos porque contemplamos, esto es, “en-el-contraer” aquello de lo que procedemos. Cada uno de nosotros es un *caso*<sup>313</sup> de contracción. Pero entonces ¿de qué procedemos?, ¿sobre qué se ejerce la contemplación? Pues sobre los elementos primarios de la naturaleza.

«[...] dans l’ordre de la passivité constituante, les synthèses perceptives renvoient à des synthèses organiques, comme la sensibilité des sens, à une sensibilité primaire que nous *sommes*. Nous sommes de l’eau, de la terre, de la lumière et de l’air contractés, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir. Tout organisme est, dans ses éléments réceptifs et perceptifs, mais aussi dans ses viscères, une somme des contractions, de rétentions et d’attentes.» (DR, 99)

Las síntesis perceptivas se yerguen sobre las síntesis orgánicas y las síntesis orgánicas se redespliegan en las síntesis activas de una memoria y una inteligencia psico-orgánicas (instinto y aprendizaje). Deleuze cree necesario distinguir distintos niveles de síntesis pasivas, combinaciones de tales niveles, combinaciones de tales niveles con las síntesis activas y, por supuesto, varias formas de repetición<sup>314</sup>. Pero lo más sugerente es que Deleuze afirma que existe una felicidad de la síntesis pasiva en tanto que contemplación contrayente.

«Il y a une béatitude de la synthèse passive ; et nous sommes tous Narcisse par le plaisir que nous éprouvons en contemplant (autosatisfaction) bien que nous contemplions tout autre chose que nous-mêmes. Nous sommes toujours Actéon par ce que nous contemplons, bien que nous soyons Narcisse par le plaisir que nous en tirons. Contempler c’est soutirer. C’est toujours autre chose, c’est l’eau, Diane ou les bois qu’il faut d’abord contempler, pour se remplir d’une image de soi-même.» (DR, 102)

¿Habremos de desalojar por fin de la base última de nuestra *psyché* el trauma, el choque, el complejo y la tara? La riqueza de la hipótesis deleuziana no deja de inspirar una línea de lectura en la que la complementariedad entre el narcisismo y el acteonismo<sup>315</sup> nos configura como seres *naturados* ajenos a la economía de la violencia psíquica que no se revelaría sino como derivada, posterior y secundaria. Según Deleuze es Samuel Butler quien mejor ha sabido mostrar la pluralidad contemplativa de los *míes* que nos habitan:

---

<sup>313</sup> Cf. DR, 101.

<sup>314</sup> Cf. DR, 99-100.

<sup>315</sup> Existe un sugerente de texto de Klossowski publicado en francés en 1980 que profundiza tanto en los distintos sentidos de la contemplación acteónica como en la naturaleza teofánica de Diana, sugiriendo incluso una influencia dionisíaca en la conducta de Acteón. Cf. Klossowski (1990).

«“Car le blé des champs lui-même [...] ne transforme la terre et l’humidité en froment que grâce à la présomptueuse confiance qu’il a dans sa propre habileté à le faire, confiance ou foi en soi-même sans laquelle il serait impuissant”. Seul l’empiriste peut risquer avec bonheur de telles formules. Il y a une contraction de la terre et de l’humidité qu’on appelle froment, et cette contraction est une contemplation, et l’autosatisfaction de cette contemplation. Les lys des champs, par sa seule existence, chante la gloire des cieux, des déesses et des dieux, c’est-à-dire des éléments qu’il contemple en contractant.» (DR, 102)

Deleuze deja deslizar la sospecha de que cada organismo es un caso de repetición de elementos naturales primarios (tales como agua, carbono, nitrógeno, cloruro, sulfatos, etc.) *contraídos*. En este sentido Deleuze invoca ciertas palabras de Plotino, o mejor, interpreta un pasaje de Plotino en función de tal acercamiento a la contemplación<sup>316</sup>:

«Les organismes s’éveillent sous les paroles sublimes de la troisième *Ennéade* : tout est contemplation ! et c’est peut-être une “ironie” de dire que tout est contemplation, même les rochers et les bois, les animaux et les hommes, même Actéon et le cerf, Narcisse et la fleur, même nos actions et nos besoins. Mais l’ironie à son tour est encore une contemplation, rien d’autre qu’une contemplation... Plotin dit : on ne détermine sa propre image, et l’on n’en jouit, qu’en se retournant, pour le contempler, vers ce dont on procède.» (DR, 102)

Para Deleuze, bajo el yo que actúa hay pequeños *míes* que contemplan y que posibilitan la acción y el sujeto activo<sup>317</sup>. La contemplación no surge, no puede

<sup>316</sup> Deleuze se refiere en concreto al tratado 8 de la *enéada* III de Plotino titulado, en la versión castellana, “Sobre la naturaleza, la contemplación y el Uno” cf. Plotino (1985: 231). Sobre la contemplación como creación, y glosando las palabras de este tratado de Plotino, Jesús Igal escribe unas palabras esclarecedoras que ayudan a comprender la reflexión deleuziana: «Resulta, pues, que, a nivel de Alma superior, contemplar y crear no son dos cosas distintas. Contemplación y creación son dos aspectos de una misma actividad, dos facetas de un mismo Logos. Una identidad análoga es detectable, sólo que un nivel más abajo, en el alma inferior o *Phýsis*. También ésta es un logos contemplativo y creativo a un tiempo. [...] Como Logos que es, la Naturaleza es contemplativa, o mejor, autocontemplativa, pues es contemplación y objeto de contemplación a un tiempo [...]. [...] como Logos que es, la Naturaleza es también fuerza vital y creadora [...]. Crea en virtud de su contemplación, o mejor, en virtud de que es contemplación, en tal forma que en el Alma inferior, como en la superior, contemplación y creación son la misma cosa [...]» en Porfirio y Plotino (1992: 59-60). Cf. también Plotino (1985: 233-235). Sobre Deleuze y Plotino cf. Lacrosse “Plotin” en Leclercq (2005: 161-169).

<sup>317</sup> Beaulieu (2004: 37-38) apunta que la noción deleuziana de “hábito” (a pesar de que se inspira en la idea humeana de un conocimiento que emanaría de la costumbre y la repetición de las experiencias) no se puede vincular con las simples impresiones recibidas de los sentidos sino que, más bien, hay que relacionarla con las impresiones “teóricas” (de *theoria*) e impersonales y, por tanto, remitirla a la noción de “pasividad contemplativa” plotiniana: «La passivité contemplative chez Deleuze est un retour au sens originel de la contemplation par l’esprit, à la *theoria*, pensée comme regard contemplatif sur le monde, ou mieux, comme regard porté par le monde sur lui-même. [...] Ce faisant, il réalise une étrange et surprenante conjonction entre le concept d’habitude de Hume et la contemplation de Plotin. Cette réunion a rendu possible la qualification d’empirisme supérieur donné par Deleuze à son système

proceder u originarse en la acción, sino que siempre está como “en retirada”, sin “hacer” nada, pero haciéndose algo *en* ella. En *psyché* estamos desposeídos de nuestra capacidad de decir “yo” y decimos “*mí*” por

«[...] ces mille témoins qui contemplent en nous ; c’est toujours un tiers qui dit moi.» (DR, 103).

En todo esto hay un aspecto que hemos de retener porque es más que un simple rasgo:

«Le Moi passif ne se définit pas simplement par la réceptivité, c’est-à-dire par la capacité d’éprouver des sensations, mais par la contemplation contractante qui constitue l’organisme lui-même avant d’en constituer les sensations.» (DR, 107)

Este aspecto es absolutamente definitorio. El *mí* pasivo (a través de la extraña “operación inoperante” de la contemplación contrayente) se “dedica” a constituir el organismo como tal y no como otra cosa, se “ocupa” de constituir el organismo antes que las sensaciones que va a sentir. Es más, hablamos del *mí* como si fuera un singular al que atribuir cierta facultad paradójica, pero no es ningún singular simple sino una pluralidad larvaria.

«Les moi sont des sujets larvaires ; le monde des synthèses passives constitue le système du moi, dans des conditions à déterminer, mais le système du moi dissous.» (DR, 107)

Podemos decir que hay un *mí* desde el momento en que se establece en cualquier lugar una contemplación, desde el instante en que algo se contrae, en suma, desde que sucede que a la repetición se le sustrae una diferencia (y nada de todo ello tiene porque calificarse de “consciente”, “voluntario” o “reflexivo”). Por tanto, parece inevitable la conclusión a la que llega el razonamiento de Deleuze:

---

philosophique.» (p. 38). Según Beaulieu la calificación de “empirismo superior” (a pesar de estar relacionada, como ya vimos en nuestra exposición precedente, con la voluntad de potencia nietzscheana en *NPH*, 57 y con la intuición bergsoniana en *B*, 22) se refiere sobre todo al tándem Hume-Plotino: «Nous considérons cependant que c’est la notion de contemplation plotinienne liée à l’idée de la contraction humienne d’habitudes qui donne sa plus forte détermination à l’empirisme supérieur de Deleuze.» (p. 38). Es precisamente la línea plotiniana la que permite comprender las nociones de contemplación y síntesis pasiva fuera del marco humano: «Pour Deleuze, dont les efforts convergent vers l’élaboration d’un régime non-intentionnel de l’esprit, la synthèse passive de même que la contemplation ne sont pas l’exclusivité du genre humain. La phénoménologie demeure trop près d’un régime intentionnel et raisonné de la pensée pour accorder au non-humain un caractère déterminant à la passivité. La troisième *Ennéades*, à laquelle Deleuze voue une grande admiration, faisait déjà sortir la contemplation du cadre proprement humain. [...]. Et jusque dans ses derniers textes Deleuze écrit en hommage à Plotin : “même quand on est un rat, c’est par contemplation qu’on “contracte” une habitude”(QPH, 201).» (pp. 39-40).

«Finalement, on n'est que ce qu'on a, c'est par un avoir que l'être se forme ici, ou que le moi passif *est*. Toute contraction est une présomption, une prétention, c'est-à-dire émet une attente ou un droit sur ce qu'elle contracte, et se défait dès que son objet lui échappe.» (DR, 107)

Está claro que para Deleuze el *mí* pasivo no se forma por *poseerse un ser* sino por *haberse*<sup>318</sup>. Hay un *mí* pasivo que se escapa a la dialéctica del ser-no ser. O dicho en otros términos: no hay una ontología del *ser* de la *psyché* sino una estesiología trascendental que nos describe el “ser” del *haber*<sup>319</sup>. Y es en este preciso punto de la confrontación entre el *haber* y el *ser*, entre la pretensión como espera o como derecho, donde aparece el tema del tiempo. Sensibilidad primordial y tiempo festejan aquí sus esponsales.

«Au niveau de cette sensibilité vitale e primaire, le présent vécu constitue déjà dans le temps un passé et un futur. Ce futur apparaît dans le besoin comme forme organique de l'attente ; le passé de la rétention apparaît dans l'hérédité cellulaire.» (DR, 99-100)

Según Deleuze, la contracción no es la operación de una memoria o de un entendimiento. La contracción no es una reflexión. La contracción es el poder que forma la síntesis del tiempo<sup>320</sup>.

«Le temps ne se constitue que dans la synthèse originaire qui porte sur la répétition des instants. Cette synthèse contracte les uns dans les autres les instants successifs indépendants. Elle constitue par là le présent vécu, le présent vivant. Et c'est dans ce présent que le temps se déploie. C'est à lui qu'appartiennent et le passé et le futur : le passé dans la mesure où les

---

<sup>318</sup> Para otra visión de este problema pero formulado en términos de “posesión” (como haber) y “propiedad” (como ser) cf. H, 102.

<sup>319</sup> A partir de aquí puede quedar claro que aquella declaración programática que Deleuze había hecho en H, 152 («La philosophie doit se constituer comme la théorie de *ce que nous faisons*, non pas comme la théorie de ce qui est. Ce que nous faisons a ses principes ; et l'Etre ne peut jamais être saisi que comme l'objet d'une relation synthétique avec les principes mêmes de ce que nous faisons.» [*La cursiva es nuestra*]) hay que entenderla primordialmente como el desciframiento de *lo que nos hace*, esto es, la revelación de aquellos principios según los cuales el espíritu, que de entrada sólo es una colección de impresiones dispersas (lo que Deleuze denomina “lo dado” y nosotros denominamos “psyché”), deviene sujeto y queda sujetado. De esta forma puede explicarse que el empirismo deleuziano (“empirismo trascendental”) remita siempre, de una forma peculiar, a una *tarea principal*.

<sup>320</sup> En H ya aparecía el vínculo esencial entre hábito y tiempo a propósito de la naturaleza del sujeto en la filosofía humeana: «Parler du sujet, maintenant, c'est parler d'une durée, d'une coutume, d'une habitude, d'une attente. L'attente est habitude, l'habitude est attente : ces deux déterminations, la pousée du passé et l'élan vers l'avenir, sont les deux aspects d'une même dynamisme fondamental, au centre de la philosophie de Hume. Et il n'est pas besoin de forcer les textes pour trouver dans l'habitude-attente la plupart des caractères d'une durée, d'une mémoire bergsonienne. L'habitude c'est la racine constitutive du sujet, et ce que le sujet est dans sa racine, c'est la synthèse du présent et du passé en vue de l'avenir.» (H, 101). Para el hábito como síntesis del tiempo cf. también H, 104.

instants précédents sont retenus dans la contraction ; le futur, parce que l'attente est anticipation dans cette même contraction.» (DR, 97)

El pasado y el futuro no son instantes que vienen antes y después del presente sino dimensiones del presente que contrae los instantes. El presente viviente no tiene por qué salir de sí mismo para ir del pasado al futuro sino que va *del* pasado *al* futuro que constituye el tiempo, es decir, de los particulares que engloba en la contracción a lo general que desarrolla en el campo de la espera<sup>321</sup>.

«Cette synthèse doit, à tous égards, être nommée : synthèse passive. Constituante, elle n'est pas pour cela active. Elle n'est pas fait par l'esprit, mais se fait *dans* l'esprit qui contemple, précédant toute mémoire et toute réflexion.» (DR, 97)

Según Deleuze la primera síntesis del tiempo no hay que localizarla en la dimensión de la receptividad de las operaciones sintéticas activas más básicas sino en una dimensión preñada de sensibilidad y afectividad: la pasividad.

«Le temps est subjectif, mais c'est la subjectivité d'un sujet passif. La synthèse passive, ou contraction, est essentiellement asymétrique : elle va du passé au futur dans le présent, donc du particulier au général, et par là orient la flèche du temps.» (DR, 97)

¿De qué pasado y de qué futuro hablamos aquí, en este nivel sub-representativo de las síntesis pasivas? Hablamos del pasado inmediato de la retención y no del pasado reflexivo de la representación, es decir, no de la particularidad reflejada y reproducida. Y hablamos del futuro inmediato de la anticipación y no del futuro reflexivo de la previsión, es decir, no de la generalidad reflexiva del entendimiento. Hablamos de un pasado y un futuro frutos de las síntesis pasivas que son el sostén de las síntesis activas de la memoria y el entendimiento<sup>322</sup>. Pero si el futuro y el pasado son dimensiones del presente, sin embargo el presente no es una dimensión del tiempo.

«La synthèse du temps constitue le présent dans le temps. Non pas que le présent soit une dimension du temps. Seul le présent existe. La synthèse

---

<sup>321</sup> La espera como forma temporal ya había interesado a Deleuze pero en relación con la experiencia del masoquismo en *SM*, 62-63.

<sup>322</sup> Leyendo a Hume, Deleuze parece señalar que la protagonista de la síntesis pasiva del tiempo es la imaginación: «L'imagination se définit ici comme un pouvoir de contraction : plaque sensible, elle retient l'un quand l'autre apparaît. Elle contracte les cas, les éléments, les ébranlements, les instants homogènes, et les fonde dans une impression qualitative interne d'un certain poids.» (DR, 96-97). Pero por el momento dejaremos esta indicación en suspenso.

constitue le temps comme présent vivant, et le passé et le futur comme dimensions de ce présent.» (DR, 105)

Pero hay que tener cuidado con la interpretación de este presente ya que no es una especie de “perpetuo presente”. La razón es que la contracción forma necesariamente un presente de una cierta duración, un presente que se agota y pasa, un presente variable según las especies, los individuos, los organismos y las partes del organismo consideradas. La síntesis es intratemporal, lo que significa que el presente *pasa*<sup>323</sup>.

«Deux présents successifs peuvent être contemporains d'un même troisième, plus étendu par le nombre d'instants qu'il contracte. Un organisme dispose d'une durée de présent, de diverses durées de présent, suivant la portée naturelle de contraction de ses âmes contemplatives.» (DR, 105)

Teniendo esto en cuenta se puede arriesgar una interpretación del fenómeno de la fatiga tal como lo hace Deleuze, no sin cierta belleza en su planteamiento: la fatiga marca el momento en que el poder de contracción se arruina, es una contemplación fracasada.

«C'est dire que la fatigue appartient réellement à la contemplation. On dit bien que c'est celui qui ne fait rien qui se fatigue ; la fatigue marque ce moment où l'âme ne peut plus contracter ce qu'elle contemple, où contemplation et contraction se défont. Nous sommes composés de fatigues autant que de contemplations.» (DR, 105)

---

<sup>323</sup> Beaulieu (2004), en el marco de su interpretación general de Deleuze como un filósofo que no es fenomenólogo pero que es deudor de los planteamientos de la fenomenología o al menos “parte” de ellos para impugnarlos *en cierta medida* («[...] sans la phénoménologie, la philosophie deleuzienne n'existe pas. [...] nous croyons que les avancées les plus décisives de la pensée deleuzienne, de ses créations conceptuelles à son rapport si particulier à l'histoire de la philosophie, sont décidées dans un corps à corps énergétique, virulent, contigu et soutenu avec la doctrine phénoménologique, son amie-enemie de toujours.» pp. 259-260), escribe sobre la pasividad y el presente: «Bien qu'il partage avec la phénoménologie un attrait pour la passivité, Deleuze ne considère cette dernière ni comme pré-existante et toujours déjà intervenue, ni comme un état idéal à venir. Au contraire, la synthèse passive opère chez Deleuze *au présent*. En ceci, Deleuze se distingue des avancées phénoménologiques portant sur la passivité.» (p. 37). Para Beaulieu, mientras la fenomenología idealiza un estado de pasividad determinante y prereflexivo que tiene su lugar en un pasado constituyente (Husserl, Merleau-Ponty) o en un estado de pasividad serena todavía por venir (Heidegger), «[...] Deleuze fait jouer son concept de passivité dans le présent de la contraction des habitudes. La condition de passivité n'est ni quelque chose de passé, ni une situation qu'il faille attendre, mais elle se joue au présent pour peu que nous demeurions sensibles et ouverts aux forces du Dehors qui traversent le corps jusqu'à conditionner l'expérimentation des rencontres.» (p. 73). Según Beaulieu este planteamiento no sólo tiene la ventaja de rendir cuenta de las condiciones generales de la experiencia sino de *activar* encuentros concretos entre singularidades nómadas. Para la relación entre el hábito y la pasividad cf. también las pp. 40-45.



No sólo el fenómeno de la fatiga puede ser interpretado a la luz de la contracción sino que también el fenómeno de la necesidad es mucho mejor comprendido desde las síntesis pasivas.

«Précisément le besoin marque les limites du présent variable. Le présent s'étend entre deux surgissements du besoin, et se confond avec le temps que dure une contemplation. *La répétition du besoin*, et de tout ce qui en dépend, exprime le temps propre de la synthèse du temps, le caractère intratemporel de cette synthèse.» (DR, 105)

Para Deleuze, la necesidad no se debe comprender desde las estructuras negativas que la relacionan con la actividad. Tampoco basta con invocar la actividad en trance de efectuarse si no se determina el suelo contemplativo sobre el que se monta. Y aún así, en ese suelo contemplativo, nos vemos conducidos a ver en lo negativo (la necesidad como falta) la sombra de una instancia más alta. La necesidad expresa la brecha de una pregunta antes que expresar el no-ser o la ausencia de una respuesta. Si contemplar es “preguntar”, las “respuestas” son las contracciones.

«Les contemplations sont des questions, et les contractions qui se font en elle, et qui viennent les remplir, sont autant d'affirmations finies qui s'engendrent comme les présents s'engendrent à partir du perpétuel présent dans la synthèse passive du temps.» (DR, 106)

No debemos precipitarnos y lanzarnos a comprender la necesidad en relación con las síntesis activas, que, de hecho, se elaboran solamente sobre ese fondo de pasividad. Es más, si resituamos las síntesis activas sobre ese fondo que ellas mismas suponen vemos que la actividad significa más bien la constitución de campos problemáticos en relación con las preguntas. Todo el dominio del comportamiento, el entrelazado de los signos artificiales y naturales, la intervención del instinto y del aprendizaje, de la memoria y la inteligencia, muestran cómo las preguntas de la contemplación se desarrollan en campos problemáticos activos.

«A la première synthèse du temps, correspond un premier complexe question-problème tel qu'il apparaît dans le présent vivant (urgence de la vie). Ce présent vivant et, avec lui, toute la vie organique et psychique reposent sur l'habitude. A la suite de Condillac, nous devons considérer l'habitude comme la fondation dont tous les autres phénomènes psychiques dérivent.» (DR, 107)

La conclusión final es que los hábitos forman el dominio de las síntesis pasivas, la afectividad fundamental, la afectividad fundadora del tiempo<sup>324</sup>.

«Ces mille habitudes qui nous composent — ces contractions, ces contemplations, ces prétentions, ces présomptions, ces satisfactions, ces fatigues, ces présents variables — forment donc le domaine de base des synthèses passives.» (DR, 107)

### **3.3.1.1.2. La segunda síntesis: la síntesis del tiempo o el fundamento de la memoria**

Vimos que la primera síntesis constituye el tiempo como presente que pasa. El tiempo no salía del presente, aunque el presente no dejaba de moverse por saltos que empalmaban<sup>325</sup> los unos sobre los otros. Tal es la paradoja del presente: constituer el tiempo pero *pasar* en ese tiempo constituido. Por eso Deleuze extrae la consecuencia siguiente: es necesario otro tiempo gracias al cual pueda operar la primera síntesis, *algo* que le permita al presente *pasar*. A estos efectos es preciso distinguir la *fundación* del tiempo *por* el hábito del *fundamento* del tiempo *en* la memoria.

«L'habitude est la fondation du temps, le sol mouvant occupé par le présent qui passe. Passer, c'est précisément la prétention du présent. Mais ce qui fait passer le présent, et qui approprie le présent et l'habitude, doit être déterminé comme fondement du temps. Le fondement du temps, c'est la Mémoire.» (DR, 108)

La memoria, como síntesis activa derivada, reposa sobre el hábito. Pero lo que constituye la memoria no viene dado por las síntesis activas. En el momento en que la memoria se funda sobre el hábito ella misma debe ser fundada por otra síntesis pasiva distinta al hábito.

«Et la synthèse passive de l'habitude renvoie elle-même à cette synthèse passive plus profonde, qui est de la mémoire : Habitus et Mnémosyne, ou l'alliance du ciel et de la terre. L'Habitude est la synthèse originaire du temps, qui constitue la vie du présent qui passe ; la Mémoire est la synthèse fondamentale du temps, qui constitue l'être du passé (ce qui fait passer le présent).» (DR, 108-109)

---

<sup>324</sup> Pardo (1992: 27) también subraya la importancia de la afectividad en orden a la producción de una subjetividad. Cf. también Villani “Une généalogie de la philosophie deleuzienne : *Empirisme et subjectivité*” en *Concepts [Hors série Gilles Deleuze, 1]*, 2003, pp. 102-120, para el papel del principio diferencial empirista en la constitución de cada subjetividad.

<sup>325</sup> Saltos que empalmaban: *bonds qui empiètent* (DR, 108).

El presente vive. El pasado es. Pero hay que tener cuidado con el ser del pasado. El pasado no es el antiguo presente mismo sino el elemento hacia el cual apunta o enfoca. Veamos en qué consiste tal *pasado*.

Deleuze señala que la síntesis activa de la memoria está regida por el principio de la representación bajo un doble aspecto: la reproducción del antiguo presente y la reflexión del actual. La síntesis activa posee dos aspectos correlativos aunque no simétricos: la reproducción y la reflexión, la rememoración y el reconocimiento, la memoria y el entendimiento. La razón de esto es que pertenece esencialmente a la representación representar su propia representabilidad lo que, en términos de tiempo, quiere decir que el antiguo presente y el actual no son dos instantes sucesivos sobre la línea del tiempo sino que el presente actual ha de comportar necesariamente una dimensión *excedentaria* por la cual *representa* al antiguo presente y en la cual también se representa a sí mismo. El presente actual no debe ser tratado como el objeto de un futuro recuerdo sino como lo que se refleja *al mismo tiempo* que forma el recuerdo del antiguo presente<sup>326</sup>. Deleuze hace notar que con frecuencia se ha observado que la reflexión implicaba algo más que la reproducción; pero ese algo más es tan sólo la dimensión suplementaria en donde todo presente se refleja como actual al mismo tiempo que representa el antiguo.

Esta síntesis *activa* de la memoria se funda sobre la síntesis *pasiva* del hábito, puesto que ésta constituye todo presente posible en general. Pero difiere de ella profundamente ya que la asimetría reside ahora en el aumento constante de dimensiones, en su proliferación infinita.

«La synthèse passive de l'habitude constituait le temps comme *contraction* des instants sous la condition du présent, mais la synthèse active de la mémoire le constitue comme *emboîtement* des présents eux-mêmes. Tout le problème est : sous quelle condition ? C'est par l'élément pur du passé, comme passé en général, comme passé *a priori*, que tel ancien présent se trouve reproductible, et que l'actuel présent se réfléchit. Loin de dériver du présent ou de la représentation, le passé se trouve supposé par toute représentation.» (DR, 110)

El pasado es el *supuesto* de toda representación, se encuentra supuesto por ella. En este sentido la síntesis activa de la memoria se funda sobre la síntesis pasiva (empírica) del hábito, pero en cambio no puede ser fundada sino por otra síntesis pasiva (trascendental) propia de la memoria misma. Mientras que la síntesis pasiva del hábito constituye el presente vivo en el tiempo y hace del pasado y del futuro los dos elementos asimétricos del presente,

---

<sup>326</sup> Cf. DR, 109-110.

«[...] la synthèse passive de la mémoire constitue le passé pur dans le temps, et fait de l'ancien présent et de l'actuel (donc du présent dans la reproduction et du futur dans la réflexion) les deux éléments asymétriques de ce passé comme tel.» (DR, 110)

Pero ¿qué significa pasado “puro”, “*a priori*”, “en general” o “como tal”? Para penetrar en el dominio de las síntesis pasivas de la memoria Deleuze recurrirá a los desarrollos bergsonianos de *Matière et mémoire* y así expondrá su concepción del pasado en el despliegue de cuatro paradojas constitutivas. Veámoslas sumariamente.

*1ª. Paradoja de la contemporaneidad del pasado con el presente que él mismo ha sido.* Según Deleuze no es creíble que el pasado se constituya después de haber sido presente, ni porque aparezca en escena un nuevo presente. Si para constituirse como pasado, el pasado como tal tuviese que “esperar” a un nuevo presente, entonces el antiguo presente nunca podría pasar ni el nuevo presente llegar.

«Jamais un présent ne passerait, s'il n'était passé “en même temps” que présent ; jamais un passé ne se constituerait, s'il ne s'était constitué d'abord “en même temps” qu'il a été présent.» (DR, 111)

Esta paradoja nos da cuenta y razón del presente que pasa. El presente pasa y pasa en provecho de un nuevo presente porque el pasado es contemporáneo de sí como presente. Esta contemporaneidad es la raíz del *pasar*.

*2ª. Paradoja de la coexistencia del pasado con el nuevo presente.* Una segunda paradoja resulta de la primera. Cuando decimos que el pasado es contemporáneo del presente que ha sido, hablamos necesariamente de un pasado que no fue nunca presente, ya que no se forma “después”. Su manera de *ser contemporáneo de sí como presente* consiste en ponerse como ya-allí<sup>327</sup>, presupuesto por el presente que pasa y haciéndolo pasar. Su manera de *coexistir con el nuevo presente* es la de ponerse en sí<sup>328</sup>, presupuesto por el nuevo presente que no adviene más que contrayéndolo. Encontramos aquí la idea bergsoniana de que cada presente actual es la totalidad del pasado en su estado más contraído. Según Deleuze el pasado como tal no existe sino que adquiere todas las características de *lo que insiste en el tiempo*, o mejor, la insistencia del tiempo.

«Le passé [...] loin d'être une dimension de temps, il est la synthèse du temps tout entier dont le présent et le futur sont seulement les dimensions. On ne peut pas dire : il était. Il n'existe plus, il n'existe pas, mais il insiste, il consiste, il est. Il insiste avec l'ancien présent, il consiste avec

<sup>327</sup> Ponerse como ya-allí: *se poser déjà-là* (DR, 111).

<sup>328</sup> Ponerse en sí: *se poser en soi* (DR, 111).

l'actuel ou le nouveau. Il est l'en-soi du temps comme fondement dernier du passage. C'est en ce sens qu'il forme un élément pur, général, *a priori*, de tout temps.» (DR, 111)

3ª. *Paradoja de la preexistencia del pasado que nunca fue presente.* La paradoja de la preexistencia viene a completar las dos anteriores. La *síntesis pasiva* trascendental se refiere a ese pasado puro, desde el triple punto de vista de la contemporaneidad, la coexistencia y la preexistencia. La *síntesis activa*, al contrario, es la representación del presente bajo el doble aspecto de la reproducción de lo antiguo y la reflexión de lo nuevo. La *síntesis activa* se encuentra fundada por la *síntesis pasiva* y si el nuevo presente dispone siempre de una dimensión suplementaria es porque se refleja *en* el elemento del pasado en general mientras que el antiguo presente solamente es enfocado como particular *a través* de este elemento.

«[...] chaque passé est contemporain du présent qu'il a été, tout le passé coexiste avec le présent par rapport auquel il est passé, mais l'élément pur du passé en général préexiste au présent qui passe. Il y a donc un élément substantiel du temps (Passé qui ne fut jamais présent) jouant le rôle de fondement. Il n'est pas lui-même représenté. Ce qui est représenté, c'est toujours le présent, comme ancien ou actuel. Mais c'est par le passé pur que le temps se déploie ainsi dans la représentation.» (DR, 111-112)

Estas tres paradojas son objeto de estudio de Bergson en *Matière et mémoire*. Bajo estos tres aspectos (contemporaneidad, coexistencia y preexistencia) Bergson opone el pasado puro o puro recuerdo, que *es* sin tener *existencia* psicológica, a la representación, es decir, a la realidad psicológica de la imagen-recuerdo. Pero Deleuze detecta la existencia de una cuarta paradoja.

4ª. *Paradoja de la infinidad de niveles del pasado.* Al comparar la *síntesis pasiva del hábito* con la *síntesis pasiva de la memoria* comprobamos que el presente aparece como fruto de una contracción, pero referido a dimensiones distintas. En un caso el presente es el *estado* más contraído de instantes o elementos sucesivos, independientes los unos de los otros en sí. En el otro, el presente designa el *grado* más contraído de todo un pasado, que es en sí, como totalidad, coexistente.

«Supposons [...] que le passé ne se conserve pas dans le présent par rapport auquel il est passé, mais se conserve en soi, l'actuel présent n'étant que la contraction maxima de tout ce passé qui coexiste avec *lui*. Il faudra d'abord que ce passé tout entier coexiste avec *soi-même*, à des degrés divers de détente... et de contraction. Le présent n'est le degré le plus contracté du passé qui lui coexiste que si le passé coexiste d'abord avec soi, à une infinité de degrés de détente et de contraction divers, à une infinité de niveaux (tel est le sens de la célèbre métaphore bergsonienne du cône [...]).» (DR, 112).

Según Deleuze, cuando Bergson habla de “niveles sucesivos” el término “sucesivo” debe comprenderse de un modo figurado en función de cómo nuestro ojo recorre el dibujo del cono propuesto por Bergson porque, en realidad, todos los niveles coexisten unos con otros. Por ello, aunque en la vida espiritual los presentes se suceden ganando terreno los unos sobre los otros, cada uno de ellos interpreta o representa<sup>329</sup> “la misma vida” en un nivel diferente. De los presentes que se suceden se diría que representan<sup>330</sup> siempre lo mismo, la misma historia, con una diferencia de nivel, en unos sitios más o menos distendido y en otros más o menos contraído. Todos los niveles coexisten y se nos ofrecen a nuestra elección desde un pasado que nunca fue presente. Pero para ver esto con mayor claridad hay que distinguir la *dimensión empírica* en la que se mueven las relaciones de sucesión y simultaneidad entre los presentes que nos componen (sus asociaciones según la causalidad, la contigüidad, la semejanza y la oposición) y la *dimensión “nouménica”* de las relaciones de coexistencia virtual entre niveles de un pasado puro (donde cada presente no hace más que actualizar o “representar” uno de esos niveles).

«Bref, ce que nous vivons empiriquement comme une succession de présents différents du point de vue de la synthèse active, c’est aussi bien la *coexistence toujours grandissante des niveaux du passé dans la synthèse passive*. [...] le signe du présent est un *passage* à la limite, une contraction maxima qui vient sanctionner comme telle le choix d’un niveau quelconque lui-même en soi contracté ou détendu, parmi une infinité d’autres niveaux possibles. Et ce que nous disons d’une vie, nous pouvons le dire de plusieurs vies. Chacune étant un présent qui passe, une vie peut en reprendre une autre, à un autre niveau : comme si le philosophe et le porc, le criminel et le saint jouaient le même passé, aux niveaux différents d’un gigantesque cône. Ce qu’on appelle métempsychose.» (DR, 113)

Para Deleuze estas cuatro paradojas ponen de relieve la diferencia existente entre dos repeticiones: la repetición material y la repetición “espiritual”<sup>331</sup>.

<sup>329</sup> Interpreta o representa: *joue* (DR, 113).

<sup>330</sup> Representan: *jouent* (DR, 113).

<sup>331</sup> Para la tabla siguiente cf. DR, 114-115.

	<b>REPETICIÓN MATERIAL</b>	<b>REPETICIÓN “ESPIRITUAL”</b>
<b>¿QUÉ REPITE?</b>	Es una repetición de instantes o elementos sucesivos independientes.	Es una repetición del Todo en diferentes niveles de coexistencia (como diría Leibniz “en todas partes y siempre <i>la misma cosa</i> con grados de perfección diversos”).
<b>RELACIÓN CON LA DIFERENCIA EN SÍ</b>	Es sustraída a la repetición material en la medida en que los elementos o instantes se contraen en un presente vivo.	Está en la repetición espiritual en la medida en que el Todo comprende la diferencia entre sus niveles.
<b>LA DIFERENCIA</b>	Está desnuda. Afecta a las partes. Es de sucesión. Es actual. Es horizontal.	Está vestida. Afecta al Todo. Es de coexistencia. Es virtual. Es vertical.
<b>EL PRESENTE</b>	El presente es siempre diferencia contraída pero en la repetición material contrae los instantes indiferentes.	El presente es siempre diferencia contraída pero en la repetición espiritual contrae, pasando al límite, un nivel diferencial del todo que en sí mismo es de distensión o contracción.

Siguiendo la hipótesis bergsoniana Deleuze afirma que es necesario concebir la repetición desnuda como el envoltorio exterior de la vestida, es decir, la repetición sucesiva de los instantes como *el más distendido* de los niveles coexistentes, la materia como el sueño o como el pasado más distendido o descontraído del espíritu.

Además, ninguna de las dos repeticiones es representable. La razón es que la *repetición material* se deshace a medida que se hace y sólo está representada por la síntesis activa que proyecta sus elementos en un espacio de cálculo y conservación. Y la *repetición espiritual* se elabora en el ser en sí del pasado, mientras que la representación no alcanza y no concierne más que a presentes en la síntesis activa, subordinando entonces toda repetición tanto a la identidad del actual presente en la reflexión como al reconocimiento del antiguo presente en la reproducción. Por tanto, ¿cómo saber de la dimensión de la repetición espiritual, cómo acceder a la memoria?,

¿cómo penetrar en el dominio sub-representativo de las síntesis pasivas?, ¿cómo vivir el ser en sí del pasado?, ¿acaso igual que como vivimos la síntesis pasiva del hábito? Todo el pasado se conserva en sí pero, se pregunta Deleuze, ¿cómo salvarlo para nosotros?, ¿cómo penetrar en ese en-sí sin reducirlo al antiguo presente que ha sido, o al actual presente con respecto al cual es pasado?<sup>332</sup>

Deleuze contesta que a través de la *reminiscencia* en tanto *síntesis pasiva o memoria involuntaria*<sup>333</sup>. Por ejemplo, el Combray proustiano no resurge como fue en su presente, ni como podría serlo, sino en un esplendor nunca vivido, como un pasado puro que revela por fin su doble irreductibilidad al presente que ha sido pero también al presente actual que podría ser, gracias a una interpenetración de los dos<sup>334</sup>. Los antiguos presentes se dejan representar en la síntesis activa más allá del olvido, en la medida en que el olvido está empíricamente vencido.

«Mais, c'est *dans* l'Oubli et comme immémorial, que Combray surgit sous forme d'un passé qui ne fut jamais présent : l'en-soi de Combray. S'il y a un en-soi du passé, la réminiscence est son noumène ou la pensée qui l'investit.» (DR, 115)

La reminiscencia no nos remite simplemente de un presente actual a antiguos presentes, de nuestros amores presentes a amores infantiles, de nuestras amantes a nuestras madres. También en este caso, la relación de los presentes que pasan no da cuenta del pasado puro que saca provecho de ellos, gracias a ellos, para surgir bajo la representación (Deleuze pone el ejemplo de la Virgen, la que nunca fue vivida, Virgen más allá de la amante y más allá de la madre, coexistiendo con una y contemporánea

---

<sup>332</sup> En *P*, 74 Deleuze diferencia dos actitudes diferentes con respecto al pasado: la de Bergson, al que le basta con saber que el pasado puede conservarse en sí, y la de Proust, para quien se convierte en un problema cómo salvar el pasado *tal como es en sí*. Proust, según Deleuze, alcanzará la solución a este problema a través de la memoria involuntaria.

<sup>333</sup> Sobre la reminiscencia en Proust como memoria involuntaria que *supera* los meros mecanismos de asociación, *se diferencia* de la memoria voluntaria, *rompe* con la percepción consciente, *percibe* determinados signos sensibles y *se presenta* como una etapa del aprendizaje del arte cf. *P*, 66-82.

<sup>334</sup> A propósito de esta memoria involuntaria proustiana Deleuze hace una observación importante en *P*, 73-74 tanto en lo referente a su acceso (por medio de un salto o golpe) como en lo referido a su semejanza con la memoria bergsoniana: «S'il y a une ressemblance entre les conceptions de Bergson et Proust, c'est a ce niveau. Non pas au niveau de la durée, mais de la mémoire. Qu'on ne remonte pas d'un actuel présent au passé, qu'on ne recompose pas le passé avec des présents, mais qu'on se place d'emblée dans le passé lui-même. Que ce passé ne représente pas quelque chose qui a été, mais simplement quelque chose qui est, et qui coexiste avec soi comme présent. Que le passé n'a pas à se conserver dans autre chose que soi, parce qu'il est en soi, survit et se conserve en soi — telles sont les thèses célèbres de *Matière et Mémoire*. Cet être en soi du passé, Bergson l'appelait le virtuel. De même Proust, quand il parle des états induits par les signes de la mémoire : "Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits". Il est vrai que, à partir de là, le problème n'est pas le même chez Proust et chez Bergson [...].».



de la otra). La interacción entre los presentes y el pasado parece la de una relación entre una pregunta actual y una respuesta que siempre viene de muy lejos.

«[...] la réponse vient toujours d'ailleurs : toute réminiscence est érotique, qu'il s'agisse d'une ville ou d'une femme. C'est toujours Érôs, le noumène, qui nous fait pénétrer dans ce passé pur en soi, dans cette répétition virginale, Mnémosyne. Il est le compagnon, le fiancé de Mnémosyne.» (DR, 115)

Según Deleuze la pregunta “atrae” una curiosa respuesta (la curiosidad ¿acaso no es erótica?). Pero ¿por qué la exploración del pasado puro es *erótica*?, ¿por qué Eros posee *a la vez* el secreto de las preguntas y las respuestas? Para atrapar la solución a estos interrogantes Deleuze supone la existencia de una tercera síntesis del tiempo.

### **3.3.1.1.3. La tercera síntesis: orden, conjunto, serie y meta final del tiempo**

Según Deleuze no hay nada más instructivo desde el punto de vista de una teoría del tiempo que la diferencia entre el *cogito kantiano* y el *cogito cartesiano*. El *cogito* de Descartes trabaja con dos valores: la determinación y la existencia indeterminada. La determinación (*yo pienso*) implica una existencia indeterminada (*yo soy*). Así es como Descartes determina la existencia de un ser pensante (*soy una cosa que piensa*). Para Deleuze toda la crítica de Kant a Descartes descansa en la imposibilidad de operar una determinación sobre lo indeterminado prescindiendo de la “forma de lo determinable”. ¿Cómo podría la determinación referirse a lo indeterminado si no se nos dice “la manera” en que éste es determinable? La determinación “yo pienso”, que determina lo indeterminado “yo soy” de tal modo que aparece “una cosa que piensa”, no nos explica absolutamente nada de la “forma” bajo la que lo indeterminado es determinado. Tal “forma de lo determinable” va a ser la forma del tiempo.

«Kant ajoute donc une troisième valeur logique : le déterminable, ou plutôt la forme sous laquelle l'indéterminé est déterminable (par la détermination). [...]. Elle constitue la découverte de la Différence, non plus comme différence empirique entre deux déterminations, mais Différence transcendante entre LA détermination et ce qu'elle détermine □ non plus comme différence extérieure qui sépare, mais Différence interne, et qui rapporte *a priori* l'être et la pensée l'un à l'autre. La réponse de Kant est célèbre : la forme sous laquelle l'existence indéterminée est déterminable par le Je pense, c'est la forme du temps...» (DR, 116)

Las consecuencias de la exigencia kantiana son extremas ya que entonces mi existencia indeterminada no puede ser determinada más que en el tiempo, como la existencia de un fenómeno, de un sujeto fenomenal pasivo o receptivo que aparece en el tiempo. Así, la espontaneidad de la cual tengo conciencia en el “Yo pienso” no puede ser comprendida como el atributo de un ser sustancial y espontáneo sino sólo como la *afección* de un *mí* pasivo que siente que su propio pensamiento se ejerce *en él y sobre él* pero no *por él*. Según Deleuze la filosofía kantiana parece anticipar la famosa expresión de Rimbaud “Yo es otro”<sup>335</sup>.

«Commence alors une longue histoire inépuisable : JE est un autre, ou le paradoxe du sens intime. L’activité de la pensée s’applique à un être réceptif, à un sujet passif, qui se représente donc cette activité plutôt qu’il ne l’agit, qui en sent l’effet plutôt qu’il n’en possède l’initiative, et qui la vit comme un Autre en lui.» (DR, 116-117)

En la lectura de Deleuze, al *Yo pienso* y al *Yo soy* es preciso agregar el *mí*, es decir, la posición pasiva; a la “determinación” y a la “indeterminación” es preciso agregar “la forma de lo determinable”, es decir, el tiempo<sup>336</sup>. Aunque, matiza Deleuze, no se trata tanto de agregar como de marcar la diferencia<sup>337</sup> e interiorizarla en el ser y el pensamiento. Un marcado que se revela como un *Yo* hendido por la forma pura y vacía del tiempo y como un *mí* pasivo pero sintético. (Lo que Deleuze pretende es poner en marcha los principios metodológicos del diferenciar y el repetir).

«D’un bout à l’autre, le JE est comme traversé d’une fêlure : il est fêlé par la forme pure et vide du temps. Sous cette forme, il est le corrélat du moi passif apparaissant dans le temps. Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi, voilà ce que signifie le temps : et la corrélation du moi passif et du Je fêlé constitue la découverte du transcendantal ou l’élément de la révolution copernicienne.» (DR, 117)

Es cierto que Kant no prosigue su iniciativa y el *Yo* resucita en la práctica. E incluso especulativamente la *hendidura* se ve rápidamente colmada por una nueva forma de identidad, la identidad sintética activa, mientras que el *mí pasivo* se va a reducir exclusivamente a una receptividad sin ningún poder de síntesis.

<sup>335</sup> Cf. las consideraciones de Verstraeten “Yo es otro” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 17, 1994, pp. 52-66, sobre este tópico rimbaudiano-deleuziano. Según el autor este tópico es pensado por Deleuze “como un destino ontológico dramático del Yo” (en comparación con las ilusiones idólatras y teológicas de las tradiciones prekantiana y kantiana) que no hace sino resucitar de continuo la identidad sustancial del Yo para poder negarla mejor.

<sup>336</sup> Podemos encontrar una variación de este tema en la segunda parte del capítulo IV de CC titulado “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne” (CC, 42-45). Cf. también *F*, 68 y *QPH*, 35.

<sup>337</sup> Marcar la diferencia: *faire la différence* (DR, 117).

«Nous avons vu au contraire que la réceptivité comme capacité d'éprouver des affections n'était qu'une conséquence, et que le moi passif était plus profondément constitué par une synthèse elle-même passive (contemplation-contraction). La possibilité de recevoir des impressions ou sensations en découle.» (DR, 117-118)

En la lectura de Deleuze la culminación del kantismo no se encuentra en Fichte o en Hegel sino en Hölderlin ya que sólo éste supo descubrir el vacío del tiempo puro y, en ese vacío, a la vez, la desviación continuada de lo divino, la *hendidura* prolongada del Yo y la pasión constitutiva del *Mí*<sup>338</sup>.

Pero ¿qué significa “forma vacía del tiempo” o tercera síntesis del tiempo? Aquí el tiempo no es el de los ciclos de la naturaleza, el de los cambios en el cosmos o el del suceder en el tiempo cronológico. No es el tiempo sometido a los movimientos de los astros, a los ritmos biológicos, a las medidas humanas o incluso a los movimientos de la propia alma. Tampoco es el tiempo sojuzgado por/a sus contenidos, sus materiales, sus sucederes. El tiempo al que se refiere Deleuze es una *pura cesura* que distribuye lo desigual<sup>339</sup>.

«Le temps lui-même se déroule (c'est-à-dire cesse apparemment d'être un cercle), au lieu que quelque chose se déroule en lui (suivant la figure trop simple du cercle). Il cesse d'être cardinal et devient, ordinal, un pur *ordre* du temps. Hölderlin disait qu'il cesse de “rimer”, parce qu'il se distribue inégalement de part et d'autre d'une “césure” d'après laquelle début et fin ne coïncident plus. Nous pouvons définir l'ordre du temps comme cette distribution purement formelle de l'inégal en fonction d'une césure.» (DR, 120)

Podemos distinguir entonces un pasado más o menos largo, un futuro proporcionalmente inverso, sin ser pasado y futuro determinaciones empíricas y dinámicas del tiempo sino puros caracteres *formales* y *fijos* que derivan del orden *a priori*, como una síntesis estática del tiempo. Síntesis estática porque ya no está el tiempo subordinado al movimiento ni a ningún otro contenido. El tiempo es la forma de cambio más radical pero forma que *no cambia*.

---

<sup>338</sup> Sobre el posible kantismo de Hölderlin cf. DR, 118. Sobre el tema de una *hendidura* del Yo, en relación con la forma del tiempo entendida como instinto de muerte, Deleuze remite a tres obras literarias: *La bête humaine* de Zola, *The crack-up* de F. S. Fitzgerald y *Under the volcano* de Malcolm Lowry. Un análisis de la primera obra lo encontramos en el apéndice III de *LDS* titulado “Zola et la fêlure”, y el de la segunda y tercera en la serie número 22 de *LDS* bajo el título “Porcelaine et volcan”.

<sup>339</sup> Para esta lectura deleuziana del tiempo marcado por una cesura cf. los comentarios de Abadie Hermosille “El hombre en el límite del tiempo del tiempo. Dos visiones del tiempo” en Giannini (2001: 22-124).

«C'est la césure, et l'avant et l'après qu'elle ordonne une fois pour toutes, qui constituent la fêlure du Je (la césure est exactement le point de naissance de la fêlure).» (DR, 120)

El tiempo, pues, reniega de su contenido empírico y de todo contenido. Ahí radica su *formalidad vacía*. El tiempo tiene una función de *marcado* y de ahí su *ordinalidad*. Pero no sólo el tiempo es un orden formal vacío, sino también, un *conjunto*, que significa que la cesura debe ser determinada en la imagen de una acción única y formidable. Una imagen que Deleuze califica de “simbólica” porque etimológicamente hablando es la reunión de las dos partes desiguales de un *conjunto*.

«Un tel symbole adéquat à l'ensemble du temps s'exprime de beaucoup de manières : sortir le temps de ses gonds, faire éclater le soleil, se précipiter dans le volcan, tuer Dieu ou le père. Cette image symbolique constitue l'ensemble du temps pour autant qu'elle rassemble la césure, l'avant et l'après.» (DR, 120)

Pero esta imagen simbólica<sup>340</sup> hace posible entender el tiempo como una *serie* en tanto opera su distribución en lo desigual.

«Il y a toujours un temps, en effet, où l'action dans son image est posée comme “trop grande pour moi”. Voilà ce qui définit *a priori* le passé ou l'avant : il importe peu que l'événement lui-même soit accompli ou non, que l'action soit déjà faite ou non ; ce n'est pas d'après ce critère empirique que le passé, le présent et le futur se distribuent.» (DR, 120)

Deleuze recurre a los personajes del Edipo sofocleo y el Hamlet shakespeariano para ilustrar esta cuestión. Según la interpretación deleuziana, aunque Edipo ya ejecutó la acción y Hamlet aún no, en el primer tiempo ambos viven la primera parte del símbolo en el pasado, viven y son arrojados en el pasado en tanto experimentan la imagen de la acción como demasiado grande para ellos. El segundo tiempo, que remite a la cesura misma, es el presente de la metamorfosis, el devenir-igual<sup>341</sup> a la acción, el desdoblamiento del *mí*, la proyección de un *mí* ideal en la imagen de la acción (cuestión marcada por el viaje marítimo de Hamlet y por el resultado de la búsqueda de Edipo: el héroe de deviene “capaz”<sup>342</sup> de la acción). El tercer tiempo descubre el porvenir<sup>343</sup> y significa que el acontecimiento, la acción, tienen una

---

<sup>340</sup> Para un comentario de la imagen simbólica del “tiempo salido de sus goznes” cf. Martin (2005: 97-128) y Laporte (2005: 67-74).

<sup>341</sup> Devenir-igual: *devenir-égal* (DR, 121).

<sup>342</sup> Deviene “capaz”: *devient «capable»* (DR, 121).

<sup>343</sup> Porvenir: *avenir* (DR, 121).

coherencia secreta que excluye la del *mí*, que se vuelven contra el *mí* convertido en su igual y lo proyectan en mil pedazos<sup>344</sup>,

«[...] comme si le gestateur du nouveau monde était emporté et dissipé par l'éclat de ce qu'il fait naître au multiple : ce à quoi le moi s'est égalisé, c'est l'inégal en soi.» (DR, 121)

Deleuze concluye que el Yo hendido según el orden del tiempo y el mí dividido según la serie del tiempo se corresponden y encuentran una salida común en el hombre sin nombre, sin cualidades, sin familia, sin *mí* ni Yo. Esta “instancia” (que debe ir en comillas porque es, más bien, aquello que está de por sí “des-instalado”) es nombrada por Deleuze como una especie de “superhombre”<sup>345</sup>, siempre que se entienda por el mismo una especie de ser cuyos miembros dispersos gravitan en torno a la imagen sublime.

Entonces en esta tercera síntesis del tiempo ¿qué papel juegan el presente y el pasado?, ¿qué papel desempeñan con respecto a su función en la primera y la segunda síntesis? Pues presente y pasado son *dimensiones del porvenir: el pasado como condición y el presente como agente*.

«[...] dans la troisième synthèse, le présent n'est plus qu'un acteur, un auteur, un agent destiné à s'effacer ; et le passé n'est plus qu'une condition opérant par défaut. La synthèse du temps constitue ici un avenir qui affirme à la fois le caractère inconditionné du produit par rapport à sa condition, l'indépendance de l'œuvre par rapport à son auteur ou acteur.» (DR, 125)

Y con respecto a la *repetición* ¿qué decir de ella *desde* la tercera síntesis del tiempo? Pues que la tercera síntesis del tiempo es la repetición más importante, aquella a la que están subordinadas las otras dos repeticiones.

«La répétition royale c'est celle de l'avenir qui se subordonne les deux autres et les destitue de leur autonomie. Car la première synthèse ne concerne que le contenu et la fondation du temps ; la seconde, son fondement ; mais au-delà, la troisième assure l'ordre, l'ensemble, la série et le but final du temps.» (DR, 125)

En términos de praxis histórica, esto es, de producción de algo nuevo, tiempo y repetición se correlacionan de tal modo que no se repiten los hechos en la historia sino que la repetición se configura como la *condición* bajo la que lo nuevo es efectivamente producido. Deleuze lo expresa con algunos ejemplos.

---

<sup>344</sup> Cf. también la primera parte del capítulo IV de CC “Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne” (CC, 40-42).

<sup>345</sup> Cf. DR, 121.

«Ce n'est pas à la réflexion de l'historien que se manifeste une ressemblance entre Luther et Paul, la Révolution de 89 et la République romaine, etc., mais c'est d'abord pour eux-mêmes que les révolutionnaires sont déterminés à se vivre comme des "romains ressuscités", avant de devenir capables de l'action qu'ils ont commencé par répéter sur le mode d'un passé propre, donc dans des conditions telles qu'ils s'identifiaient nécessairement à une figure du passé historique. *La répétition est une condition de l'action avant d'être un concept de la réflexion.* Nous ne produisons quelque chose de nouveau qu'à condition de répéter une fois sur ce mode qui constitue le passé, une autre fois dans le présente de la métamorphose. Et ce qui est produit, l'absolument nouveau lui-même, n'est rien d'autre à son tour que répétition, la troisième répétition, cette fois par excès, celle de l'avenir comme éternel retour.» (DR, 121-122)

Sólo desde esta intimidad entre la tercera repetición y el eterno retorno se explica que el eterno retorno sea una "creencia en el porvenir". Según la interpretación deleuziana del eterno retorno, éste *sólo* afecta a lo nuevo, es decir, a lo que se produce bajo la condición del defecto y por el intermedio de la metamorfosis. Pero el eterno retorno no hace volver ni la condición ni el agente, sino que los expulsa y reniega de ellos con toda su fuerza centrífuga.

«Il constitue l'autonomie du produit, l'indépendance de l'œuvre. Il est la répétition par excès, qui ne laisse rien subsister du défaut ni du devenir-égal. Il est lui-même le nouveau, toute la nouveauté. Il est à lui seul le troisième temps de la série, l'avenir en tant que tel.» (DR, 122)

El eterno retorno no afecta al *conjunto* del tiempo, eso sería simplificar las cosas. Haciendo eso permaneceríamos en un círculo excesivamente simple que tendría por contenido el presente que pasa y por figura el pasado de la reminiscencia. Pero el orden del tiempo, o el tiempo como forma pura y vacía, deshace tal círculo en provecho de un círculo excéntrico y descentrado.

«L'ordre du temps n'a brisé le cercle du Même, et n'a mis le temps en série, que pour reformer un cercle de l'Autre au terme de la série. Le "une fois pour toutes" de l'ordre n'est là que pour le "toutes les fois" du cercle final ésotérique. La forme du temps n'est là que pour la révélation de l'informel dans l'éternel retour. L'extrême formalité n'est là que pour un informel excessif (le *Unförmliche* de Hölderlin). C'est ainsi que le fondement a été dépassé vers un sans-fond, universel *effondement* qui tourne en lui-même et ne fait revenir que l'à-venir.» (DR, 122-123)

En suma, la segunda síntesis, la síntesis del fundamento, es superada hacia un sin-fondo, hacia un universal *desfondamiento*<sup>346</sup>, hacia una *informalidad*.

---

<sup>346</sup> Desfondamiento: *effondement* (DR, 123).

### 3.3.1.1.4. Conclusión

Tras la explicación de las tres síntesis del tiempo ¿cómo queda el asunto de la repetición?, ¿qué podemos decir de ella?, ¿qué hay de su potencia explicativa? Repasemos gráficamente lo dicho hasta el momento para localizar con precisión el estatuto de la repetición.

	<i>1ª SÍNTESIS</i>	<i>2ª SÍNTESIS</i>	<i>3ª SÍNTESIS</i>
<i>¿QUIÉN ES EL OPERADOR?</i>	El hábito (Habitus).	La Memoria (Mnemosine).	La cesura.
<i>¿QUÉ EXPRESA?</i>	La fundación del tiempo.	El fundamento del tiempo.	El orden, conjunto, serie, meta del tiempo: el sin-fondo.
<i>¿QUÉ CONSTITUYE?</i>	El tiempo como un presente vivo (del que dependen pasado y futuro).	El tiempo como un pasado puro (que hace pasar al presente y advenir otro presente).	Un porvenir que afirma la incondicionalidad del producto con respecto a su condición y la independencia de la obra con respecto a su agente.
<i>¿CUAL ES SU FIGURA DE LA REPETICIÓN?</i>	La repetición es aquello a lo que le sonsaca una diferencia.	La repetición es aquello que comprende la diferencia como variante.	La repetición es la diferencia en sí misma (lo absolutamente diferente).
<i>¿CUAL ES EL MÉTODO DE ACCESO A LA SÍNTESIS?</i>	La contemplación.	La reminiscencia.	La metamorfosis (en la que no subsiste ni la condición de la acción ni su agente).

¿Qué le pasa a la filosofía de la repetición tras haber explicitado las tres síntesis del tiempo, tres estadios, estancias o etapas –y privilegiar la tercera síntesis? ¿Se supera en cada una de sus repeticiones para llegar a un estadio final o más bien está condenada, por decirlo así, a repetirlas? La filosofía de la repetición se cumple,

anulándose<sup>347</sup>, a través del recorrido por las tres síntesis del tiempo y abriéndonos a la novedad absoluta de la diferencia<sup>348</sup>.

### **3.3.1.2. Las tres síntesis del inconsciente**

La *psyché* no queda enteramente caracterizada si no penetramos en la constitución de la vida biopsíquica. Y ésta se constituye a través de las tres síntesis del inconsciente. Encontramos en ellas tres “más allá” del principio de placer<sup>349</sup>, esto es, la especificación de las condiciones bajo las cuales el placer se convierte en un principio<sup>350</sup>. Tres “más allá” que se configuran muy sumariamente de la siguiente forma.

#### **3.3.1.2.1. La primera síntesis del inconsciente**

Para Deleuze la vida biopsíquica es un campo de individuación en el que las diferencias de intensidad se distribuyen por doquier en forma de excitaciones. Se denomina “placer” al proceso de resolución de la diferencia. En este sentido, el Ello, como *capa primaria*, hay que definirlo como el reparto móvil de las diferencias y resoluciones locales en un campo intensivo<sup>351</sup>. El Ello no sólo se dice como pronombre sino, y sobre todo, como ad-verbio. Además es digno de señalar *cómo* cada excitación no es sino una “diferencia de intensidad” y cada placer una “resolución local”.

La *segunda capa* del Ello o el comienzo de una organización, según Deleuze, ya no es un estado de resolución dispersa como la primera capa, sino un estatuto de integración.

«[...] l'excitation comme libre différence doit, en quelque sorte, être “investie”, “liée”, ligotée, de telle manière que sa résolution soit systématiquement possible.» (DR, 128)

---

<sup>347</sup> Para este asunto cf. François “Entre Deleuze et Bergson. A propos de la deuxième synthèse du temps” en *Gilles Deleuze*, Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles, 1998, sobre todo las pp. 86-87.

<sup>348</sup> Cf. DR, 125-126.

<sup>349</sup> La primera exploración deleuziana de este “más allá” del principio de placer, inspirada en la lectura de la obra de Freud del mismo título, se encuentra en SM, 96-105.

<sup>350</sup> Para una valoración desde el psicoanálisis del acercamiento deleuziano a Freud cf. David-Ménard (2005: 176-182).

<sup>351</sup> Cf. DR, 128.



Pero ¿qué carácter tiene esa organización?, ¿qué perfil adquiere esta integración de lo anteriormente disperso?, ¿cómo hay que entender esta conexión<sup>352</sup> que se define como “investidura<sup>353</sup> de la diferencia”? Pues como una síntesis de reproducción, un Habitus<sup>354</sup>. Deleuze pone el ejemplo de la formación del ojo en el animal.

«Un animal se forme un œil en déterminant des excitations lumineuses éparses et diffuses à se reproduire sur une surface privilégiée de son corps. L’œil lie la lumière, il est lui-même une lumière liée. Cet exemple suffit à montrer combien la synthèse est complexe. Car il y a bien une activité de reproduction qui prend pour objet la différence à lier; mais plus profondément il y a une passion de la répétition, d’où sort une nouvelle différence (l’œil formé ou le moi voyant).» (DR, 128)

La excitación como diferencia era *ya* la contracción de una repetición elemental. En la medida en que la excitación se vuelve a su vez elemento de una repetición, la síntesis contrayente se eleva a una segunda potencia, representada precisamente por la conexión o la investidura. Si las conexiones son síntesis pasivas es así como entonces al nivel de cada conexión se forma un *mí* larvario, pasivo y contrayente.

«Au niveau de chaque liaison, un moi se forme dans le Ça; mais un moi passif, partiel, larvaire, contemplant et contractant. Le Ça se peuple de moi locaux, qui constituent le temps propre au Ça, le temps du présent vivant, là où s’opèrent les intégrations correspondant aux liaisons.» (DR, 129)

Que tales *míes* sean inmediatamente “narcisistas” se explica considerando el narcisismo no como la contemplación de sí mismo sino como la “satisfacción”<sup>355</sup> de una imagen de sí mientras se contempla otra cosa<sup>356</sup>.

En suma, para Deleuze la conexión es el núcleo de una síntesis pasiva que nos proporciona la primera condición de un “más allá” del principio del placer.

«En tous ces sens, la liaison représente une synthèse passive pure, un Habitus qui confère au plaisir la valeur d’un principe de satisfaction en général; l’organisation du Ça, c’est celle de l’habitude.» (DR, 129)

---

<sup>352</sup> Conexión: *liaison* (DR, 128). Cf. también SM, 98.

<sup>353</sup> Investidura: *investissement* (DR, 129).

<sup>354</sup> En SM, 98-99 todavía ponía bajo el patrocinio de Eros y no de Habitus el hecho de la conexión aunque, eso sí, desdoblándola en conexión energética de la excitación y conexión biológica de las células.

<sup>355</sup> “Satisfacción”: *remplissement* (DR, 129).

<sup>356</sup> «[...] l’œil, le moi voyant, se remplit d’une image de soi-même en contemplant l’excitation qu’il lie. Il se produit lui-même ou “se soutire” à ce qu’il contemple (et à ce qu’il contracte et investit par contemplation).» (DR, 129).

Esta conclusión es importantísima y vital ya que nos ayuda a replantear las relaciones entre el hábito (como síntesis pasiva de conexión) y el placer: en el *orden empírico* la repetición está subordinada al placer pero en el *orden trascendental* es el placer el que está subordinado a la repetición.

«Il se peut que, empiriquement, nous vivions la répétition comme subordonnée à un plaisir obtenu ou à obtenir. Mais dans l'ordre des conditions, c'est l'inverse. [...]. La répétition de l'excitation a pour véritable objet d'élever la synthèse à une puissance dont découlent le principe de plaisir et ses applications, future et passé. La répétition dans l'habitude ou la synthèse passive de liaison est donc "au-delà" du principe.» (DR, 130)

Deleuze considera que estas líneas maestras destinadas a pensar este "más allá" podrían constituir una suerte de estética trascendental más profunda que la de Kant en la medida en que no limitarían la definición del *mí* pasivo a una simple receptividad sino que lo dotarían de un poder de síntesis, no lo reducirían a una unidad (los *míes* son múltiples) y se podría explicar tanto la principalidad del placer como la posibilidad de experimentar sensaciones<sup>357</sup>.

### **3.3.1.2.2. La segunda síntesis del inconsciente**

Después de la primera síntesis del tiempo en el inconsciente, Deleuze encuentra una segunda síntesis del tiempo también en el inconsciente, un segundo "más allá" del principio de placer.

La primera síntesis pasiva, la de "Habitus", presentaba la repetición como conexión, sobre el modo recomenzado de un presente viviente. Aseguraba la fundación del principio de placer en dos sentidos complementarios, puesto que de ello resultaba a la vez el valor general del placer como instancia a la cual la vida psíquica estaba sometida en el Ello y la satisfacción particular alucinatoria que venía a llenar cada yo pasivo con una imagen narcisística de sí mismo.

La segunda síntesis es la de Eros-Mnemosine y presenta la repetición como desplazamiento y disfraz. Es la síntesis que fundamenta el principio de placer<sup>358</sup>. Deleuze sostiene que a partir de la primera síntesis pasiva aparece un *doble desarrollo* en direcciones diferentes aunque simultáneas: hacia una síntesis activa y hacia una síntesis pasiva más profunda.

Según el principio de realidad el *mí* tiende a "activarse", a unificarse activamente, a reconocer todos sus pequeños *míes* pasivos componentes y contemplativos, y a

---

<sup>357</sup> Cf. DR, 130.

<sup>358</sup> Cf. DR, 143-144.

distinguirse tópicamente del Ello. Los *míes* pasivos son integraciones, pero sólo locales; el *mí* activo es un intento de integración global. La *posición de realidad* no es un efecto producido por el mundo exterior o resultado de los fracasos sufridos por la síntesis pasiva, sino que es la prueba de realidad que moviliza y anima, inspira toda la actividad del *mí*. Y lo inspira bajo la forma de la superación de la *conexión* hacia un “sustantivo” que sirve de soporte a la *conexión*<sup>359</sup>.

Pero, como dijimos, Deleuze distingue otra dirección simultánea aunque distinta: la síntesis pasiva no se supera hacia una síntesis activa sin profundizarse *también* en otra dirección (donde sigue siendo pasiva). Deleuze ejemplifica esto con el caso del niño que comienza a andar<sup>360</sup>. Por una parte, el niño supera las excitaciones ligadas o conectadas hacia la posición o la intencionalidad de un objeto, por ejemplo, la madre como meta de un esfuerzo y con respecto al cual mide sus triunfos y sus derrotas. Pero *al mismo tiempo* el niño se constituye otro objeto, un objeto de tipo muy distinto, objeto o foco *virtual* que regula y compensa los progresos, los fracasos de su actividad real: se pone varios dedos en la boca, rodea ese foco con el otro brazo, aprecia el conjunto de la situación desde el punto de vista de esa madre virtual. El hecho de que la mirada del niño esté vuelta hacia la madre real, que el objeto virtual sea el término de una aparente actividad (la actividad de chupar, por ejemplo) corre el riesgo de inspirar en el observador un juicio erróneo. El chupar sólo es operativo porque proporciona un objeto virtual que debe ser contemplado en una profundización de la síntesis pasiva; a la inversa, la madre real no es contemplada más que para servir de finalidad a la acción y como criterio para la evaluación de la acción en una síntesis activa.

Deleuze pone otro ejemplo<sup>361</sup>. El niño que empieza a manipular un libro por imitación, sin saber leer, no se equivoca jamás: lo pone siempre al revés. Es como si lo tendiese a la otra persona, término real de su actividad, al propio tiempo que capta él mismo el revés como foco virtual de su pasión, de su contemplación profundizada. Fenómenos muy diversos como la zurdera, la escritura en espejo, ciertas formas de tartamudeo, podrían explicarse a partir de esta *dualidad de focos del mundo infantil*. Pero lo más relevante es la consecuencia que de todo ello extrae Deleuze: el *mí* del niño ni es un foco ni el otro, sino una construcción sobre una doble serie.

«En vérité, à partir de la synthèse passive de liaison, à partir des excitations liées, l'enfant se construit sur une double série. Mais les deux séries son objectales : celle des objets réels comme corrélats de la synthèse active, celle des objets virtuels comme corrélats d'un approfondissement de la

---

<sup>359</sup> Cf. *DR*, 131-132.

<sup>360</sup> Cf. *DR*, 131-132.

<sup>361</sup> Cf. *DR*, 132.

synthèse passive. C'est en contemplant les foyers virtuels que le moi passif approfondi se remplit maintenant d'une image narcissique. Une série n'existerait pas sans l'autre ; et pourtant elles ne se ressemblent pas.» (DR, 132)

Esta es la razón de que Deleuze, siguiendo a Henri Maldiney<sup>362</sup>, sostenga que el mundo infantil quizás no sea circular o egocéntrico sino elíptico, con un doble foco que difiere en naturaleza, siendo ambos focos, sin embargo, objetales.

«Peut-être même, d'un foyer à l'autre, en vertu de leur dissemblance, se forment un croisement, une torsion, une hélice, une forme de 8. Et le moi, qu'est-il, où il est dans sa distinction topique avec le Ça, sauf au croisement du 8, au point de jonction des deux cercles dissymétriques qui se coupent, le cercle des objets réels et celui des objets ou foyers virtuels ?» (DR, 132-133)

Si el *mí*, en su distinción tópica del Ello se define como el punto de juntura de dos círculos disimétricos que se cortan, el de los objetos reales y el de los objetos virtuales, ¿cómo se define en relación a los objetos virtuales? Antes de contestar a esta pregunta tendremos que saber qué es un *objeto virtual*.

El *objeto virtual* es un objeto sometido a un doble proceso: extracción e incorporación. Asimismo, es definido como un jirón de pasado. Vayamos por partes.

El objeto virtual es un fragmento que se *extrae* de las series de los objetos reales para *incorporarse* de nuevo a ellas. La extracción es un aislamiento o suspenso que cristaliza lo real con el fin de arrancar de él una pose, un aspecto, una parte. Aislamiento que es cualitativo ya que no consiste simplemente en sustraer una parte del objeto real sino que la parte sustraída adquiere una nueva naturaleza al funcionar como objeto virtual. El objeto virtual es un objeto parcial no por el hecho de carecer de una parte que permanece en lo real sino que en sí mismo y por sí mismo se desdobra en dos partes virtuales una de las cuales siempre falta a la otra<sup>363</sup>.

Por su parte, la incorporación es el proceso hincado, clavado, implante o pegado del objeto virtual en la serie de los objetos reales. El objeto virtual no halla en el objeto real una mitad que lo colme, sino que, por el contrario, da pruebas allí de la otra mitad virtual que sigue faltándole. Cualquiera que sea la realidad a la que se incorpore el objeto virtual no llega a identificarse con ella. Extraído e incorporado, el objeto virtual está afectado por una carencia: la de su propia mitad virtual.

Y es justo en este momento donde Deleuze apunta, evocando en este punto a Bergson, que el objeto virtual es esencialmente pasado, un jirón de pasado *puro*.

---

<sup>362</sup> H. Maldiney: *Le moi* (curso resumido en *Bulletin Faculté de Lyon*, 1967).

<sup>363</sup> Cf. DR, 133-134.

«L'objet virtuel est essentiellement passé. [...]. L'objet virtuel n'est pas un ancien présent ; car la qualité du présent, et la modalité de passer, affectent maintenant de manière exclusive la série du réel en tant que constituée par la synthèse active. Mais le passé pur tel qu'il a été défini précédemment, comme contemporain de son propre présent, préexistant au présent qui passe et faisant passer tout présent, qualifie l'objet virtuel. L'objet virtuel est un lambeau de passé pur.» (DR, 134-135)

Desde lo alto de mi contemplación de los focos virtuales, asisto a mi presente que pasa y a la sucesión de los objetos reales en los cuales se incorporan. La razón de ello se encuentra en la naturaleza de esos focos. Tomado del objeto real presente, el objeto virtual difiere de él por naturaleza: no sólo carece de algo con respecto al objeto real del que se sustrae, sino que carece de algo en sí mismo, al ser siempre una mitad de sí mismo, cuya otra mitad se enuncia como diferente, como ausente. Ahora bien, esta ausencia es, *como veremos*, lo contrario de un negativo: eterna mitad de sí, sólo está donde está a condición de ser buscada donde no está. A la vez, no es poseído por quienes lo tienen, pero es tenido por los que no lo poseen. Deleuze dice:

«*Il est toujours un "était".*» (DR, 135)

En este sentido, apunta Deleuze, las páginas de Lacan sobre Edgar Allan Poe, en las que asimila el objeto virtual a la carta robada, son ejemplares. Lacan muestra que, en virtud del principio de realidad, los objetos reales están sometidos a la ley de estar o no estar en algún lugar, pero que el objeto virtual, por el contrario, tiene la propiedad de estar *y* no estar, allí donde está, dondequiera que vaya.

«Il est passé comme contemporain du présent qu'il est, dans un présent figé ; comme manquant, d'une part, de la partie qu'il est d'autre part en même temps ; comme déplacé quand il est à sa place. C'est pourquoi l'objet virtuel n'existe que comme fragment de soi-même : il n'est trouvé que comme perdu – il n'existe que comme retrouvé. [...]. Contemporain de soi comme présent, étant à lui-même son propre passé, préexistant à tout présent qui passe dans la série réelle, l'objet virtuel est du passé pur. Il est pur fragment, et fragment de soi-même ; mais comme dans l'expérience physique, c'est l'incorporation du pur fragment qui fait changer la qualité, et passer le présent dans la série des objets réels.» (DR, 135-136)

Este es el vínculo entre Eros y Mnemosine. Eros arranca al pasado puro objetos virtuales y nos los da para que los vivamos. (Según Deleuze bajo todos los objetos virtuales o parciales Lacan descubre “el falo” como órgano simbólico).

Después de estas consideraciones ¿cómo queda el proceso de la *repetición*?, ¿qué hemos de pensar de la repetición?, ¿cómo pensar en este punto la repetición?

Deleuze considera que los dos presentes, escenas o acontecimientos (el infantil y el adulto), presentes sucesivos a una distancia variable en la serie de los reales, forman, más bien, dos series reales coexistentes en relación con el objeto virtual de naturaleza distinta<sup>364</sup>, objeto virtual que no cesa de circular y desplazarse en ellas (incluso si los personajes, los sujetos que efectúan las posiciones, los términos y las relaciones de cada serie siguen siendo por su cuenta temporalmente distintos). Así, la repetición no se constituye de un presente *a* otro, sino *entre* las dos series coexistentes que estos presentes forman en función del objeto virtual (objeto = x). Como el objeto virtual circula constantemente, desplazado siempre con respecto a sí mismo, determina, ya sea en las dos series reales en que aparece o entre los dos presentes, transformaciones de términos y modificaciones de relaciones imaginarias.

«Le déplacement de l'objet virtuel n'est donc pas un déguisement parmi les autres, il est le principe dont découle en réalité la répétition comme répétition déguisée. La répétition ne se constitue qu'avec et dans les *déguisements* qui affectent les termes et les rapports des séries de la réalité ; mais cela, parce qu'elle dépend de l'objet virtuel comme d'une instance immanente dont le propre est d'abord le *déplacement*.» (DR, 138)

Deleuze dice que el disfraz no se explica por el fenómeno psíquico de la “represión”. Al contrario, si la represión se produce es porque la repetición está necesariamente disfrazada en virtud del desplazamiento característico de su principio determinante. Deleuze dice que no se repite porque se reprime sino que se reprime porque se repite<sup>365</sup>. Lo que equivale a decir que no se disfraza porque se reprime, sino que se reprime porque se disfraza, y se disfraza en virtud del foco determinante de la repetición. Y así como el disfraz no ocupa el segundo término con respecto a la repetición, la repetición tampoco lo ocupa con respecto a un término fijo, supuestamente último u originario.

«Car si les deux présents, l'ancien et l'actuel, forment deux séries coexistantes en fonction de l'objet virtuel qui se déplace en elles et par rapport à soi, *aucune de ces deux séries ne peut plus être désignée comme l'originelle ou comme la dérivée*.» (DR, 139)

No existe un término último originario u originante de nuestro ser y nuestro sentir ya que, por un lado, las series ponen en juego términos y sujetos diversos, en una intersubjetividad compleja, donde cada sujeto debe su rol y su función en su serie a la posición intemporal que ocupa por relación al objeto virtual y, por otro

---

<sup>364</sup> Cf. DR, 138.

<sup>365</sup> Cf. DR, 139.

lado, el objeto virtual tampoco puede ser tratado como un término último u original ya que sería darle un lugar fijo y una identidad que su naturaleza rechaza.

Un ejemplo puede aclararlo<sup>366</sup>. Si lo anterior es cierto entonces nuestros amores no remiten a la madre. Simplemente la madre ocupa en la serie constitutiva de nuestro presente un cierto lugar por relación al objeto virtual, que es necesariamente ocupado por otro personaje en la serie que constituye el presente de otra subjetividad que no es la nuestra (habida cuenta de los desplazamientos del objeto = x). Deleuze sostiene que esto se asemeja a lo vivido por el héroe proustiano de la *Recherche* que, amando a su madre, *repète* el amor del señor Swann por Odette, amor que contempló siendo niño. Los personajes parentales no son los términos últimos de un sujeto, sino los términos medios de una intersubjetividad, las formas de comunicación y de disfraz de una serie a otra, para sujetos diferentes, en cuanto estas formas están determinadas por el transporte del objeto virtual.

Parece que siempre andamos trabajando y siendo trabajados por series de las que extraemos objetos virtuales para incorporarlos a nuestras series en una involuntariedad que presidiría todo el proceso. Y aunque Deleuze ni la nombre, parece como si viviésemos en una intersubjetividad colectiva siempre antes de ser subjetividades individuales, como si el inconsciente fuese una colectividad, (ino un inconsciente “colectivo”!), a la que le robamos fragmentos que, tras recrearlos, ponemos de nuevo, sin quererlo, en circulación. La colectividad como Memoria-Cono.

Todas estas consideraciones llevan a Deleuze a seguir la máxima nietzscheana de que lo profundo ama la máscara y tras toda máscara no hay sino otra máscara. Aunque, para Deleuze, hay que aclarar que la máscara tiene dos sentidos: disfraz y desplazamiento.

«Derrière les masques il y a donc encore des masques, et le plus caché, c'est encore une cachette, à l'infini. Pas d'autre illusion que celle de démasquer quelque chose ou quelqu'un. [...]. Le masque signifie, d'abord, le *déguisement* qui affecte imaginativement les termes et rapports de deux séries réelles coexistantes en droit; mais plus profondément, il signifie le *déplacement* qui affecte essentiellement l'objet virtuel symbolique, dans sa série comme dans les séries réelles où il ne cesse de circuler.» (DR, 140)

Por tanto, en el asunto de la repetición, podemos concluir que:

«La répétition dans son essence est donc symbolique, spirituelle, intersubjective ou monadologique.» (DR, 140)

---

<sup>366</sup> Cf. DR, 139-140.

Lo siguiente que hemos de preguntarnos es ¿cómo queda alterado el concepto de *inconsciente* por estas consideraciones?, ¿qué se deriva de ellas?, ¿cómo concibe Deleuze la naturaleza, función y papel del inconsciente? Para Deleuze el inconsciente no es un fondo material poblado por instintos y conflictos (Freud) ni un fondo estructurado como un lenguaje (Lacan) sino que el inconsciente es una fuerza de investigación, problematizante y cuestionante. El inconsciente se retrata como una fuerza serial, diferencial y cuestionante.

«Il est vrai que l'inconscient désire, et ne fait que désirer. Mais en même temps que le désir trouve le principe de sa différence avec le besoin dans l'objet virtuel, il apparaît non pas comme une puissance de négation, ni comme l'élément d'une opposition, mais bien plutôt comme une force de recherche, questionnante et problématisante, qui se développe dans une autre champ que celui du besoin et de la satisfaction.» (DR 140-141)

No hay respuestas o soluciones originales ni últimas, sólo lo son las preguntas-problema, en virtud de una máscara detrás de toda máscara y de un desplazamiento detrás de todo lugar. Según Deleuze es muy ingenuo creer que los problemas de la vida y de la muerte, del amor y de la diferencia de los sexos son responsables de sus soluciones e incluso de sus posiciones científicas, aun cuando esas posiciones y soluciones sobrevengan necesariamente y deban intervenir necesariamente en un cierto momento en la corriente del proceso de su desarrollo. *Mas bien los problemas conciernen al eterno disfraz y las preguntas al eterno desplazamiento*<sup>367</sup>.

«Les névropathes, les psychopathes explorent peut-être au prix de leurs souffrances ce fond originel ultime, les uns demandant *comment déplacer le problème*, les autres, *où poser la question*. Précisément leur souffrance, leur pathos, est la seule réponse pour une question qui ne cesse pas de se déplacer en elle-même, pour un problème qui ne cesse pas de se déguiser en lui-même. Ce n'est pas ce qu'ils disent ou ce qu'ils pensent, mais leur vie, qui est exemplaire et qui les dépassent.» (DR, 142)

Estas personas dan testimonio del juego de lo verdadero y lo falso tal y como se establece, no ya al nivel de las respuestas, sino al nivel de los problemas mismos, en las preguntas mismas. Deleuze dice que esto es revelador de que la potencia de las preguntas siempre viene de mucho más lejos que las respuestas, una lejanía que no es sino un fondo libre que permanece eternamente irresoluto<sup>368</sup>.

Queda, por tanto, fijado el retrato del inconsciente según Deleuze: es una potencia problemática, interrogadora y, sobre todo, diferencial.

---

<sup>367</sup> Para una exposición comentada de esta cuestión cf. David-Ménard (2005: 60-65).

<sup>368</sup> Cf. DR, 142-143.



«Les problèmes et les questions appartiennent donc à l'inconscient, mais aussi bien l'inconscient est par nature différentiel et itératif, sériel, problématique et questionnant. [...] l'inconscient concerne les problèmes et questions dans leur différence de nature avec les solutions-réponses : (non)-être du problématique, qui récusé également les deux formes du non-être négatif, celles-ci ne régissant que les propositions de la conscience. [...]. L'inconscient est différentiel, et de petites perceptions, mais par là même il diffère en nature avec la conscience, il concerne les problèmes et les questions, qui ne se réduisent jamais aux grandes oppositions ou aux effets d'ensemble que la conscience en recueille [...].» (DR, 143)

Deleuze considera que estos desarrollos de la segunda síntesis del inconsciente, destinados a explicar cómo el principio de placer puede hacer de fundamento, bien pudieran ser calificados de “analítica”<sup>369</sup> en la medida en que toda analítica, en la senda kantiana, trata con Principios pero también en la medida en que en la segunda síntesis se traza un doble camino: hacia la actividad (lo que kantianamente denominaríamos “espontaneidad”) pero también hacia la pasividad más profunda (la receptividad kantiana “superada” por una afectividad más originaria y originante).

### **3.3.1.2.3. La tercera síntesis del inconsciente**

Entramos en la tercera síntesis del inconsciente cuando se produce toda una reorganización de la potencia sintética, reorganización que supone un doble suceso simultáneo: el *mí* pasivo deviene narcisista *a la vez* que experimenta pasivamente una modificación.

Primero el *mí* narcisista ocupa el lugar de los objetos virtuales y reales tomando sobre sí tanto el desplazamiento de los objetos virtuales como el disfraz de los objetos reales.

«[...] quand la libido se retourne ou reflue sur le moi, quand le moi passif devient tout entier narcissique, c'est en intériorisant la différence entre les deux lignes, et en s'éprouvant lui-même comme perpétuellement déplacé dans l'une, perpétuellement déguisé dans l'autre. Le moi narcissique est inséparable non seulement d'une blessure constitutive, mais des déguisements et déplacements qui se tissent d'un bord à l'autre, et constituent sa modification.» (DR, 145)

En segundo lugar, pero simultáneamente, acontece otro suceso: el *mí* pasivo experimenta una modificación.

«Car, en même temps que le moi passif devient narcissique, l'activité doit être *pensée*, et ne peut l'être que comme l'affection, la modification même que

---

<sup>369</sup> Cf. DR, 144.

le moi narcissique *éprouve* passivement pour son compte, renvoyant des lors a la forme d'un Je qui s'exerce sur lui comme un "Autre". Ce Je actif, mais fêlé, n'est pas seulement la base du surmoi, il est le corrélat du moi narcissique, passif et blessé, dans un ensemble complexe que Paul Ricoeur a bien nommé "cogito avorté". Encore n'y a-t-il pas d'autre cogito qu'avorté, ni d'autre sujet que larvaire.» (DR, 146)

Ya hemos visto en el estudio de las tres síntesis del tiempo que la *hendidura* del Yo era solamente el tiempo como forma pura y vacía, desprendida de sus contenidos. En efecto, el *mí* narcisista aparece en el tiempo, pero no constituye de ninguna manera un contenido temporal. La libido narcisista, el reflujo de la libido sobre el *mí* ha hecho abstracción de todo contenido. El *mí* narcisista es, más bien, el *fenómeno* que corresponde a la forma del tiempo vacía sin llenarla, el *fenómeno espacial* de esta forma en general.

La forma del tiempo en el Yo determinaba un orden, un conjunto y una serie. El *orden* formal estático del antes, del durante y del después marca en el tiempo la división del *mí* narcisista o las condiciones de su contemplación<sup>370</sup>. El *conjunto* del tiempo se recoge en la imagen de la acción formidable, tal como está a la vez presentada, prohibida y predicha por el superyó: la acción = x. La *serie* del tiempo designa la confrontación del yo narcisista dividido con el conjunto del tiempo o la imagen de la acción. Así pues,

«Le moi narcissique répète une fois, sur le mode de l'avant ou du défaut, sur le mode du Ça (cette action est trop grande pour moi) ; une seconde fois, sur le mode d'un devenir-égal infini propre au *moi idéal* ; une troisième, sur un mode de l'après qui réalise la prédiction du *surmoi* (le ça et le moi, la condition et l'agent seront eux-mêmes anéantis) ! Car la loi pratique elle-même ne signifie rien d'autre chose que cette forme du temps vide.» (DR, 146)

El *mí* narcisista de la tercera síntesis no reemplaza un contenido del tiempo por otro contenido, una materia por otra materia, un hecho por otro hecho, un evento por otro evento. El tiempo «[...] a pris l'ultime figure du labyrinthe, le labyrinthe en ligne droit qui est, comme dit Borges, "invisible, incessant"» (DR, 147). Si esto es así, ¿entonces en qué se convierte el tiempo en esta tercera síntesis del inconsciente? Pues en *instinto de muerte*.

«Le temps vide hors de ses gonds, avec son ordre formel et statique rigoureux, son ensemble écrasant, sa série irréversible, est exactement l'instinct de mort. L'instinct de mort n'entre pas dans un cycle avec Êrôs, il n'en est nullement complémentaire ou antagoniste, il n'en est symétrique en

---

<sup>370</sup> Para la repetición del antes, el durante y el después como síntesis trascendental del tiempo en la lectura deleuziana de Freud cf. SM, 98-99.

aucune façon, mais témoigne d'une tout autre synthèse. A la corrélation d'Érôs et de Mnémosyne, se substitue celle d'un moi narcissique sans mémoire, grand amnésique, et d'un instinct de mort sans amour, déssexualisé.» (DR, 147)

Según Deleuze esta relación entre el *mí* narcisista y el instinto de muerte es lo que Freud, en su obra *Das Ich und das Es*, marca con tanta profundidad cuando dice que la libido no refluye sobre el yo sin *desexualizarse*, sin formar una energía neutra *desplazable*, capaz esencialmente de ponerse al servicio de Tánatos.

Pero ¿cómo hemos de atrapar el sentido de la muerte?, ¿qué es en último término la muerte? Teniendo en cuenta que el inconsciente no es “conflictual”, oposicional o de contradicción sino que es cuestionante y problematizante, y considerando que la repetición tampoco es potencia bruta y desnuda (como si habitara en un más allá de los disfraces) sino que se teje en el disfraz y en el desplazamiento, elementos constitutivos a los que no preexiste, Deleuze opone a la representación *material* de la muerte un sentido *formal* de la muerte.

«La mort [...] est présente dans le vivant, comme expérience subjective et différenciée pourvue d'un prototype. Elle ne répond pas à un état de matière, elle correspond au contraire à une pure forme ayant abjuré toute matière — la forme vide du temps. [...]. La mort est plutôt la forme dernière du problème, la source des problèmes et des questions, la marque de leur permanence par-dessus toute réponse, le Où et Quand ? qui désigne ce (non)-être où toute affirmation s'alimente.» (DR, 148)

Para profundizar en este asunto Deleuze recurre al pensamiento de la muerte que Maurice Blanchot desenvuelve en *L'espace littéraire*. Al hilo de Blanchot, Deleuze señala que la muerte tiene dos aspectos<sup>371</sup>.

El primer aspecto es *personal*, concierne al *Yo*, al *mí*, y lo puedo afrontar en una lucha o alcanzar en un límite y, en todo caso, encontrar en un presente que hace pasarlo todo. Este primer aspecto significa la desaparición personal de la persona, la anulación de esta diferencia que representa el *Yo*, el *mí*. Diferencia que era solamente para morir y cuya desaparición puede ser objetivamente representada en una vuelta a la materia inanimada, como calculada en una suerte de entropía. Pese a las apariencias, esta muerte viene siempre del exterior, en el momento mismo en que constituye la posibilidad más personal, y del pasado, en el momento mismo en que está más presente. Toda la concepción freudiana remite a este primer aspecto y por eso no acierta a dar con el instinto de muerte y la experiencia o el prototipo correspondientes.

---

<sup>371</sup> Cf. DR, 148-149.

El segundo aspecto es *impersonal*, sin relación con-migo<sup>372</sup>, ni presente ni pasado, sino siempre por venir<sup>373</sup>, fuente de una aventura múltiple incesante en una pregunta que persiste. Este aspecto designa una multiplicidad innumerable e informal :

«[...] désigne l'état des différences libres quand elles ne sont plus soumises à la forme que leur donnaient un Je, un moi, quand elles se développent dans une figure qui exclut *ma* propre cohérence au même titre que celle d'une identité quelconque. Il y a toujours un "on meurt" plus profond que le "je meurs", et il n'y a pas que les dieux qui meurent sans cesse et de multiples manières : comme si surgissaient des mondes où l'individuel n'est plus emprisonné dans la forme personnelle du Je et du moi, ni même le singulier, emprisonné dans le limites de l'individu — bref le multiple insubordonné, qui ne se "reconnaît" pas dans le premier aspect.» (DR, 149)

Para Deleuze no hay, pues, razón alguna para separar un instinto de muerte que se distinguiría de Eros<sup>374</sup>. *Tánatos se confunde enteramente con la desexualización de Eros, con la formación de esa energía neutra y desplazable de la que habla Freud*<sup>375</sup>. Esta energía no pasa al servicio de Tánatos sino que *lo constituye*: no hay entre Eros y Tánatos una diferencia analítica, es decir, ya dada en una misma "síntesis" capaz de reunir a ambos o de hacerlos alternar. La diferencia no es analítica sino sintética (y por ello más grande) ya que Tánatos significa una síntesis del tiempo muy distinta a Eros, construida sobre sus restos.

Cuando el Eros refluye sobre el *mí*, *al mismo tiempo*, ocurre que:

1º) el *mí* toma sobre sí mismo los disfraces y desplazamientos que caracterizaban a los objetos, para hacer de ellos su propia afección mortal;

2º) la libido pierde todo contenido mnésico y el Tiempo pierde su figura circular para tomar una forma recta implacable; y

3º) el instinto de muerte aparece idéntico a esta forma pura, energía desexualizada *de* esta libido narcisista.

Si la segunda síntesis venía caracterizada por la *complementariedad* Eros-Mnemosine, la tercera síntesis se caracteriza por la *complementariedad* libido narcisista-Instinto de Muerte.

---

<sup>372</sup> Con-migo: *avec «moi»* (DR, 148).

<sup>373</sup> Por venir: *à venir* (DR, 148).

<sup>374</sup> Sobre la relectura deleuziana de la relación entre Eros y Tánatos también puede verse SM, 99 y ss.

<sup>375</sup> Cf. DR, 149 y ss.

Pero hay más. Siguiendo la sospecha freudiana ¿qué relación existe entre esta *energía desexualizada* y el proceso general de *pensar*<sup>376</sup>? Pues, tal vez, el de una génesis.

«Ni innée, ni acquise, elle est génitale, *c'est-à-dire* desexualisée, prélevée dans ce reflux qui nous ouvre au temps vide. “Je suis un génital inné”, disait Artaud, voulant dire aussi bien un “acquis désexualisé”, pour marquer cette genèse de la pensée dans un Je toujours fêlé.» (DR, 150)

¿Qué vínculo une el reflujo de la energía sobre el mí narcisista con el pensamiento<sup>377</sup>? Pues, quizás, el vínculo radica en una *violencia*.

«Il n’y a pas lieu d’acquérir la pensée, ni de l’exercer comme une innéité, mais d’engendrer l’acte de penser dans la pensée même, peut-être sous l’effet d’une violence qui fait refluer la libido sur le moi narcissique, et parallèlement extraire Thanatos d’Érôs, abstraire le temps de tout contenu pour en dégager la forme pure.» (DR, 150)

Pero este es precisamente el tema de la última parte de la *Estesiología Trascendental*: determinar las condiciones trascendentales del ejercicio del pensar, la violencia que le es connatural. Esto es lo que nos permitirá puentear el tiempo y el inconsciente con el asunto del pensamiento, tan grato a la tradición filosófica desde Heráclito y Platón.

Pero antes hay que terminar la caracterización de la tercera síntesis. Retomemos sumariamente el asunto antes explicado.

---

<sup>376</sup> En SM, 100-101 Deleuze ya se preguntaba, en el marco de la reflexión sobre las funciones del “más allá” del principio de placer, cómo la desexualización afectaba tanto a la constitución del yo narcisista como a la formación del superyó, es decir, cómo cierta cantidad de libido (o energía de Eros) que se tornaba neutra, indiferente y desplazable se confundía, en un caso, «[...] avec un processus d’*idéalisation*, qui constitue peut-être la force d’imagination dans le moi.» y en el otro «[...] avec un processus d’*identification*, qui constitue peut-être la puissance de la pensée dans le surmoi.» (SM, 100).

<sup>377</sup> En DR, 151 Deleuze afirma que la relación de Tánatos con el principio de placer se expresa en la desexualización de esta tercera síntesis en tanto Tánatos inhibe la aplicación del principio de placer para proceder luego a una resexualización en la que el placer sólo inviste un pensamiento puro, frío, *apático* y *helado*, tal como se ve en los casos del sadismo y del masoquismo. Precisamente para la *apatía* sádica (ejercida contra el sentimiento, incluso contra el sentimiento del mal) que pretende alcanzar una sensualidad impersonal demostrativa y también para la *frialdad* masoquista (ejercida contra la sensualidad) que persigue un sentimentalismo suprasensual cf. SM, 46-47. Sobre este movimiento de desexualización-resexualización, tanto en la *apatía* sádica como en el ideal del frío masoquista, cf. SM, 101-104 y 114-115, pero sobre todo SM, 109 donde escribe: «A la froide pensée du sadique s’oppose l’imagination glacée du masochiste. [...] Avec le sadisme, le double processus de déssexualisation et de resexualisation se manifestait dans la pensée, et s’exprimait dans la force démonstrative. Avec le masochisme, le double processus se manifeste dans l’imagination et s’exprime dans une force dialectique (l’élément dialectique est dans le rapport moi narcissique – moi idéal, tandis que l’élément mythique est fourni par l’image de mère qui conditionne ce rapport).». También es interesante subrayar que en el masoquista el doble proceso de la desexualización-resexualización acontece por medio de un “salto automático” (SM, 102, 103 y 104) ligado a la repetición: se desexualiza a Eros para resexualizar a Tánatos.

1º) En cierto modo, la tercera síntesis reúne todas las dimensiones del tiempo, pasado, presente y porvenir, y las hace jugar<sup>378</sup> ahora en la forma pura del tiempo.

2º) De otro modo, la tercera síntesis acarrea su organización, ya que el pasado es arrojado hacia el lado del Ello, como la condición por defecto en función de un conjunto del tiempo, y el presente resulta definido por la metamorfosis del agente en el yo ideal.

3º) Por último, la tercera síntesis sólo atañe al porvenir, puesto que anuncia en el superyó la destrucción del Ello y del yo, del pasado y del presente, de la condición y del agente. Es en este punto extremo donde aparece el Eterno retorno.

«[...] la ligne droite du temps reforme un cercle, mais singulièrement tortueux, ou que l'instinct de mort révèle une vérité inconditionnée dans son "autre" visage — précisément l'éternel retour en tant que celui-ci ne fait pas tout revenir, mais au contraire affecte un monde qui s'est débarrassé du défaut de la condition et de l'égalité de l'agent pour affirmer seulement l'excessif et l'inégal, l'interminable et l'incessant, l'informel comme produit de la formalité la plus extrême. Ainsi finit l'histoire du temps : il lui appartient de défaire son cercle physique ou naturel, trop bien centré, et de former une ligne droite, mais qui, entraînée par sa propre longueur, reforme un cercle éternellement décentré.» (DR, 151-152)

La exposición de Deleuze es fascinante: el tiempo termina cuando aparece el eterno retorno. Pero ¿qué es el eterno retorno en su relación con la tercera síntesis del inconsciente?, ¿qué es este "tiempo" que aparece "tras" el fin de la historia del tiempo?

«Si l'éternel retour est en rapport essentiel avec la mort, c'est parce qu'il promet et implique "une fois pour toutes" la mort de ce qui est un. S'il est en rapport essentiel avec l'avenir, c'est parce que l'avenir est le déploiement et l'explication du multiple, du différent, du fortuit pour eux-mêmes et "pour toutes les fois".» (DR, 152)

Más adelante hablaremos de qué sistemas quedan afectados por el Eterno Retorno, ese enigma tan insondable e inhumano. Pero por ahora hemos terminado la cuestión del inconsciente.

#### **3.3.1.2.4. Conclusión**

Según Deleuze en el inconsciente sólo se trata de tiempo, "no" y muerte. En primer lugar, porque el inconsciente ignora el tiempo en la medida en que jamás está subordinado a los contenidos empíricos de un presente que pasa en la

---

<sup>378</sup> Jugar: *jouer* (DR, 151).

representación, pero sabe del tiempo que opera las síntesis pasivas, un tiempo original. En segundo lugar el inconsciente ignora el “no” porque vive del (no)-ser de los problemas y de las preguntas, pero no del no-ser de lo negativo que afecta sólo a la conciencia y sus representaciones. En tercer y último lugar, el inconsciente ignora la muerte porque toda representación de la muerte atañe a un aspecto inadecuado, mientras que el inconsciente se apodera del revés, descubre la otra cara.

Pero quizás lo más importante es que las tres síntesis pasivas del tiempo *constituyen* el inconsciente<sup>379</sup>. Son tres síntesis “más allá” del principio de placer y poseedoras, cada una, de su figura de la repetición<sup>380</sup>.

	<i>1ª SÍNTESIS</i>	<i>2ª SÍNTESIS</i>	<i>3ª SÍNTESIS</i>
<b>¿QUIÉN ES EL OPERADOR?</b>	Habitus.	Eros.	Tánatos.
<b>¿QUÉ EXPRESA?</b>	La fundación del tiempo sobre un presente viviente.	El fundamento del tiempo por un pasado puro.	El sin-fondo al que el fundamento mismo nos precipita.
<b>¿CUAL ES SU FIGURA DE LA REPETICIÓN?</b>	La conexión.	El desplazamiento y el disfraz.	La “muerte” como formalidad impersonal.
<b>¿QUÉ SENTIDO DA AL PRINCIPIO DE PLACER?</b>	El de un principio empírico en general (al que está sometido el contenido de la vida psíquica en el Ello).	El de un principio que se aplica a los contenidos del Yo.	Tánatos, primero, inhibe la aplicación del principio de placer para, segundo, proceder a una resexualización en la que el placer sólo inviste un pensamiento puro, frío, apático, helado.

<sup>379</sup> Cf. DR, 150.

<sup>380</sup> Para la siguiente tabla-resumen cf. DR, 151.

### 3.3.1.3. Hacia una Teoría de las Facultades (Noología)

Conforme a los desarrollos de las terceras síntesis Deleuze concluye que el pensar es el ejercicio de un Otro. Si pensar siempre piensa el Otro que hay en mí ¿es que ya no cabe un ejercicio *voluntario* del pensamiento?, ¿qué relación existe entre la voluntad y el pensamiento?, ¿aún es posible *aprender* a pensar?, ¿cómo *se genera* el pensamiento? Deleuze sostiene que hay un modo de engendrar el acto del pensamiento en el pensamiento mismo, tal vez bajo el efecto de una violencia anónima.

En la línea de lo apuntado en *NPH* Deleuze opone una *imagen dogmática, ortodoxa o moral del pensamiento* a un *pensamiento sin imagen*. Esa imagen dogmática prejuzga la distribución del objeto y el sujeto, el ser y el ente, la verdad y el error. Es una imagen que permanece implícita como imagen general, constituyendo el presupuesto *subjetivo* del ejercicio de la filosofía en su conjunto. Su forma es la representación y su elemento el sentido común. Una filosofía (en este caso una *noología*<sup>381</sup>) que se quiera como tal, y no mera extensión, apéndice o copia de las ciencias y el sentido común, ha de *romper* con esta imagen de la que usualmente es proyección y debe tomar su punto de partida de una *crítica* radical a los postulados que implica<sup>382</sup>.

Deleuze hace constar que a partir de Nietzsche los presupuestos más generales de la filosofía quedan al descubierto como esencialmente *morales*<sup>383</sup>. Partiendo de esta constatación la filosofía debe iniciar una crítica a tales supuestos subjetivos. Esta nueva filosofía debe de partir no de una conciliación, acuerdo o pacto previo con la imagen del pensamiento sino que debe *comenzar* con un combate contra esta misma imagen<sup>384</sup>. El primer paso de esta lucha debe ser la denuncia de la imagen del pensamiento como algo no filosófico, es más, como auténtica “no-filosofía”: el

---

<sup>381</sup> El término “noología”, como estudio de las imágenes del pensamiento y prolegómenos necesarios a toda filosofía, lo tomamos de Deleuze *PP*, 203. Este término también aparece en *MP*, 466 en contraposición con el de “ideología” y refiriéndose en exclusiva al estudio de las imágenes del pensamiento y su historicidad.

<sup>382</sup> El interés de Deleuze por los asuntos noológicos podemos remontarlo a sus finos análisis sobre el entendimiento y la imaginación en Hume en *H*, 47-71 y sobre cómo el sujeto se constituye en lo dado (o cómo el espíritu deviene sujeto) en *H*, 90-117. Pero es sobre todo en *PCK* (subtitulada precisamente “Doctrine des facultés”) donde desgrana con magistral destreza el juego de interacción de las facultades en las tres críticas kantianas. Este texto se debe completar con otros dos: un artículo de 1963 titulado “L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant” (recogido en *ID*, 79-101), en el que reconstruye la primera parte de la tercera crítica kantiana, y las observaciones sobre el ejercicio de las facultades en Kant en *CC*, 47-49. También al hilo del comentario de la *Recherche* proustiana existen varias incursiones en el tema, siendo de especial relevancia la conclusión de la primera parte titulada “L’image de la pensée” en *P*, 115-124.

<sup>383</sup> Cf. *DR*, 172.

<sup>384</sup> Para las vías que utiliza Deleuze en su noología con el fin de alcanzar una manera “no dogmática” de hacer filosofía o un pensamiento “sin imagen” cf. Rajchman (2004: 43-51).



auténtico comienzo de la filosofía radica en su diferenciarse de la “no-filosofía” y no en rubricar un acuerdo con una imagen prefilosófica convenida por la escuela, la tradición o los hábitos de pensamiento. El programa de esta nueva filosofía o “pensamiento sin imagen” se puede resumir en dos “instrucciones” (que no son sino la aplicación a la filosofía de los principios metodológicos del diferenciar y el repetir)<sup>385</sup>:

1º) la filosofía ha de hallar su diferencia (es decir, su comienzo) en una puja crítica contra los presupuestos establecidos antes de su ejercicio<sup>386</sup>, y

2º) la filosofía ha de hallar su repetición en el carácter obstinado del pensamiento sin imagen que recommienza incesantemente sin imagen, sin modelo, sin patrón, eso sí, a costa o pagando el precio de ser una filosofía destructiva, desmoralizadora y paradójica (ni edificante, ni pactista, ni conveniente).

Pero ¿qué es el *pensamiento sin imagen*? Deleuze denomina “pensamiento sin imagen” al pensamiento que nace en el pensamiento, el acto de pensar en su genitalidad, ni dado en lo innato ni supuesto en la reminiscencia<sup>387</sup>. Pasemos, pues, revista a todos esos postulados que proyectan tanto una imagen deformante como una *imagen* – ¿acaso toda imagen que se proyecta sobre el pensamiento, no es deformante de por sí, esto es, no es y actúa al modo de un Modelo, Paradigma, Espejo o Retrato al que *adecuarse*?

Ocho son los postulados que analiza Deleuze<sup>388</sup>. Cada postulado posee dos figuras porque una vez es natural (lo encontramos actuando en lo arbitrario de los ejemplos) y otras filosófico (está presupuesto en la esencia)<sup>389</sup>. Los presentamos por medio de una tabla que recoge estas dos figuras.

---

<sup>385</sup> Cf. *DR*, 173.

<sup>386</sup> Cf. la nota al pie de *DR*, 173 en la que Deleuze valora el pensamiento de Feuerbach como uno de los más atrevidos en la formulación del problema filosófico del “comienzo” de la filosofía.

<sup>387</sup> Cf. *DR*, 217.

<sup>388</sup> Tal vez no es baladí recordar la filiación kantiana del término “postulado” definido en *PCK*, 62 como condición de realización de lo suprasensible en lo sensible. En todo caso Deleuze quiere subrayar su rol de *condición* (en Kant, bien como postulados del pensamiento empírico en general, bien como postulados de la razón práctica) frente a un pensamiento sin imagen en el que la *génesis* tendría el papel rector.

<sup>389</sup> Cf. *DR*, 216-217.

### **IMAGEN DOGMÁTICA DEL PENSAMIENTO**

<b>POSTULADOS</b>	<b>FIGURA NATURAL</b>	<b>FIGURA FILOSÓFICA</b>
1º P. del Principio o de la <i>Cogitatio natura Universalis</i> .	Buena voluntad del pensador.	Buena naturaleza del pensamiento.
2º P. del Ideal o del sentido común.	El sentido común como <i>concordia facultatum</i> .	El buen sentido como reparto que garantiza tal concordia.
3º P. del Modelo o del reconocimiento.	El reconocimiento (que invita a todas las facultades a aplicarse sobre un objeto que se supone es el mismo).	La posibilidad de error que se deriva en el reparto (cuando una facultad confunde uno de sus objetos con el objeto de otra).
4º P. del Elemento o de la representación.	Cuando la diferencia está subordinada a las dimensiones complementarias de lo Mismo y lo Semejante, de lo Análogo y lo Opuesto.	Idem.
5º P. de lo Negativo o del error.	El error expresa a la vez todo lo que puede suceder de malo <i>en</i> el pensamiento, pero como producto de mecanismos <i>externos</i> .	Idem.
6º P. de la Función lógica o de la proposición.	La designación es considerada como el lugar de la verdad y el sentido como el doble neutralizado de la proposición o su duplicación indefinida.	Idem.
7º P. de la Modalidad o de las soluciones.	Los problemas se calcan materialmente sobre las proposiciones...	...o bien se definen formalmente por la posibilidad de ser resueltos.
8º P. del Fin o el Resultado, P. del Saber.	La subordinación del aprender al saber.	La subordinación de la cultura al método.

Los Postulados no tienen necesidad de ser explicitados: *actúan* mucho mejor en silencio en la *elección* de los Ejemplos y en ese *presupuesto* de la Esencia. Según palabras de Deleuze los Postulados *aplastan* el pensamiento bajo una imagen que es la de lo Mismo y lo Semejante en la representación, pero que *traiciona* lo más profundo de lo que significa pensar, *enajenando* las dos potencias de la diferencia y la repetición, del comienzo y el recomienzo filosóficos<sup>390</sup>. Aplastamiento, traición y enajenación que trabajan de consuno con la deformación de la repetición y la desnaturalización de la diferencia. O mejor, que son su *traducción noológica*.

### **3.3.1.3.1.            Primer postulado: postulado del Principio o de la *cogitatio natura universalis***

De acuerdo con esta imagen, el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero<sup>391</sup>. Y sobre esta imagen se alza la conciencia de que cada uno sabe (se supone que sabe) lo que significa pensar. El filósofo es el promotor y también la víctima de esta imagen del pensamiento.

«Le philosophe, il est vrai, procède avec plus de désintéressement : ce qu'il pose comme universellement reconnu, c'est seulement ce qui signifie penser, être et moi, c'est-à-dire non pas un ceci, mais la forme de la représentation ou de la reconnaissance en général. Cette forme pourtant a une matière, mais une matière pure, un élément. Cet élément consiste seulement dans la position de la pensée comme exercice naturel d'une faculté, dans le présumé d'une pensée naturelle, douée pour le vrai, en affinité avec le vrai, sous le double aspect d'une *bonne volonté du penseur* et d'une *nature droite de la pensée*.» (DR, 171)

Mientras el pensamiento quede sometido a esta imagen que ya prejuzga acerca de todo, tanto acerca de la distribución del objeto y del sujeto como acerca del ser y del ente, tiene poca importancia, según Deleuze, que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente<sup>392</sup>. “Todo el mundo sabe, nadie puede negar...” es la forma de la representación y el discurso del representante<sup>393</sup>.

---

<sup>390</sup> Cf. DR, 217.

<sup>391</sup> Sobre la afinidad del pensamiento con lo verdadero cf. también NPH, 108 y P, 24, 115-116.

<sup>392</sup> Cf. DR, 172.

<sup>393</sup> Cf. DR, 170.

«C'est parce que tout le monde pense naturellement, que tout le monde est censé savoir implicitement ce que veut dire penser. La forme la plus générale de la représentation est donc dans l'élément d'un sens commun comme nature droite et bonne volonté (Eudoxe et orthodoxie). Le présupposé implicite de la philosophie se trouve dans le sens commun comme *cogitatio natura universalis* à partir de laquelle la philosophie peut prendre son départ.» (DR, 171)

Se supone que “todo el mundo sabe, nadie puede negar...” (como presupuesto subjetivo, implícito, privado, no-público) aunque a veces surjan gritos aislados (¿“todo....”?) y apasionados (¿“nadie...”?). Siempre podemos ver en la protesta el afán de protagonismo del histrión. Pero también podemos atisbar algo más profundo, a la par que sencillo, porque ¿acaso no es posible que alguien, aunque no sea más que uno, esté *atacado* de la modestia necesaria para manifestar públicamente que no alcanza a saber todo lo que el mundo sabe y que, casi con pudor, niega lo que todo el mundo reconoce? ¿Es que no se *da el caso* de que alguien *no se deja representar* y *no quiere representar* sea lo que sea? Deleuze supone que *tal irrepresentable* no es un particular dotado de buena voluntad y pensamiento natural sino un singular lleno de mala voluntad, que no alcanza a pensar ni en la naturaleza ni en el concepto. Él es el único sin presupuestos. Él únicamente es quien comienza efectivamente y quien repite efectivamente (el verdadero comienzo filosófico es la Diferencia, el cual en sí mismo ya es Repetición). Deleuze lo retrata como un *intempestivo*, elogiando en este sentido la labor de Chestov como novelista.

«Quitte à faire l'idiot, faisons-le à la ruse : un homme de sous-sol, qui ne se reconnaît pas plus dans les présupposés d'une pensée naturelle que dans les présupposés objectifs d'une culture du temps, et qui ne dispose pas de compas pour faire un cercle. Il est l'Intempestif, ni temporel ni éternel. Ah, Chestov, et les questions qu'il sait poser, la mauvaise volonté qu'il sait montrer, l'impuissance à penser qu'il met dans la pensée [...].» (DR, 171)

### **3.3.1.3.2. Segundo postulado: postulado del Ideal o del sentido común**

La imagen dogmática, ortodoxa o moral del pensamiento presupone un determinado reparto de lo empírico y lo trascendental que depende de un modelo trascendental implicado en la imagen. Tal modelo es el del reconocimiento<sup>394</sup> definido por el ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto que se supone el mismo (un mismo objeto puede ser visto, tocado, recordado, imaginado,

---

<sup>394</sup> Reconocimiento: *réognition* (DR, 174).

concebido, etc.). Siendo cierto que cada facultad maneja sus propios datos (sensibles, memorables, imaginables, inteligibles, etc.), sin embargo un objeto es reconocido cuando todas las facultades se relacionan con la forma de la identidad del objeto. Es necesario entonces un principio subjetivo de colaboración de las facultades bien sea un “sentido común” natural o un “sujeto pensante” filosófico.

«[...] la reconnaissance réclame donc un principe subjectif de la collaboration des facultés pour “tout le monde”, c’est-à-dire, un sens commun comme *concordia facultatum*; et la forme d’identité de l’objet réclame, pour le philosophe, un fondement dans l’unité d’un sujet pensant dont toutes les autres facultés doivent être des modes.» (DR, 174)

Deleuze proporciona dos ejemplos<sup>395</sup>. El primero es el del Cogito cartesiano. El Cogito expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto, o dicho de otro modo, la posibilidad, para todas facultades, de relacionarse con una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva. Da un concepto filosófico al presupuesto del sentido común y es el sentido común devenido filosófico. El segundo es el de la identidad del *Mí* en el *Yo pienso* kantiano, el cual funda la concordancia de todas las facultades y su acuerdo sobre la forma de un objeto supuesto el Mismo.

Deleuze apunta que se le podría objetar que jamás nos encontramos ante un objeto formal, un objeto universal *cualquiera*, sino siempre ante tal o cual objeto, recortado y especificado según facultades. Ante esto él mismo contesta que es preciso distinguir dos instancias complementarias: el sentido común y el buen sentido<sup>396</sup>.

El *sentido común* es la *norma de identidad*, desde el punto de vista del *Mí* puro y de la forma de un objeto cualquiera que le corresponde. El *buen sentido* es la *norma de reparto*, desde el punto de vista de los *míes* empíricos y los objetos calificados como tal o cual (por eso se considera universalmente repartido). Es el buen sentido el que determina la aportación de las facultades en cada caso cuando el sentido común aporta la forma de lo Mismo. Y si el objeto *cualquiera* sólo existe cualificado entonces, inversamente, la cualificación no opera sino suponiendo un objeto *cualquiera*. Sentido común y buen sentido *constituyen las dos mitades de la doxa*.

---

<sup>395</sup> Cf. DR, 174.

<sup>396</sup> Cf. DR, 175. En PCK, 33-36 Deleuze ya había estudiado el sentido común en Kant como condición sana y recta de la comunicación entre las facultades, condición subjetiva de la comunicabilidad y universalidad de los conocimientos, y también, bajo su forma especulativa, como expresión de la armonía de las facultades bajo la presidencia de la buena naturaleza del entendimiento. En PCK, 52-56 analizó el sentido común *moral* como concordancia del entendimiento con la razón bajo la legislación de ésta. También es interesante reseñar que Deleuze señala (PCK, 36) que el problema del fundamento del acuerdo entre facultades, o de la *génesis* del sentido común, sólo podrá plantearse en el terreno de un *sensus communis aestheticus* expuesto en la tercera crítica kantiana como “acuerdo libre e indeterminado” entre facultades. Sobre el sentido común estético cf. PCK, 70-73 y de “L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant”, en ID, las pp. 84-86.

«Pour le moment il suffit de marquer la précipitation des postulats eux-mêmes : l'image d'une pensée naturellement droite, et qui sait ce que signifie penser ; l'élément pur du sens commun qui en découle "en droit" ; le modèle de la reconnaissance, ou déjà la forme de la représentation qui en découle à son tour. La pensée est supposée naturellement droite, parce qu'elle n'est pas une faculté comme les autres, mais, rapportée à un sujet, l'unité de toutes les autres facultés qui sont seulement ses modes, et qu'elle oriente sur la forme du Même dans le modèle de la reconnaissance. Le modèle de la reconnaissance est nécessairement compris dans l'image de la pensée. Et que l'on considère le *Théétète* de Platon, les *Méditations* de Descartes, la *Critique de la raison pure*, c'est encore ce modèle qui est roi, et qui "oriente" l'analyse philosophique de ce que signifie penser.» (DR, 175)

Existen por tanto tres suposiciones que son una ortopedia para la filosofía:

- 1ª) la de un pensamiento naturalmente recto (y que se sabe distinto al resto de las facultades en la medida en que las reúne a todas porque se remite a un sujeto),
- 2ª) la de un sentido común natural por derecho y
- 3ª) la de un reconocimiento como modelo trascendental.

Estas tres suposiciones constituyen algo más que un mero "ideal" o "fantasía" puesto que configuran toda una ortopedia trascendental que funda su rectitud en el derecho real<sup>397</sup> de la instalación *de facto* y *de iure* de una férula noológica en *el niño*. Ortopedia que, además, logra apartar a la filosofía de su objetivo pluralista y heterodoxo amigándola, y hasta hermanándola, con su contra-objetivo: la monótona ortodoxia.

«La philosophie n'a plus aucun moyen de réaliser son projet, qui était de rompre avec la *doxa*. Sans doute, la philosophie récuse-t-elle toute *doxa* particulière ; sans doute ne retient-elle aucune proposition particulière du bon sens ou du sens commun. Sans doute ne reconnaît-elle rien en particulier. Mais elle conserve de la *doxa* l'essentiel, c'est-à-dire la forme ; et du sens commun l'essentiel, c'est-à-dire l'élément ; et de la reconnaissance, l'essentiel, c'est-à-dire le modèle (concordance des facultés fondée dans le sujet pensant comme universel, et s'exerçant sur l'objet quelconque). L'image de la pensée n'est que la figure sous laquelle on universalise la *doxa* en l'élevant au niveau rationnel.» (DR, 175-176)

Se prefigura así la labor más *edificante* de la filosofía: la *conservación*. Esta labor conservadora está adornada con toda la *corte real* de sus figuras anexas: el filósofo guardián (de la verdad), el filósofo pastor (del rebaño del ser), el filósofo garante (de la comunicación) e, incluso, el filósofo "comprometido" (que con su *crítica*

<sup>397</sup> No podemos dejar de hacer notar que en la cita anterior existe un encaje, mucho más que fonético, entre las nociones de *droit* (recto), *droit* (derecho) y *roi* (rey), que Deleuze sólo deja indicado. Este encaje hay que encuadrarlo dentro de las pretensiones deleuzianas de juzgar la imagen del pensamiento a partir de sus pretensiones de derecho y no sus objeciones de hecho. Cf. DR, 176.

comercialmente rentable se justifica socialmente como atento a las demandas de la *doxa*). En suma, esta función *conservadora* de la filosofía se puede oponer punto por punto a otra función del pensamiento, o mejor, al pensamiento sin función<sup>398</sup>.

<i>IMAGEN ORTODOXA</i>	<i>PROCEDIMIENTOS "A-DÓXICOS"</i>
Conserva de la <i>doxa</i> lo esencial: <i>la forma</i> .	Somos prisioneros de la <i>doxa</i> cuando sólo abstraemos su contenido empírico conservando el uso de las facultades. No avanzamos nada descubriendo una forma supra-temporal o una materia primera sub-temporal, sub-suelo o Urdoxa: permanecemos prisioneros de las ideas de la época en la que se filosofa.
Conserva del sentido común lo esencial: <i>el elemento</i> .	Si la filosofía remite al sentido común como su presupuesto implícito: ¿qué necesidad tiene el sentido común de la filosofía, si a diario nos muestra que es capaz de hacer una filosofía por su cuenta, a su imagen y semejanza?
Conserva del reconocimiento lo esencial: <i>el modelo</i> .	La forma del reconocimiento sólo ha santificado lo reconocible y lo reconocido, y sólo ha inspirado conformidades.

### 3.3.1.3.3. Tercer postulado: postulado del Modelo o del reconocimiento

Para la filosofía existe un doble peligro: asimilar el reconocimiento al pensamiento y a la valoración. Es evidente que existen actos de reconocimiento y ocupan una gran parte de nuestra vida cotidiana: “esto es una mesa”, “un automóvil”, “un trozo de cera”, “un alumno”. Pero Deleuze cree que el destino de pensamiento no se juega ahí porque reconocer *no es pensar*<sup>399</sup>. Reconocimiento y pensamiento son órdenes distintos.

<sup>398</sup> Para la siguiente tabla cf. *DR*, 175-176.

<sup>399</sup> En *P*, 37-38 Deleuze apunta que ser sensible a los signos es un don en la medida en que somos capaces de eludir la arraigada creencia de atribuir al objeto los signos de los que es portador a pesar de que la percepción, la pasión, la inteligencia, la costumbre y el amor propio nos empuja a ello y nos estimula a pensar que el mismo “objeto” contiene el secreto del signo que emite. Lo expresa de la siguiente manera: «Nous reconnaissons les choses, mais nous ne les connaissons jamais. Ce que le

«[...] ce qu'il faut reprocher à cette image de la pensée, c'est d'avoir fondé son droit supposé sur l'extrapolation de certains faits, et de faits particulièrement insignifiants, la banalité quotidienne en personne, la Reconnaissance, comme si la pensée ne devait pas chercher ses modèles dans des aventures plus étranges ou plus compromettantes.» (DR, 176)

El ejemplo deleuziano alude a Kant, quien descubre, en palabras de Deleuze, el “prodigioso dominio” de lo trascendental<sup>400</sup>. Pero, siendo un gran explorador, calca las estructuras trascendentales (las tres síntesis que culminan en la 3ª, la del reconocimiento) sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica, razón por la que en la 2ª edición de *KrV* suprime ese texto. Pero subsiste el psicologismo que el método de calco no oculta.

El segundo peligro para la filosofía es asimilar el reconocimiento a una asunción de los valores de lo reconocido<sup>401</sup>. El reconocimiento no es insignificante cuando se lo observa desde los fines a los que sirve o a los que se dirige. Lo reconocido es un objeto pero también los valores del objeto (los valores intervienen incluso esencialmente en las distribuciones operadas por el buen sentido)<sup>402</sup>. Si el reconocimiento encuentra su finalidad práctica en los “valores establecidos”, lo que testimonia la imagen del pensamiento como *cogitatio natura* es una inquietante complacencia.

«Qu'est-ce qu'une pensée qui ne fait de mal à personne, ni à celui qui pense, ni aux autres ? Le signe de la reconnaissance célèbre des fiançailles monstrueuses, où la pensée “retrouve” l'État, retrouve “l'Église”, retrouve toutes les valeurs du temps qu'elle a fait passer subtilement sous la forme pure d'un éternel objet quelconque, éternellement béni.» (DR, 177)

A este respecto, Deleuze, leyendo a Nietzsche, hace una distinción entre la creación de nuevos valores y el reconocimiento de los valores establecidos. Pero ¿qué es lo nuevo frente a lo establecido? Lo nuevo es lo que fuerza al pensamiento a pensar y le “recuerda” que no hay razón por la que deba estar “eternamente puesto” o “intemporalmente dado”.

---

signe signifie, nous le confondons avec l'être ou l'objet qu'il désigne. Nous passons à côté des plus belles rencontres, nous nous dérobons aux impératifs qui en émanent : à l'approfondissement des rencontres, nous avons préféré la facilité des reconnaissances. Et lorsque nous éprouvons le plaisir d'une impression, comme la splendeur du signe, nous ne savons dire autre chose que “zut, zut, zut” ou, ce qui revient au même, “bravo, bravo” : toutes expressions qui manifestent notre hommage à l'objet.»

<sup>400</sup> Cf. DR, 176.

<sup>401</sup> Cf. DR, 177.

<sup>402</sup> Para una lectura del postulado del reconocimiento en relación con la dialéctica hegeliana del reconocimiento entre el amo y el esclavo cf. Lèbre (2002: 21-26).



«Car le propre du nouveau, c'est-à-dire, la différence, est de solliciter dans la pensée des forces qui ne sont pas celles de la reconnaissance, ni aujourd'hui ni demain, des puissances d'un tout autre modèle, dans une *terra incognita* jamais reconnue ni reconnaissable. Et de quelles forces vient-il dans la pensée, de quelle mauvaise nature et de quelle mauvaise volonté centrales, de quel effondrement central qui dépouille la pensée de son "innéité", et qui la traite à chaque fois comme quelque chose qui n'a pas toujours existé, mais qui commence, contrainte et forcée ?» (DR, 177-178)

Para Deleuze las luchas por el reconocimiento se juegan en el tablero del sentido común y encubren una voluntad de atribuirse valores en curso (honor, riqueza, poder). ¿Lucha con qué finalidad? Por alcanzar el trofeo de la *cogitatio natura universalis*, trofeo del reconocimiento y de la representación puras<sup>403</sup>.

#### **3.3.1.3.4. Cuarto postulado: postulado del elemento o de la representación**

##### **3.3.1.3.4.1. La potencia de pensar (del pensamiento)**

Para Deleuze la representación se define en función de cuatro elementos (identidad en el concepto, oposición en la determinación del concepto, analogía en el juicio y semejanza en el objeto) y el ejercicio de cuatro facultades correlativas (concebir, imaginar-recordar, juzgar, percibir). Veámoslo gráficamente en una tabla<sup>404</sup>.

---

<sup>403</sup> Cf. DR, 178-179 para las razones por las que Kant, a pesar de estar bien "armado" para derribar la Imagen del pensamiento con los conceptos de ilusión "interna" (frente al de error del "exterior"), de yo hendido por la línea del tiempo (frente al yo sustancial) y de "muerte especulativa" (tanto del Yo como de Dios), renuncia a erigir *otra* imagen del pensamiento y no abandona los presupuestos implícitos del pensamiento.

<sup>404</sup> Cf. DR, 179 y ss.

<i>MUNDO DE LA REPRESENTACIÓN</i>		
<i>ELEMENTOS</i>		<i>FACULTADES</i>
<i>Identidad</i> en el concepto.	La <i>identidad</i> de un concepto cualquiera constituye la forma de lo Mismo en el reconocimiento.	Razón ( <i>Yo concibo</i> ).
<i>Oposición</i> en la determinación del concepto.	La <i>determinación</i> del concepto implica la comparación de predicados posibles con sus opuestos en una doble serie regresiva y progresiva recorrida, por un lado, por la rememoración y, por el otro, por una imaginación que tiene por meta reencontrar, recrear (reproducción memorativa-imaginativa).	Imaginación y Memoria ( <i>Yo imagino y recuerdo</i> ).
<i>Analogía</i> en el juicio.	La <i>analogía</i> versa, bien sobre los más altos conceptos determinables, bien sobre las relaciones de los conceptos determinados con su objeto respectivo. Apela a la potencia del reparto en el juicio.	Juicio ( <i>Yo juzgo</i> ).
<i>Semejanza</i> en el objeto.	El objeto del concepto, en sí mismo o en relación con otros objetos, remite a la <i>semejanza</i> como el requisito de una continuidad en la percepción.	Percepción ( <i>Yo percibo</i> ).

Cada *elemento* requiere una *facultad* aunque también ocupa un lugar entre las otras facultades en el seno de un *sentido común* (como por ejemplo la semejanza entre una percepción y una rememoración). Pero ¿cuál es el punto pivotante de los elementos y las facultades? Deleuze responde que es el “Yo pienso”.

«Le Je pense est le principe le plus général de la représentation, c'est-à-dire la source de ces éléments et l'unité de toutes ces facultés : je conçois, je juge, j'imagine et me souviens, je perçois — comme les quatre branches du Cogito. Et précisément, sur ces branches, la différence est crucifiée.» (DR, 180)

No estamos contemplando el tronco central (Física) del sereno árbol de la ciencia cartesiano con sus largas raíces metafísicas en el cogito autoconsciente y sus ramas científicas (Mecánica, Medicina y Moral) sino que estamos ante otra imagen que, a primera vista, podría parecer “poco deleuziana” por religiosa: una crucifixión. Pero todo queda aclarado si recordamos que la crucifixión era el modo de obrar con los criminales, la manera de hacer con y de ellos una obra constructiva por ejemplarizante. De ahí la alusión, en la siguiente cita, a la “argolla”, entendida como la mejor manera de exponer públicamente a un criminal condenado: sujetado por el

cuello a un collar de hierro fijado a un poste. Sólo la *maldita y criminal* diferencia merece ser tratada así. Y muy grande tiene que ser la potencia de la diferencia para necesitar una *cuádruple argolla* que la *sujete*, esto es, que la transforme en un sujeto.

«Quadruple carcan où, seul, peut être pensé comme différent ce qui est identique, semblable, analogue et opposé ; *c'est toujours par rapport à une identité conçue, à une analogie jugée, à une opposition imaginée, à une similitude perçue que la différence devient objet de représentation.*» (DR, 180)

Deleuze parece querer sugerir que la naturaleza transgresora y delincuente (a-legal) de la diferencia supone la existencia de toda una economía de la violencia puesta en marcha. Decimos etimológicamente “economía” (del griego “oikonomia”) de la violencia porque criminaliza las potencias de la diferencia y la repetición mediante dos engranajes reductores:

1º) a la diferencia se le da una razón suficiente, un principio de comparación, *un hogar de acogida* en el que tiene que acatar unas *normas* y olvidar su naturaleza anómala, su carácter errante y su vocación nómada, y

2º) a la repetición se le otorga también un *lugar*, siempre y cuando se deje alienar o prefijar en una *norma*, es decir, en una reiteración meramente general.

«On donne à la différence une raison suffisante comme *principium comparationis* sous ces quatre figures à la fois. C'est pourquoi le monde de la représentation se caractérise par son impuissance à penser la différence en elle-même ; et du même coup, à penser la répétition pour elle-même, puisque celle-ci n'est plus saisie qu'à travers la reconnaissance, la répartition, la reproduction, la ressemblance en tant qu'elles aliènent le préfixe RE dans les simples généralités de la représentation.» (DR, 180)

En esta dirección, cuando Deleuze se interroga por cómo salir del mundo de la representación, cómo desenclavar al Cristo-Delincuente de la diferencia, recurre a un pasaje de la *Politeia* de Platón donde se distinguen dos tipos de cosas: las que dejan el pensamiento tranquilo y las que fuerzan a pensar<sup>405</sup>.

*Las cosas que dejan al pensamiento tranquilo* son los objetos del reconocimiento. El pensamiento y sus facultades encuentran en ellas un pleno empleo, el pensamiento puede ajetrearse, pero tal empleo y ajetreo en nada se relacionan con el pensar sino más bien, diríamos nosotros, con el *trabajar*. Tampoco las cosas dudosas o ciertas, añade Deleuze, nos fuerzan a pensar. Son incapaces de hacer nacer el acto de pensar en el pensamiento porque son cosas que suponen todo lo que está en cuestión. Por otro lado están *las cosas que fuerzan a pensar*.

---

<sup>405</sup> Cf. DR, 181. Idéntica interpretación del texto platónico aparece en NPH, 124 y P, 122-123.

«En vérité, les concepts ne désignent jamais que des possibilités. Il leur manque une griffe, qui serait celle de la nécessité absolue, c'est-à-dire d'une violence originelle faite à la pensée, d'une étrangeté, d'une inimitié qui seule la sortirait de sa stupeur naturelle ou de son éternelle possibilité : tant il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée contrainte dans la pensée, d'autant plus nécessaire absolument qu'elle naît, par effraction, du fortuit dans le monde. Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemi, et rien ne suppose la philosophie, tout part d'une misosophie.» (DR, 181-182)

Para Deleuze el estado natural del pensamiento es el de una inercia e insensibilidad profundas, ligadas a una privación de movilidad y ejercicio, y traducidas en una especie de eterna somnolencia de carácter estúpido, paralizante y, las más de las veces, sandio. Pensamiento y conceptos son posibilidades en el sentido de capacidades, facultades, o poderes que hay que activar, poner en marcha, *forzar* (un poco como el niño spinoziano al que hay que *forzar* para que piense y la inteligencia bergsoniana que hay que revolver contra sí misma en un forzamiento para que entienda). Pero el pensamiento, en la visión deleuziana, puede ser llevado a pensar, esto es, puede llevarse a la enésima potencia siempre y cuando el pensamiento no busque afinidades, *filias* y parentescos<sup>406</sup>. El pensamiento llega a pensar no gracias al orden de lo semejante en el reconocimiento sino merced a lo disímil en el orden del encuentro o el régimen del topetazo<sup>407</sup>.

En este sentido es en el que no se debe contar con el pensamiento para sentir la necesidad relativa de eso que piensa el pensamiento, sino que, al contrario, hay que “contar” con la contingencia de un encuentro, con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar<sup>408</sup>. Según Deleuze las condiciones de una verdadera *crítica* y de una verdadera *creación* son las mismas: *destrucción* de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo y *génesis* del acto de pensar en el pensamiento mismo<sup>409</sup>, simultáneamente.

---

<sup>406</sup> Sobre la insuficiencia de la amistad para aproximarse a lo verdadero cf. *P*, 116. Además, según Deleuze, el propio Proust opone a la pareja tradicional “amistad-filosofía” una pareja formada por “amor-arte”: «Un amour médiocre vaut mieux qu'une grande amitié : parce que l'amour est riche en signes, et se nourrit d'interprétation silencieuse. Une œuvre d'art vaut mieux qu'un ouvrage philosophique ; car ce qui est enveloppé dans le signe est plus profond que toutes les significations explicites. Ce qui nous fait violence est plus riche que tous les fruits de notre bonne volonté ou de notre travail attentif ; et plus important que la pensée, il y a “ce qui donne à penser”.» (*P*, 41).

<sup>407</sup> Para el *signo* como materialización de esta disimilitud o choque en Proust cf. *P*, 118-119.

<sup>408</sup> Un antecedente de este tema en Deleuze se encuentra en el análisis que lleva a cabo de lo sublime y lo bello kantianos que posibilitan el ensanchamiento de los conceptos del entendimiento, la liberación de la imaginación del corsé del esquematismo y la expresión simbólica de la razón. Cf. *PCK*, 73-75 para lo sublime y *PCK*, 75-81 para lo bello.

<sup>409</sup> Para la génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo cf. *P*, 118-119.

«Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l'objet d'une *rencontre* fondamentale, et non d'une *réognition*.» (DR, 182)

### 3.3.1.3.4.2. El juego de las facultades

Ese algo indeterminado (*il y a*), con el que terminábamos el anterior epígrafe, es el objeto de un encuentro fundamental y no de un reconocimiento<sup>410</sup>. Lo que es objeto de un encuentro y, por tanto, fuerza a pensar, hace que se reformule el sentido de la clásica Teoría de las Facultades<sup>411</sup>. El análisis que efectúa Deleuze es realizado desde un punto de vista ontológico-trascendental y no óntico-empírico<sup>412</sup>.

Deleuze distingue dos usos de las facultades de la sensibilidad, la memoria y el pensamiento: el *ejercicio empírico* y el *ejercicio trascendente*, o si se quiere en línea con lo dicho más arriba, un uso *natural* y otro *forzado*<sup>413</sup>. En el ejercicio empírico, la *sensibilidad* tiene como objeto de reconocimiento “lo sensible”. Lo sensible es lo que se relaciona directamente con los sentidos por medio de un objeto que puede ser recordado, imaginado, concebido, etc., ya que un objeto sentido puede ser objeto de otras facultades. La sensibilidad en su ejercicio empírico tiene como función captar lo que también puede ser captado por otras facultades relacionándose, bajo un sentido común, con un objeto que también puede ser aprehendido por las otras. La *memoria* en su ejercicio empírico tiene como objeto de reconocimiento el recuerdo. La memoria empírica se dirige a cosas que pueden y deben ser captadas de otro modo, de tal forma que lo que se recuerda es preciso que se haya visto, entendido, imaginado o pensado. Lo olvidado, en el sentido empírico, es lo que no alcanza a ser recordado, lo que no llega a la memoria. Por último, el objeto de reconocimiento del *pensamiento* en su ejercicio empírico es lo inteligible. El pensamiento tiene por función concebir o reflexionar sobre aquello que también ha podido ser captado por las otras facultades. Pero todo cambia, según Deleuze, si consideramos a las facultades desde su ejercicio trascendente activado por un objeto, ya no de reconocimiento, sino de encuentro (aunque lo que sea encontrado pueda ser

---

<sup>410</sup> Deleuze detecta dos temas fundamentales en la obra de Proust que se relacionan con lo que nos obliga a pensar: el azar de los encuentros y la presión de los forzamientos. Cf. *P*, 25.

<sup>411</sup> No podemos dejar de evocar aquí la magnífica exposición del sistema kantiano como una doctrina *clásica* de las facultades que hace Deleuze en el cuerpo central de *PCK*: el capítulo I dedicado al encaje de las facultades entre sí en la *KrV*, el II dedicado a la *KpV* y el III a la *KU*.

<sup>412</sup> De todas formas hay que hacer notar que Deleuze entiende sus desarrollos no como el establecimiento de una doctrina plena de las Facultades sino como el conjunto de exigencias que debería cumplir tal doctrina. Cf. *DR*, 187.

<sup>413</sup> Cf. *DR*, 182.

tremendamente diverso y también pueda ser captado bajo tonalidades afectivas diversas: admiración, amor, odio, dolor, etc.).

La *sensibilidad*, en su ejercicio trascendente, tiene como objeto de encuentro lo que sólo puede ser sentido: el *sentiendum* o ser de lo sensible<sup>414</sup>. El objeto del encuentro *hace nacer la sensibilidad en el sentido*. No es un “aisthetón” sino un “*aisthetéon*”. No es una cualidad sino un *signo*. No es un ser sensible sino el ser *de* lo sensible. No es lo dado sino *eso por lo cual* lo dado es dado. En cierto modo es lo *insensible* desde dos puntos de vista:

1º) “insensible contingente” desde el punto de vista del reconocimiento, es decir, desde el punto de vista de un *ejercicio empírico* de la sensibilidad (lo demasiado pequeño o demasiado lejano para nuestros sentidos en el ejercicio empírico), y

2º) “insensible esencial” que se confunde con lo que sólo puede ser sentido desde el punto de vista del *ejercicio trascendente*.

La sensibilidad en presencia de lo que sólo puede ser sentido (lo insensible al mismo tiempo) se encuentra ante un límite propio (*el signo*) y se eleva a un ejercicio trascendente (*la enésima potencia*). El sentido común ya no funciona para limitar la aportación específica de la sensibilidad en las condiciones de un trabajo conjunto de las facultades. La sensibilidad entra en un juego discordante y sus órganos *devienen* metafísicos.

La *memoria*, en su ejercicio trascendente, tiene como objeto de encuentro lo que sólo puede ser recordado: el *memorandum*<sup>415</sup>. Es lo que porta el signo. Lo que sólo puede ser sentido, el *sentiendum*, conmueve<sup>416</sup> al alma, la torna “perpleja”<sup>417</sup>, es decir, la fuerza a plantear un *problema*. Como si el objeto del encuentro, el signo, fuera portador de un *problema*, como si él fuese en sí mismo un problema. El *memorandum* es, en cierto sentido, también, *lo inmemorable*, *lo inmemorial* (como lo sensible es insensible). La memoria, en su ejercicio trascendente, capta lo que desde la primera vez no puede ser sino recordado: no un pasado contingente sino el *ser* del pasado como tal y el pasado de todo tiempo<sup>418</sup>. *Olvidada* de ese modo *aparece* la cosa en persona a la memoria que la aprehende esencialmente. No se dirige a la memoria sin dirigirse al olvido en la memoria. El *olvido* ya no es una impotencia contingente que nos separa de un recuerdo también contingente, sino que existe en el

---

<sup>414</sup> Cf. *DR*, 182.

<sup>415</sup> Cf. *DR*, 182-183.

<sup>416</sup> Conmueve al alma: *émeut l'âme* (*DR*, 182).

<sup>417</sup> “Perpleja”: «*perplexe*» (*DR*, 182).

<sup>418</sup> En *P*, 72 y ss., Deleuze plantea la diferencia de memorias (empírica y trascendente en *DR*) en términos de memoria voluntaria y memoria involuntaria. Sólo la involuntaria es capaz de acceder a aquello que se le escapa a la voluntaria: el ser en sí del pasado.

recuerdo esencial como la *enésima potencia de la memoria* con respecto a su límite o con respecto a lo que no puede ser sino recordado.

El *pensamiento*, en su ejercicio trascendente, tiene como objeto de encuentro lo que sólo puede ser pensado: lo *cogitandum*, lo “noéteon”, el ser de lo inteligible<sup>419</sup>. Lo *cogitandum* es, de alguna manera, lo *impensable*. La sensibilidad (forzada por el encuentro a sentir el *sentiendum*) fuerza a la memoria (a acordarse del *memorandum*). La memoria fuerza a su vez al pensamiento a captar lo que no puede ser sino pensado, el *cogitandum* y no lo inteligible. Lo inteligible sólo es el modo bajo el cual se piensa lo que puede ser más que pensado pero el pensamiento, en su ejercicio trascendente, piensa el *ser de lo inteligible* como última potencia del pensamiento. Lo que sólo puede ser pensado también es *impensable*. En resumen:

	<b>EJERCICIO EMPÍRICO</b>		<b>EJERCICIO TRASCENDENTE</b>	
	<b>OBJETO DE RECONOCIMIENTO</b>	<b>FUNCIÓN</b>	<b>OBJETO DE ENCUENTRO</b>	<b>FUNCIÓN</b>
<b><i>SENSIBILIDAD</i></b>	Lo sensible.	Sentir lo reconocible.	El <i>sentiendum</i> .	Sentir el ser de lo sensible.
<b><i>MEMORIA</i></b>	El recuerdo.	Recordar lo reconocible.	El <i>memorandum</i> .	Recordar el ser de lo recordable.
<b><i>PENSAMIENTO</i></b>	Lo inteligible.	Pensar lo reconocible.	El <i>cogitandum</i> .	Pensar el ser de lo pensable.

Todo un régimen de la violencia se despliega para hacer que el pensamiento piense y salga de su natural imbecilidad.

«Du *sentiendum* au *cogitandum*, s’est développée la violence de ce qui force à penser. Chaque faculté est sortie de ses gonds. Mais qu’est-ce que les gonds, sauf la forme du sens commun qui faisait tourner et converger toutes les facultés ? Chacune a, pour son compte et dans son ordre, brisé la forme du sens commun qui la maintenait dans l’élément empirique de la *doxa*, pour atteindre à sa nième puissance comme à l’élément du paradoxe dans l’exercice transcendant.» (DR, 184)

<sup>419</sup> Cf. DR, 183-184.

Según Deleuze la única manera de romper con la *doxa* es profundizar en el auténtico *juego libre* de las Facultades en el que unas a otras, en el elemento de lo disímil y no de lo común, se transmiten, no unos contenidos, datos o materiales progresivamente elaborados, sino una *violencia*, un *constreñimiento*, un *forzamiento*<sup>420</sup>.

«Au lieu que toutes les facultés convergent, et contribuent à l'effort commun de reconnaître un objet, on assiste à un effort divergent, chacune étant mise en présence de son "propre" en ce qui la concerne essentiellement. Discorde des facultés, chaîne de force et cordon de poudre où chacune affronte sa limite, et ne reçoit de l'autre (ou ne communique à l'autre) qu'une violence qui la met en face de son élément propre, comme de son disparate ou de son incomparable.» (DR, 184)

Solamente de esta manera las facultades son capaces de romper con su *forma habitual* y adquirir esa otra forma, denominada trascendental<sup>421</sup>. Por "trascendental" o "ejercicio trascendente" de una facultad hay que entender su ejercicio disjuncto y superior, su ejercicio dislocado que en nada es un calco del ejercicio empírico. Este ejercicio, en la medida en que es un procedimiento de investigación filosófica, es la condición auténtica de una exploración filosófica (o de la filosofía como exploración), de una aventura conceptual inédita o, en términos de Deleuze, del empirismo trascendental como proyecto filosófico.

«La forme transcendantale d'une faculté se confond avec son exercice disjoint, supérieur ou transcendant. Transcendant ne signifie pas du tout que la faculté s'adresse à des objets hors du monde, mais au contraire qu'elle saisit dans le monde ce qui la concerne exclusivement, et qui la fait naître dans le monde. [...]. C'est pourquoi le transcendantal pour son compte est justiciable d'un empirisme supérieur, seul capable d'en explorer le domaine et les régions [...]. Le discrédit dans lequel est tombée aujourd'hui la doctrine des facultés, pièce pourtant tout à fait nécessaire dans le système de philosophie, s'explique par la méconnaissance de cet empirisme proprement transcendantal, auquel on substituait vainement un décalque du transcendantal sur l'empirique.» (DR, 186)

---

<sup>420</sup> Deleuze parece querer invertir (o "parodiar") todo el sistema kantiano de las facultades en la medida en que: 1º) no existe una unidad suprasensible indeterminada de todas las facultades sino una inmersión en el elemento de lo disímil y 2º) no se da una libre concordancia entre ellas sino un forzamiento mutuo. A este respecto es imprescindible leer el retrato deleuziano de la unidad de las facultades y la libre concordancia entre ellas como "lo más profundo del alma" y el anuncio de "lo más alto" (la supremacía de la facultad de desear, de la práctica) en PCK, 80.

<sup>421</sup> En PCK, 8-17 Deleuze ya había analizado los mecanismos mediante los cuales las tres facultades en Kant (de conocer, de desear y de sentir) eran capaces de alcanzar una forma superior, esto es, cuando encuentran en sí mismas la ley de su propio ejercicio, o en otros términos, cuando alcanzan la *autonomía* (que incluye el acuerdo natural entre ellas).



Múltiples consecuencias tiene esta reorganización de las facultades, tanto en el orden de su potencia como en el de su ejercicio, tanto en el régimen de su topología como en el de su juego, pero en todo caso tal “re-” o “des-” organización de las facultades ¿no adquiere los tintes de una *regla práctica* que sobrepasa todo acercamiento meramente especulativo?, ¿es que acaso la violencia, como enlace comunicativo entre facultades, no es un asunto que atañe al orden *práctico*?, ¿será el empirismo trascendental una *praxis* más que una *theoria*<sup>422</sup>? Incluso más: ¿no adquiere esta formulación violenta los tintes de un *imperativo* (del que habrá que descubrir, tarde o temprano, su filiación y procedencia)?

«Il faut porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement, où elle est comme la proie d’une triple violence, violence de ce qui la force a s’exercer, de ce qu’elle est forcée de saisir et qu’elle est seule à pouvoir saisir, pourtant l’insaisissable aussi (du point de vue de l’exercice empirique). Triple limite de la dernière puissance.» (DR, 186)

Pero antes de introducirnos por los vericuetos del análisis del imperativo (“*il faut*”), para los cuales tendremos que aguardar a la Dialéctica de las Ideas, aclaremos la cita anterior por medio de un cuadro ilustrativo.

En este cuadro aparecen como novedad ciertas observaciones de Deleuze sobre la imaginación. Si lo sublime<sup>423</sup> aparece entre interrogaciones es porque explícitamente no lo llega a desarrollar en una terminología propia<sup>424</sup>.

<sup>422</sup> Aragüés (1998: 28) califica al empirismo trascendental deleuziano de “inmanentranscendentalismo” entendiendo por tal la articulación «[...] de immanencia y transcendencia, en la que lo que es se pliega, y se expresa, como efecto de la intervención de un campo transcendental.». En este sentido el empirismo trascendental es más una *praxis* poética que otra cosa: «En el empirismo trascendental pensar no es representar una verdad, sino producir un sentido, un valor como consecuencia de la fuerza o potencia que consigue plegar el ser. La realidad tampoco es, también se produce en función del flujo evenemencial triunfante.».

<sup>423</sup> Cf. DR, 187 (nota a pie de página) y una línea en la p. 190 dedicadas al caso de la imaginación en Kant. Deleuze anota que en la *KrV* la imaginación todavía está bajo el dominio del sentido común denominado “lógico” pero en la *KU*, bajo la presión de lo sublime, se ve forzada y constreñida a afrontar su propio límite que, según Deleuze, también es *lo inimaginable, lo informe o lo deforme en la naturaleza*. El constreñimiento evidentemente se transmite al pensamiento, poniéndose así las dos facultades en una mancomunidad violenta en la que juegan discordantemente. Para lo sublime en Kant, en versión deleuziana, cf. PCK, 73-75.

<sup>424</sup> Pardo (2000: 79) estima que el anti-kantismo confeso de Deleuze se viene abajo precisamente cuando se trata el tema de lo sublime: «[...] primero, desde luego, por la idea auténticamente magistral de un “desacuerdo entre las facultades” del que nace un acorde (*¿sic?*) discordante [...]; pero, en segundo lugar y no menos importante, porque ese desacuerdo se produce justamente merced a un “desbordamiento de la imaginación” por parte de una inmensidad que no es otra que la inmensidad racional de la Ley Moral.».

	<i>¿QUÉ LA FUERZA A EJERCITARSE?</i>	<i>¿QUÉ ESTÁ FORZADA A CAPTAR (Y ES LA ÚNICA EN PODER HACERLO)?</i>	<i>¿QUÉ ES LO QUE NO PUEDE CAPTAR (DESDE EL PUNTO DE VISTA EMPÍRICO)?</i>
<b><i>SENSIBILIDAD</i></b>	El signo.	El sentiendum.	Lo insensible.
<b><i>IMAGINACIÓN</i></b>	¿Lo sublime?	El imaginandum.	Lo inimaginable.
<b><i>MEMORIA</i></b>	El problema.	El memorandum.	Lo inmemorable.
<b><i>PENSAMIENTO</i></b>	La esencia.	El cogitandum.	Lo impensable.

El triple forzamiento del que habla Deleuze pone de manifiesto el ejercicio más extremo de las facultades en el que, precisamente en y por ese extremar, se sitúan en lo liminar del juego de lo disjunto (sin ningún elemento en común), del juego del imperativo (*“il faut”*) y del juego de la experimentación (no sabemos lo que puede resultar de su ejercicio trascendente). Merced al triple forzamiento cada facultad descubre su potencia de diferenciar y repetir.

«Chaque faculté découvre alors la passion qui lui est propre, c’est-à-dire sa différence radicale et son éternelle répétition, son élément différentiel et répétiteur, comme l’engendrement instantané de son acte et l’éternel ressassement de son objet, sa manière de naître en répétant déjà.» (DR, 186)

Pero ¿qué es lo que revela en último término este triple forzamiento?

### 3.3.1.3.4.3. La afectividad diferencial

El triple forzamiento pone de manifiesto no la pasividad, que Deleuze quiere superar por ser en el fondo tributaria de toda una teoría de la espontaneidad, sino *la afectividad* que le es propia a cada facultad. Una *afectividad* que es diferencial y repetitiva, diferencial en su profundidad y repetitiva en su intempestividad, diferencial en su naturaleza y repetitiva en su irrupción. Una *afectividad* que se revela como raíz del nacimiento del acto de pensar<sup>425</sup> y fuente de todo volver<sup>426</sup>.

<sup>425</sup> En “L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant” Deleuze ya mostraba su interés por el problema de una *génesis estética* de las facultades en su libre acuerdo. Según él es en la tercera crítica donde Kant: «[...] découvre alors l’ultime fondement, qui manquait encore aux autres Critiques. La Critique en général cesse d’être un simple *conditionnement*, pour devenir une Formation transcendante, une Culture transcendante, une Genèse transcendante.» (ID, 86).

<sup>426</sup> En este sentido *estésico* no podemos dejar de ver cierta relación entre *lo que fuerza a pensar* y *las Ideas estéticas* de Kant tal como las analiza en PCK, 81-83 donde, aparte de señalar que superan o

Pero ¿por qué es *diferencial*? Pues porque es una figura de la Diferencia en cada caso la que azota a las facultades a salir de su *sueño común ortodoxo*.

«Et c'est le plus important : de la sensibilité à l'imagination, de l'imagination à la mémoire, de la mémoire à la pensée — quand chaque faculté disjointe communique à l'autre la violence qui la porte à sa limite propre — c'est chaque fois une libre figure de la différence qui éveille la faculté, et l'éveille comme le différent de cette différence.» (DR, 189)

Sólo merced a estas figuras de la diferencia, o mejor, *presentaciones puras irrepresentables* podemos conocer la *afectividad* esencial de las facultades, cómo se dejan afectar por potencias extrañas y ajenas al pensamiento empírico, que entonces aparece como derivado y se revela como un puro efecto de funcionamiento de la afectividad diferencial.

«Ainsi la différence dans l'intensité, la disparité dans le fantasme, la dissemblance dans la forme du temps, la différentielle dans la pensée. L'opposition, la ressemblance, l'identité et même l'analogie ne sont que des effets produits par ces présentations de la différence, au lieu d'être les conditions qui se subordonnent la différence et en font quelque chose de représenté.» (DR, 189)

En el caso de la sensibilidad la *intensidad* es insensible para la sensibilidad empírica pero es lo único que puede ser sentido desde el punto de vista de la sensibilidad trascendente. La sensibilidad trascendente aprehende la intensidad por medio del encuentro. La intensidad es doblemente generatriz: crea la cualidad de lo sensible (que capta la sensibilidad empírica) y hace nacer el ejercicio trascendente de la sensibilidad<sup>427</sup>.

La sensibilidad transmite su forzamiento<sup>428</sup> a la imaginación tornándola capaz de un ejercicio trascendente. El *fantasma*<sup>429</sup> o lo que no puede ser más que imaginado, o dicho de otro modo, lo inimaginable empíricamente, hace acto de presentación. “A continuación” la memoria es azotada por la *forma pura del tiempo* que constituye lo inmemorial de una memoria trascendente. Por último, el pensamiento se encuentra forzado a pensar lo que sólo puede ser pensado cuando es agitado por las *diferenciales* del pensamiento. En palabras de Deleuze, lo que el pensamiento se ve forzado a pensar es

---

exceden todo concepto porque crean una intuición de otra naturaleza que la que nos es dada (otra naturaleza de la que los fenómenos serían auténticos acontecimientos espirituales y los acontecimientos del espíritu serían determinaciones naturales inmediatas), literalmente se les atribuye una fuerza: «Elle “donne à penser”, elle force à penser.» (PCK, 82). Cf. también ID, 94-95.

<sup>427</sup> Cf. DR, 187-188.

<sup>428</sup> Forzamiento: *contrainte* (DR, 188).

<sup>429</sup> Fantasma como fantasía, resultado del fantaseo.

«[...] ce “point aléatoire” transcendant, toujours Autre par nature, où toutes les essences sont enveloppées comme différentielles de la pensée, et qui ne signifie la plus haute puissance de penser qu’à force de désigner aussi l’impensable ou l’impuissance à penser dans l’usage empirique.» (DR, 188)

En suma, Deleuze parece haber conquistado aquellas figuras sin imagen gracias a las que poder pensar con más radicalidad que en los elementos del mundo de la representación. El cuadro que presentábamos al comienzo de nuestra explicación de este “4º Postulado” quedaría por tanto alterado de la siguiente manera: el mundo de la representación ha de ser leído como un *efecto de deriva* del “mundo” de la presentación.

	<i>MUNDO DE LA PRESENTACIÓN</i>	<i>MUNDO DE LA REPRESENTACIÓN</i>
	<i>Figuras de la diferencia</i>	<i>Elementos</i>
<i>SENSIBILIDAD</i>	La diferencia en la intensidad.	La oposición.
<i>IMAGINACIÓN</i>	La disparidad en el fantasma.	La semejanza.
<i>MEMORIA</i>	La desemejanza en la forma del tiempo.	La identidad.
<i>PENSAMIENTO</i>	La diferencial en el pensamiento.	La analogía.

Si estamos atentos al curso del texto deleuziano detectamos que en este análisis de la *afectividad diferencial* Deleuze atribuye un protagonismo especial a la sensibilidad en orden a su prioridad como origen (comienzo) del pensamiento

«Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l’intensif à la pensée, c’est toujours par une intensité que la pensée nous advient. Le privilège de la sensibilité comme origine apparaît en ceci, que ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose dans la rencontre [...].» (DR, 188)

y también en orden a apuntar su prioridad genética en general<sup>430</sup>.

«Ce qui est rencontré, ce sont les démons, puissances du saut, de l’intervalle, de l’intensif ou de l’instant, et qui ne comblent la différence qu’avec du différent ; ils sont les porte-signes.» (DR, 189)

<sup>430</sup> Para un acercamiento tangencial a esta cuestión cf. Boundas “Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne” en Beaulieu (2005: 28, 33-34).

Privilegio de la sensibilidad<sup>431</sup> en la que ahora no nos podemos detener porque tendrá su desarrollo conveniente en la Estética de las intensidades<sup>432</sup>.

#### **3.3.1.3.4.4. El empirismo trascendental y la teoría de las facultades**

En su exploración sobre el forzamiento y lo forzado Deleuze vislumbra en lontananza la existencia de un territorio (o territorios) que se pueden abrir ante nuestros sorprendidos ojos de nadadores. La causa de esto radica en que al igual que las facultades conocidas nos son desconocidas, en la medida en que no se elevan a su propia potencia o forma superior, ¿acaso no existen otras facultades por descubrir en función de encuentros insospechados y también en virtud del abandono de la tutela del sentido común?, ¿acaso la *teoría completa* de las facultades es, por naturaleza, paradójicamente *incompletable*?

«[...] pour le langage – y a-t-il un *loquendum*, silence en même temps ? – et pour d’autres facultés qui retrouveraient leur place dans une doctrine complète – la vitalité, dont l’objet transcendant serait aussi bien le monstre, la sociabilité, dont l’objet transcendant serait aussi l’anarchie – et même enfin pour des facultés non encore soupçonnées, à découvrir. Car on ne peut dire d’avance, on ne peut pas préjuger de la recherche [...]. Cette incertitude quant aux résultats de la recherche, cette complexité dans l’étude du cas particulier de chaque faculté, n’ont rien de regrettable pour une doctrine en général ; l’empirisme transcendantal est au contraire le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l’empirique.» (DR, 186-187)

De las palabras de Deleuze parece deducirse que el empirismo trascendental es una investigación interminable, que toda una exploración siempre queda pendiente

---

<sup>431</sup> Choulet “L’empirisme comme apéritif (une persistance de Deleuze)” en Bernold & Pinhas (2005: 95-96) entiende que la filosofía de Deleuze pone de manifiesto los prejuicios dóxicos de la filosofía con respecto al empirismo (o imagen dogmática del pensamiento sobre el empirismo). Al menos reseña dos prejuicios interesantes: 1º) el menosprecio por la epistemología empírica traducido en la “inferioridad” de la facultad de sentir, el “sin salida”, incompletud y estado mutilado de las síntesis empíricas, a la vez que una concepción de la “razón empírica” como una forma de razón interesada, calculadora, patológica donde priman la contingencia y lo hipotético (para Deleuze el problema de la afectividad y la irrupción del acontecimiento es prioritario); 2º) el desprecio por el deseo empírico en la medida en que la “facultad de desear inferior” es otra síntesis empírica y es preciso hacerla pasar a un “facultad de desear superior” que es la Razón (para Deleuze es más relevante el “amor por lo inferior”: las contingencias, las minorías, las heridas, revelándose como un pensador *caritativo*).

<sup>432</sup> No hay que olvidar que “génesis” y “estética” van de la mano, como un lema rector de la interpretación, en el estudio deleuziano de Kant titulado “L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant” donde se diseccionan tres génesis paralelas: génesis a partir de lo sublime (del acuerdo de la razón y la imaginación), génesis a partir del interés ligado a lo bello (del acuerdo entre la imaginación y el entendimiento en función de lo bello natural) y génesis a partir del genio (del acuerdo entre imaginación y entendimiento en función de lo bello artístico). Cf. ID, 97.

de las fuerzas que el pensador pueda poner en marcha y también pueda diagnosticar mediante una sintomatología<sup>433</sup>. Pero sobre todo queda pendiente el ser capaces de pensar en otro elemento que no sea el del sentido común. En esta última dirección Deleuze hace balance sobre cómo, a partir de su propio planteamiento, se establece la comunicación entre las facultades, abriendo el camino hacia la Dialéctica de las Ideas, planteando como ejemplo final la correspondencia entre el poeta Antonin Artaud y el editor Jacques Rivière.

¿Cómo queda desde el punto de vista del empirismo trascendental el tema de la comunicación entre las facultades? Deleuze hace cuatro consideraciones. La primera, polemizando con Heidegger, es sobre la naturaleza de las facultades. Dada su radical naturaleza *afectiva*, no en orden a participar del régimen del don y el donativo por medio de distintas posturas (pensar rememorativo, serenidad, reiteración de la pregunta pensante, etc.) sino enderezada a lo que pone en cuestión todo enderezamiento y todo régimen, ésta se traduce como una *ruptura* comunicativa entre las facultades mismas<sup>434</sup>.

«Jamais on ne peut parler d'une □□□□□, témoignant d'un désir, d'un amour, d'une bonne nature ou d'une bonne volonté par lesquelles les facultés posséderaient déjà, ou tendraient vers l'objet auquel la violence les élève, et présenteraient une analogie avec lui ou une homologie entre elles. Chaque faculté, y compris la pensée n'a d'autre aventure que celle de l'involontaire ; l'usage volontaire reste enfoncé dans l'empirique. Le Logos se brise en hiéroglyphes, dont chacun parle le langage transcendant d'une faculté.» (DR, 189)

La segunda es que, en consecuencia, el orden y encadenamiento de las facultades ya no depende ni de la mismidad de un objeto ni de la unidad de un sujeto. Es un orden y encadenamiento diferencial y divergente, esto es, que ya *no sujeta*.

«C'est une chaîne forcée et brisée, qui parcourt les morceaux d'un moi dissous comme les bords d'un Je fêlé. L'usage transcendant des facultés est un usage à proprement parler paradoxal, qui s'oppose à leur exercice sous la règle d'un sens commun. Aussi l'accord des facultés ne peut-il être produit que comme un *accord discordant*, puisque chacune ne communique à l'autre que la violence qui la met en présence de sa différence et de sa divergence avec toutes.» (DR, 190)

<sup>433</sup> Sobre el empirismo trascendental cf. el importante comentario de Bergen (2002: 41-49) y las observaciones de Laporte (2005: 75-86).

<sup>434</sup> Esta ruptura de las facultades o “logos quebrado”, causada por una apertura a todo tipo de violentos encuentros signícos, aparece tematizada como jeroglífico en *P*, 124: «*Il n'y a pas de Logos, il n'y a que des hiéroglyphes*. [...] Partout le hiéroglyphe, dont le double symbole est le hasard de la rencontre et la nécessité de la pensée : “fortuit et inévitable”». También puede leerse *P*, 112-113 y 130-131.

La tercera consideración tiene que ver con el elemento o medio de comunicación. Ya no es el sentido común sino que, por decirlo así, “envuelto” en la violencia hay algo que se comunica de una facultad a otra en el medio del para-sentido o la paradoja pero metamorfoseándose: las Ideas. Deleuze abre así la Teoría de las Facultades (de la estesiología trascendental) a la Dialéctica de las Ideas.

«[...] faut-il réserver le nom d'Idées, non pas aux purs *cogitanda*, mais plutôt à des instances qui vont de la sensibilité à la pensée, et de la pensée à la sensibilité, capables d'engendrer dans chaque cas, suivant un ordre qui leur appartient, l'objet limite ou transcendant de chaque faculté. [...] les Idées, loin d'avoir un bon sens ou un sens commun pour milieu, renvoient à un para-sens qui détermine la seule communication des facultés disjointes.» (DR, 190)

La cuarta y última consideración es sobre la naturaleza de la Idea. Las Ideas no son cartesianamente claras y distintas ya que lo claro y lo distinto pertenecen al modelo del reconocimiento en dos sentidos. Primero son instrumentos de toda ortodoxia (aunque sea racional) y segundo son deudores de una lógica del reconocimiento tributaria a su vez del sentido común racional. Las Ideas son oscuras y distintas. Las Ideas :

«[...] ne sont-elles pas éclairées par une lumière naturelle ; elles sont plutôt luisantes, comme des lueurs différentielles qui sautent et se métamorphosent. [...]. La restitution de l'Idée dans la doctrine des facultés entraîne l'éclatement du clair et distinct, ou la découverte d'une valeur dionysiaque d'après laquelle *l'Idée est nécessairement obscure en tant qu'elle est distincte*, d'autant plus obscure qu'elle est davantage distincte.» (DR, 190-191)

Por tanto, el empirismo trascendental queda retratado, en lo que atañe a las facultades, desde *el juego de lo involuntario, el juego discordante de las facultades, el recorrido (juguetón) de las Ideas y la oscuridad-distinción de las mismas* (todo un juego teatral). El empirismo trascendental deleuziano siempre está dirigido a pensar este juego, el más profundo juego.

El ejemplo que para Deleuze ilustra a la perfección el funcionamiento del pensamiento es tanto la incomprensión de Rivière como las dificultades artaudianas (en un intercambio de cartas). Rivière no llega a comprender que el problema para Artaud no es el de un método, un esfuerzo, una expresión o una orientación sino simplemente el de llegar a pensar algo. Esa es su única obra concebible, una obra

sometida a todo tipo de bifurcaciones pero que pasa por los nervios hasta llegar al pensamiento<sup>435</sup>. Deleuze interpreta el intercambio de cartas de la siguiente forma:

«Artaud poursuit en tout ceci la terrible révélation d'une pensée sans image, et la conquête d'un nouveau droit qui ne se laisse pas représenter. Il sait que la *difficulté* comme telle, et son cortège de problèmes et de questions, ne sont pas un état de fait, mais une structure en droit de la pensée. [...]. Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer "penser" dans la pensée. C'est pourquoi Artaud oppose dans la pensée la *génitalité* à l'innéité, mais aussi bien à la réminiscence, et pose ainsi le principe d'un empirisme transcendantal : "Je suis un génital inné... Il y a des imbéciles qui se croient des êtres, êtres par innéité. Moi je suis celui qui pour être doit fouetter son innéité".» (DR, 192)

El problema no es dirigir ni aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y derecho sino *crearlo*<sup>436</sup>.

### 3.3.1.3.5. Quinto postulado: postulado de lo negativo o del error

La imagen dogmática del pensamiento nos propone como negativo del pensamiento el *error*: su procedencia sería un "exterior" y su naturaleza ser un falso reconocimiento que en nada afectaría a la esencia buena y recta del pensamiento<sup>437</sup>. El error testimoniaría a favor de aquello de lo que se aparta, a favor de una rectitud, de una buena naturaleza y de una buena voluntad de quien dice que se equivoca. Según Deleuze la filosofía ha enriquecido el concepto de error con determinaciones de otra naturaleza: las nociones de superstición de Lucrecio, Spinoza y Fontenelle, la ignorancia y el olvido de Platón, la estulticia de los estoicos, la ilusión kantiana<sup>438</sup>, la alienación de los hegelianos, la vulgaridad-estupidez schopenhaueriana. Pero tales determinaciones siguen conservando la imagen dogmática del pensamiento<sup>439</sup>.

Deleuze dice que la discusión hay que sacarla del plano de los hechos y llevarla al plano del derecho, e interrogarse sobre la legitimidad de la distribución de lo

---

<sup>435</sup> Sobre Artaud y el empirismo trascendental cf. Cazier "Antonin Artaud" en Leclercq (2005: 21-27).

<sup>436</sup> Sobre cómo el pensamiento *para poder crearse* ha de afrontar su decepción y su fatiga cf. los interesantes comentarios de Zourabichvili (1996: 60-66). La decepción se refiere a la auto-comprobación de su impotencia como condición (idiocia) y la nostalgia ilusoria de un pensamiento fácil y agradable de derecho (celos). La fatiga, por el contrario, hace alusión a su entrega a la opinión y al dogmatismo en la medida en que no aguanta "durante mucho tiempo" el devenir-activo, la creación.

<sup>437</sup> Cf. DR, 193.

<sup>438</sup> Sobre la sustitución kantiana del concepto de error por el de "falso problema", "ilusión interna" o "uso ilegítimo" (uso de la imaginación que sueña en vez de esquematizar, del entendimiento que se usa trascendentalmente en vez de experimentalmente y de la razón que se usa transcendentamente en vez de usarse inmanente o regulativamente) Deleuze escribió páginas brillantes en PCK, 37-41.

<sup>439</sup> Cf. DR, 195.



empírico y lo trascendental: el error es tan sólo un hecho y no una estructura de derecho del pensamiento, un hecho arbitrariamente extrapolado y arbitrariamente proyectado en lo trascendental. Lo propio del pensamiento no es el error sino la *necedad*<sup>440</sup>.

«La lâcheté, la cruauté, la bassesse, la bêtise ne sont pas simplement des puissances corporelles, ou des faits de caractère et de société, mais des structures de la pensée comme telle. Le paysage du transcendantal s'anime [...].» (DR, 196)

La necedad no es una determinación empírica, que remite a la psicología, a la anécdota, a la polémica o a otros dominios de lo ordinario y representativo, sino que es una estructura trascendental del pensamiento que la filosofía tiene el deber inexcusable de explicar. Si la filosofía elude este deber podrá ser calificada de todo menos de *crítica* (intempestiva): la filosofía sería *conservadora* (temporal o eterna)<sup>441</sup>.

«Il aurait suffi que la philosophie reprît ce problème avec ses moyens propres et avec la modestie nécessaire, en considérant que la bêtise n'est jamais celle d'autrui, mais l'objet d'une question proprement transcendantale : comment la bêtise (et non l'erreur) est-elle possible ?» (DR, 197)

Cuando la filosofía, en tanto que crítica o empirismo trascendental, afronta la pregunta por la posibilidad de la necedad aparece rápidamente la contestación: la necedad es posible merced a la conexión del pensamiento con el proceso de individuación (proceso que describiremos detalladamente en la estética de las intensidades).

«Elle est possible en vertu du lien de la pensée avec l'individuation. Ce lien est beaucoup plus profond que celui qui apparaît dans le Je pense ; il se

---

<sup>440</sup> Necedad: *bêtise* (DR, 196). Sobre la necedad como estructura del pensamiento como tal cf. NPH, 120. Y sobre la necedad como aquello que ancla a la filosofía como crítica *en el tiempo*, es decir, como instancia que cualifica al filósofo de *intempestivo* cf. NPH, 122 donde Deleuze escribe: «La bêtise et la bassesse sont toujours celles de notre temps, de nos contemporains, notre bêtise et notre bassesse. A la différence du concept intemporel d'erreur, la bassesse ne se sépare pas du temps, c'est-à-dire de ce transport du présent, de cette actualité dans laquelle elle s'incarne et se meut. C'est pourquoi la philosophie a, avec le temps, un rapport essentiel : toujours contre son temps, critique du monde actuel, le philosophe forme des concepts qui ne sont ni éternels ni historiques, mais intempestifs et inactuels. [...] Et dans l'intempestif, il y a des vérités plus durables que les vérités historiques et éternelles réunies : les vérités d'un temps à venir.»

<sup>441</sup> Para la importancia que Deleuze otorgaba a la noción de necedad en orden a reformar toda la teoría del conocimiento cf. las noticias biográficas de Maurice de Gandillac "Premières rencontres avec Gilles Deleuze" en Beaubatie (2000: 31) y Jean-Pierre Faye "Philosophe le plus ironique" en Beaubatie (2000: 92).

noue dans un champ d'intensité qui constitue déjà la sensibilité du sujet pensant.» (DR, 197)

Para entender provisionalmente estas afirmaciones deleuzianas hay que distinguir entre “especificación” e “individuación”. El *Yo* o el *Mí* son sólo índices de especie: la humanidad como especie y como partes. La individuación, sin embargo, nada tiene que ver con la especificación. No sólo difiere por naturaleza de toda especificación, sino que (como lo veremos en la Dialéctica y en la Estética) la hace posible y la precede. La individuación es un conjunto de procesos que acaecen en campos de factores intensivos fluentes que nada piden prestado a la forma del *Yo* ni a la del *Mí*. Operando bajo todas las formas la individuación es inseparable de un fondo puro<sup>442</sup> que hace surgir y arrastra consigo.

«Il est difficile de décrire ce fond, et à la fois la terreur et l'attrait qu'il suscite. Remuer le fond est l'occupation la plus dangereuse, mais aussi la plus tentante dans les moments de stupeur d'une volonté obtuse. Car se fond, avec l'individu, monte à la surface et pourtant ne prend pas forme ou figure. Il est là, qui nous fixe, pourtant sans yeux. L'individu s'en distingue, mais lui, ne s'en distingue pas, continuant d'épouser ce qui divorce avec lui. Il est indéterminé, mais en tant qu'il continue d'embrasser la détermination, comme la terre au soulier.» (DR, 197)

Según Deleuze los animales se hallan inmunizados contra ese fondo por sus formas explícitas. Pero no ocurre lo mismo con el *Yo* y el *Mí*, minados por los campos de individuación que los trabajan, indefensos contra un ascenso del fondo que les tiende su espejo deforme o deformante en el que todas las formas, ahora pensadas, se disuelven. La necesidad es la *peligrosa remontada sin control del fondo* en el mundo de las formas constituidas.

«La bêtise n'est pas le fond ni l'individu, mais bien ce rapport où l'individuation fait monter le fond sans pouvoir lui donner forme (il monte à travers le Je, pénétrant au plus profond dans la possibilité de la pensée, constituant le non-reconnu de toute reconnaissance).» (DR, 197-198)

Al no ser captadas por un pensamiento que las contempla y las inventa, todas las determinaciones se hacen crueles y malas. Desolladas, separadas de su forma viva, flotan sobre ese fondo taciturno.

«Tout devient violence sur ce fond passif. Attaque, sur ce fond digestif. Là s'opère le sabbat de la bêtise et de la méchanceté. Peut-être est-ce l'origine de

---

<sup>442</sup> Fondo puro: *fond pur* (DR, 197). Este fondo puro, como *demencia* (cuyas complejas relaciones se trazan con la indiferencia y la fantasía, y con el delirio), ya fue estudiado en *H*, 86-89 con respecto a la filosofía humeana.

la melancolía que pesa sobre las más bellas figuras de l'homme: el presentimiento d'una hideur propia al rostro humano, d'una subida de la bêtise, d'una deformación en el mal, d'una reflexión en la locura.» (DR, 198)

Escribe Deleuze que desde el punto de vista de la “*filosofía de la naturaleza*”<sup>443</sup> la locura surge cuando el individuo se refleja en ese fondo libre y, por consiguiente, a continuación la necesidad se refleja en la necesidad, y la crueldad en la crueldad, y ya no puede soportarse<sup>444</sup>.

Es verdad que esa facultad se convierte en la facultad regia cuando anima a la filosofía como, dice Deleuze, “*filosofía del espíritu*”, es decir, cuando induce a todas las otras facultades a ese ejercicio trascendente que hace posible una violenta reconciliación del individuo, del fondo y del pensamiento. La afectividad diferencial encuentra la llama que prende la mecha que la activa y el pensamiento puede llegar a pensar.

«Alors, les facteurs d'individuation intensive se prennent pour objets, de manière à constituer l'élément le plus haut d'une sensibilité transcendante, le *sentendum* ; et, de faculté en faculté, le fond se trouve porté dans la pensée, toujours comme non-pensé et non-pensant, mais ce non-pensé est devenu la forme empirique nécessaire sous laquelle la pensée dans le Je fêlé (Bouvard et Pécuchet) pense enfin le *cogitandum*, c'est-à-dire l'élément transcendant qui ne peut être que pensé (“le fait que nous ne pensons pas encore” ou Qu'est-ce que la bêtise ?).» (DR, 198)

Así pues, la necesidad pertenece a la estructura trascendental del pensamiento<sup>445</sup>.

---

<sup>443</sup> Es importante hacer notar que Deleuze en DR, 198 convoca explícitamente al texto de Schelling *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* para el tema del mal como necesidad cuya fuente, entendida como Fondo, deviene autónoma en relación esencial con la individuación.

<sup>444</sup> Cf. DR, 198 donde Deleuze cita en este punto un pasaje de la obra de Flaubert *Bouvard et Pécuchet*: “Entonces una piadosa facultad se desarrolla en el espíritu de ellos, la de ver la necesidad y ya no tolerarla...”.

<sup>445</sup> Hay que señalar en este punto, de nuevo, el papel del delirio en el pensamiento humeano, como un antecedente de esta preocupación deleuziana, ya que el espíritu, abandonado a sí mismo, no se encuentra privado del poder de pasar de una idea a otra, pero da este paso conforme a un delirio que recorre el universo formando seres fantásticos. Es cierto que sólo los principios de la naturaleza humana (los principios de asociación, por ejemplo) son capaces de imponer reglas a este delirio pero es una imposición *débil* puesto que el poder de la imaginación y la fantasía es capaz de retorcer y conferir una extensión ilegítima a tales principios, esto es, volver a los principios contra sí mismos. Hay como dos delirios: el propio del fondo del espíritu y el contra-natural (cf. ID, 230-232). Escribe Deleuze: «Hume est en train d'opérer un second grand déplacement en philosophie, qui consiste à substituer au concept traditionnel d'erreur celui de délire ou d'illusion, d'après lequel il y a des croyances non pas fausses, mais illégitimes, des exercices illégitimes des facultés, des fonctionnements illégitimes des relations. Là encore, Kant devra à Hume quelque chose d'essentiel. *Nous ne sommes pas menacés par l'erreur, mais bien pire, nous baignons dans le délire.*» (ID, 231) [la cursiva es nuestra]. Para el delirio en Deleuze cf. las variaciones de Morey en su texto “Conjeturas sobre el delirio (Fragmento)” en Aragüés (1997: 33-57).

### 3.3.1.3.6. Sexto postulado: postulado de la función lógica o de la proposición

Según Deleuze el pensamiento dogmático suele distinguir dos dimensiones en la proposición: 1ª) la *expresión* (de acuerdo con la cual la proposición enuncia algo ideal) y 2ª) la *designación* (de acuerdo con la cual la proposición designa objetos a los cuales se aplica lo enunciado o expresado). La expresión sería la dimensión del *sentido* y la designación la dimensión de lo *verdadero y lo falso*. El sentido sería la condición de toda experiencia posible<sup>446</sup>. Frente a esta imagen Deleuze opone la siguiente concepción.

«Le vrai et le faux ne concernent pas une simple désignation, que le sens se contenterait de rendre possible en y restant indifférent.» (DR, 200)

La relación de la proposición con el objeto que designa debe ser establecida *en* el sentido mismo, atañe al sentido ideal ir más allá de sí *hacia* el objeto designado. Si el sentido *sale de sí* para alcanzar el objeto, este ya no puede ser planteado en la realidad como exterior al sentido, sino sólo como el límite de su proceso. El sentido debe ser contemplado como la *génesis* de lo verdadero. “Génesis” no como mera condición de la experiencia posible sino como *producción de la experiencia real*.

«Le sens est la genèse ou la production du vrai, et la vérité n’est que le résultat empirique du sens. Dans tous les postulats de l’image dogmatique, nous retrouvons la même confusion, qui consiste à élever au transcendantal une simple figure de l’empirique, quitte à faire tomber dans l’empirique les vrais structures du transcendantal.» (DR, 200-201)

El sentido es *lo expresado* de la proposición. Pero ¿qué es lo expresado? Lo expresado ni es el objeto designado, ni el estado vivido de aquel que lo expresa, ni tampoco el significado (en la medida en que el significado remite solamente al concepto y a la manera como se relaciona con objetos condicionados en un campo de representación). El sentido es aquello que sólo se puede decir desde el punto de vista del ejercicio trascendente de la “facultad del habla” y no desde su ejercicio empírico.

«Jamais en effet nous ne pouvons formuler à la fois une proposition et son sens, jamais nous ne pouvons dire le sens de ce que nous disons. Le sens, de ce point de vue, est le véritable *loquendum*, ce qui ne peut pas être dit dans l’usage empirique, bien qu’il ne puisse être que dit dans l’usage transcendant.» (DR, 201)

---

<sup>446</sup> Cf. DR, 199.

Por tanto, el sentido es como la Idea que recorre las facultades. Pero, sin embargo, la Idea que recorre todas las facultades no se reduce al sentido porque también es, simultáneamente, no-sentido. Para Deleuze no hay ninguna dificultad que impida conciliar este doble aspecto de la Idea por el cual está constituida por elementos estructurales que no tienen sentido por sí mismos, sino que constituye ella misma el sentido de todo lo que produce (estructura y génesis). Hay una sola palabra que se dice a sí misma y a su sentido: es precisamente la palabra sinsentido, palabras como “snark” o “blituri”. Y si, necesariamente, el sentido es un no-sentido para el uso empírico de las facultades, por el contrario, los no-sentidos tan frecuentes en el uso empírico son como el secreto del sentido para el observador concienzudo cuyas facultades están tendidas por entero hacia un límite trascendente.

«Comme tant d’auteurs l’ont reconnu de manières diverses (Flaubert ou Lewis Carroll), le mécanisme du non-sens est la plus haute finalité du sens, de même que le mécanisme de la bêtise est la plus haute finalité de la pensée.» (DR, 201)

La primera paradoja del sentido es la de la proliferación. Si es verdad que no decimos el sentido de lo que decimos, podemos, por lo menos, considerar el sentido, es decir, *lo expresado* de una proposición como *lo designado* de otra proposición, de la cual, a su vez, no decimos el sentido, y así al infinito. De tal modo que, al llamar “nombre” a cada proposición de la conciencia, esta se ve arrastrada a una regresión nominal indefinida, pues cada nombre remite a otro que designa el sentido del precedente.

«Mais l’impuissance de la conscience empirique est ici comme la “nième” puissance du langage, et sa répétition transcendante, pouvoir infini de parler des mots eux-mêmes ou de parler sur les mots. De toute façon, la pensée est trahie par l’image dogmatique et dans le postulat des propositions, d’après lequel la philosophie trouverait un commencement dans une première proposition de la conscience, Cogito.» (DR, 201-202)

Pero quizá “Cogito” es el nombre que no tiene sentido, ni tampoco otro objeto que la regresión indefinida como potencia de reiteración (pienso que pienso que pienso...).

«Toute proposition de la conscience implique un inconscient de la pensée pure, qui constitue la sphère du sens où l’on régresse à l’infini.» (DR, 202)

La segunda paradoja del sentido es la del desdoblamiento. Deleuze cree que si podemos escapar de la primera paradoja es para caer en esta segunda. Esta vez

suspendemos la proposición, la inmovilizamos el tiempo necesario para extraer un doble que sólo retiene el contenido ideal, el dato inmanente. La repetición paradójica, esencial al lenguaje, ya no consiste entonces en una duplicación sino en un desdoblamiento. Tampoco consiste en una precipitación sino en una suspensión. Ese doble de la proposición se distingue del sujeto y del objeto porque no existe fuera de la proposición que lo expresa y se distingue de la proposición misma porque se relaciona con el objeto como su atributo lógico, su “enunciable” o “expresable”.

«C'est le *thème complexe* de la proposition, et par là le terme premier de la connaissance. Pour la distinguer à la fois de l'objet (Dieu, le ciel par exemple) et de la proposition (Dieu est, le ciel est bleu), on l'énoncera sous une forme infinitive ou participiale : Dieu-être, ou Dieu-étant, l'étant-blue du ciel. Ce complexe est un événement idéal. C'est une entité objective, mais dont on ne peut même pas dire qu'elle existe en elle-même : elle insiste, elle subsiste, ayant un quasi-être, un extra-être, le minimum d'être commun aux objets réels, possibles et même impossibles.» (DR, 202)

Pero así caemos en un nido de dificultades secundarias que tienen un origen común: al extraer un doble de la proposición se ha evocado a un simple espectro. El sentido así definido no es sino un vapor jugueteando en el límite de las cosas y las palabras<sup>447</sup>. ¿Dónde está entonces el sentido para Deleuze? Pues en los problemas en sí mismos.

«Le sens est dans le problème lui-même. Le sens est constitué dans le thème complexe, mais le thème complexe est cet ensemble de problèmes et de questions par rapport auquel les propositions servent d'éléments de réponse et de cas de solution.» (DR, 204)

Para comprender esta definición hay que liberarse de una ilusión característica de la imagen dogmática del pensamiento: es preciso dejar de calcar los problemas y las preguntas sobre las proposiciones correspondientes que sirven o pueden servir de respuestas. Sabemos que el agente de la ilusión es la *interrogación* que, en el marco de una comunidad, desmembra los problemas y las preguntas, y los reconstituye de acuerdo con las verosimilitudes de la simple *doxa*.

«Par là, se trouve compromis le grand rêve logique d'un calcul des problèmes ou d'une combinatoire. [...]. Faite de voir que le sens ou le problème est extra-propositionnel, qu'il diffère en nature de toute proposition, on rate l'essentiel, la genèse de l'acte de penser, l'usage des facultés. La dialectique est l'art des problèmes et des questions, la combinatoire, le calcul des problèmes en tant que tels.» (DR, 204)

---

<sup>447</sup> En LDS Deleuze explorará esta vía que en DR le parece tan poco fructífera: el sentido como *acontecimiento ideal, ineficaz y estéril*.

La dialéctica se ha desnaturalizado. Hay que buscar los medios para que deje de calcar los problemas sobre las proposiciones de la doxa. La dialéctica es el arte supremo de pensar.

### **3.3.1.3.7. Séptimo postulado: postulado de la modalidad o de las soluciones**

Deleuze ya había denunciado en *B* que habitualmente se nos hace creer que los problemas se nos dan completamente formulados y que desaparecen en las respuestas o la solución. Asimismo se nos hace creer que la actividad de pensar (y también lo verdadero y lo falso en relación con esa actividad) sólo comienza con la búsqueda de soluciones y concierne en exclusiva a las soluciones. Esta doble creencia tiene el mismo origen que los otros postulados de la imagen dogmática ya que se levanta sobre un *infantilismo interesado*.

«C'est un préjugé infantile, d'après lequel le maître donne un problème, notre tâche étant de le résoudre, et le résultat de la tâche étant qualifié de vrai ou de faux par une autorité puissante. Et c'est un préjugé social, dans l'intérêt visible de nous maintenir enfants, qui nous convie toujours à résoudre des problèmes venus d'ailleurs, et qui nous console ou nous distrait en nous disant que nous avons vaincu si nous avons su répondre : le problème comme obstacle, et le répondant comme Hercule.» (*DR*, 205)

Según Deleuze este es el origen de una imagen de la cultura que podemos encontrar en los tests, en las consignas de los gobiernos o en los concursos de los programas televisivos o los periódicos (donde cada uno es invitado a elegir de acuerdo con su gusto, con la condición de que ese gusto coincida con el de todos). Pero permanecemos esclavos con respecto a los problemas en tanto no disponemos de los problemas mismos, de una participación en ellos, de un derecho a ellos y de una capacidad de gestionarlos. El destino de la imagen dogmática del pensamiento es apoyarse en ejemplos psicológicamente pueriles y socialmente reaccionarios (los casos de reconocimiento, los casos de error, los casos de proposiciones simples, los casos de respuestas o de solución) para prejuzgar

«[...] de ce qui devrait être le plus haut dans la pensée, c'est-à-dire la genèse de l'acte de penser et le *sens* du vrai et du faux.» (*DR*, 206)

Y no es suficiente con reconocer *de hecho* la importancia del problema, como si el problema fuera tan sólo un movimiento provisional y contingente destinado a

desaparecer en la formación del saber. Hay que llevar, de nuevo, el problema al plano *del derecho* y reconducir la importancia del problema al plano *trascendental*.

«Loin de concerner les solutions, le vrai et le faux affectent d'abord les problèmes. Une solution a toujours la vérité qu'elle mérite d'après le problème auquel elle répond ; et le problème, toujours a la solution qu'il mérite d'après sa propre vérité ou fausseté, c'est-à-dire d'après son sens.» (DR, 206)

Así es cómo Deleuze interpreta fórmulas del tipo “los verdaderos grandes problemas sólo son planteados cuando están resueltos” o “la humanidad no plantea sino los problemas que es capaz de resolver”. Si estas fórmulas son ciertas, no es porque los problemas prácticos o especulativos sean como la sombra de soluciones preexistentes sino, al contrario, porque la solución se desprende necesariamente de las condiciones completas bajo las cuales se determina el problema *en tanto* problema, de los medios y los términos de los que se dispone para plantearlo.

«Les philosophes et les savants rêvent de porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes ; tel est l'objet de la dialectique comme calcul supérieur ou combinatoire. Mais là encore, ce rêve fonctionne seulement comme un “repentir”, tant que les conséquences transcendantales n'en sont pas explicitement tirées et que subsiste en droit l'image dogmatique de la pensée.» (DR, 207)

Las soluciones están afectadas por una ilusión que tiene un aspecto natural y otro filosófico<sup>448</sup>. La *ilusión natural* consiste en calcar los problemas sobre las proposiciones del sentido común o proposiciones que se consideran preexistentes (opiniones lógicas, teoremas geométricos, ecuaciones algebraicas, hipótesis físicas, juicios trascendentales). La *ilusión filosófica* consiste en hacer depender la verdad de los problemas de la posibilidad lógica de recibir soluciones, evaluarlos según su “resolubilidad”. Esta doble ilusión es nefasta en la medida en que nos hurta un *poder imperativo*.

«Ce qui est manqué, c'est la caractéristique interne du problème en tant que tel, l'élément impératif intérieur qui décide d'abord de sa vérité et de sa fausseté, et qui mesure son pouvoir de genèse intrinsèque : l'objet même de la dialectique ou de la combinatoire, le “différentiel”.» (DR, 210)

Parece decir Deleuze que el problema *se nos impone*, hay un *imperar* que mide, del cual que hay todo un *derecho* que descubrir (“derecho” que ya vimos avanzado

---

<sup>448</sup> Para este doble aspecto de la ilusión cf. DR, 209-210.



por Deleuze en la cita sobre la correspondencia entre Artaud y Rivière<sup>449</sup>). Un imperar llamado “diferencial”. El venero mismo.

«Les problèmes sont des épreuves et des sélections. L’essentiel est que, au sein des problèmes, se fait une genèse de la vérité, une production du vrai dans la pensée. Le problème, c’est l’élément différentiel dans la pensée, l’élément génétique dans le vrai.» (DR, 210)

Por lo tanto podemos sustituir el simple punto de vista del *condicionamiento* por el punto de vista de la *génesis efectiva*. Hay una *producción* de lo verdadero y lo falso por el problema y en la *medida* del sentido. Pero para captarlo plenamente hay que efectuar una doble renuncia y una inversión. Una *doble renuncia* a copiar los problemas sobre las proposiciones posibles y a definir la verdad de los problemas sobre la posibilidad de recibir una solución, y una *inversión* entendida en la dirección de admitir que es la “resolubilidad” la que debe hallarse determinada por las condiciones del problema, al mismo tiempo que las soluciones reales engendradas por y en el problema.

«Sans ce renversement, la fameuse révolution copernicienne c’est rien. Aussi n’y a-t-il pas de révolution, tant qu’on reste à la géométrie d’Euclide : il faut aller jusqu’à une géométrie de la raison suffisante, géométrie différentielle de type riemanien, qui tend à engendrer le discontinu à partir du continu ou à fonder les solutions dans les conditions des problèmes.» (DR, 210)

En opinión de Deleuze *sólo la Idea, sólo el problema es universal*. No es la solución la que presta su generalidad al problema sino a la inversa. “Resolver”, para Deleuze, es *engendrar las discontinuidades sobre el fondo de una continuidad que funciona como Idea*<sup>450</sup>. Pero el problema no es únicamente la universalidad verdadera sino la *singularidad concreta*. A las relaciones que constituyen lo universal del problema corresponden distribuciones de puntos notables y singulares<sup>451</sup> que constituyen la determinación de las condiciones del problema<sup>452</sup>. Problema y solución viven interpenetrados, interactuando.

---

<sup>449</sup> Cf. DR, 192.

<sup>450</sup> Cf. DR, 211.

<sup>451</sup> Para el paso de lo regular a lo singular y de lo ordinario a lo notable desde el punto de vista del análisis infinitesimal cf. la explicación didáctica de Martin (2005: 33-37)

<sup>452</sup> Cf. DR, 211-212 donde Deleuze señala que con respecto a los problemas tanto Proclo (distinguiéndolos de los teoremas) como Leibniz (diferenciándolos de las proposiciones) los acercaban a un orden de sucesos y afecciones (Proclo) y a un tipo de sucesos y circunstancias (Leibniz) más profundos que los sucesos “reales” que los propios problemas determinan en el orden de las soluciones. Unos sucesos que Deleuze califica de ideales, pequeños, silenciosos, resplandecientes (aunque no “luminosos”).

«Un problème n'existe pas hors de ses solutions. Mais loin de disparaître, il insiste et persiste dans ces solutions qui le recouvrent. Un problème se détermine en même temps qu'il est résolu ; mais sa détermination ne se confond pas avec la solution, les deux éléments diffèrent en nature, et la détermination est comme la genèse de la solution concomitante.» (DR, 212)

El problema es a la vez trascendente e inmanente. *Trascendente* porque consiste en un sistema de lazos ideales o de relaciones diferenciales entre elementos genéticos. *Inmanente* porque esos lazos o relaciones se encarnan en las relaciones actuales que no se le asemejan y que se definen por el campo de solución. Para Deleuze esta doble cualidad del problema marca el nuevo significado que ha de cobrar la dialéctica restaurada o renaturalizada.

«Les problèmes sont toujours dialectiques ; c'est pourquoi, lorsque la dialectique "oublie" son rapport intime avec les problèmes en tant qu'Idées, lorsqu'elle se contente de décalquer les problèmes sur les propositions, elle perd sa véritable puissance pour tomber sous le pouvoir du négatif, et substitue nécessairement à l'objectivité idéale du *problématique* un simple affrontement des propositions opposées, contraires ou contradictoires.» (DR, 213)

Deleuze subraya con fuerza que lo que es dialéctico son los problemas y lo que es científico son sus soluciones. Así distingue tres componentes que se oponen a la teoría usual del problema y su solución<sup>453</sup>:

- 1º) el problema como instancia trascendente,
- 2º) el campo simbólico en el que se expresan las condiciones del problema en su movimiento inmanente,
- 3º) el campo de resolubilidad científica en el que se encarna el problema y en función del cual se define el simbolismo precedente.

Sólo una *teoría general del problema y de la síntesis ideal correspondiente* podrá precisar la relación entre estos componentes.

### **3.3.1.3.8. Octavo postulado: postulado del fin o del resultado, postulado del Saber**

Completando lo que se decía al final del postulado anterior hay que hacer notar que los problemas están en relación intimísima con los signos.

«Ce sont les signes qui "font problème", et qui se développent dans un champ symbolique.» (DR, 213)

---

<sup>453</sup> Cf. DR, 213.

Los signos resultan problemáticos, son el problema. Y directamente relacionado con los signos está el aprender<sup>454</sup>. Pero ¿qué es aprender? Un aprender, un aprendizaje esencial, tiene dos aspectos: explorar la Idea y elevar cada facultad a su ejercicio trascendente.

«L'usage paradoxal des facultés, et d'abord de la sensibilité dans le signe, renvoie donc aux Idées, qui parcourent toutes les facultés et les éveillent à leur tour. Inversement, l'Idée renvoie à l'usage paradoxal de chaque faculté, et offre elle-même le sens au langage. Il revient au même d'explorer l'Idée et d'élever les facultés chacune à son exercice transcendant.» (DR, 213)

Si empezamos por el primer aspecto, para Deleuze el aprendiz es aquel que constituye e inviste los problemas prácticos o especulativos en tanto que tales. *Aprender* es la palabra que conviene a los actos subjetivos que se hacen frente a la objetividad del problema (Idea), mientras que *saber* designa únicamente la generalidad del concepto, o la calma de la posesión de una regla para las soluciones. Deleuze nos propone un ejemplo muy bello: el aprender a nadar.

«Apprendre, c'est pénétrer dans l'universel des rapports qui constituent l'Idée, et dans les singularités qui leur correspondent. L'Idée de la mer par exemple, comme le montrait Leibniz, est un système de liaisons ou de rapports différentiels entre particules, et de singularités correspondant aux degrés de variation de ces rapports — l'ensemble du système s'incarnant dans le mouvement réel des vagues. Apprendre à nager, c'est conjuguer des points remarquables de notre corps avec les points singuliers de l'Idée objective, pour former un champ problématique. Cette conjugaison détermine pour nous un seuil de conscience au niveau duquel nos actes réels s'ajustent à nos perceptions des relations réelles de l'objet, fournissant alors une solution de problème. Mais précisément les Idées problématiques sont à la fois les éléments derniers de la nature et l'objet subliminal des petites perceptions. Si bien que "apprendre" passe toujours par l'inconscient, se passe toujours dans l'inconscient, établissant entre la nature et l'esprit le lien d'une complicité profonde.» (DR, 214)

Hay que hacer notar que el aprender es lo que une *stesis* y *physis*, y por tanto, la filosofía estesiológica y la filosofía de la *physis* (dialéctica de las Ideas y estética de las intensidades). Incluso más: si el aprender es un *ethos* ¿no sería la filosofía del *ethos* el punto pivotante de la filosofía de la *stesis* y la de la *physis* —el *ethos* como punto

---

<sup>454</sup> El interés deleuziano por el vínculo entre los signos y el aprendizaje también lo encontramos en *P*, 36-50 donde se interpreta la obra de Proust no desde una vuelta al pasado y los descubrimientos de la memoria sino en función del futuro y los progresos del aprendizaje en el desciframiento de los signos (signos mundanos, amorosos, sensibles y artísticos) y cómo pueden llegar a encarnar las esencias. Por su parte en *SM*, 20-23 interpreta el masoquismo como una empresa pedagógica, emprendida por la víctima, de formación, educación y persuasión del verdugo por medio de signos tales como contratos, alianzas y pactos en orden a alcanzar la ascensión al Ideal.

pivotante de la *stesis* y la *physis*? Recordemos que Spinoza escribió una *Ética* como punto de apoyo u oscilación de Pensamiento (*stesis*) y Extensión (*physis*).

El segundo aspecto del aprendizaje consiste en la elevación de cada facultad al ejercicio trascendente por parte del aprendiz. Esta elevación es una educación de los sentidos que *comienza* por el forzamiento de la sensibilidad.

«Dans la sensibilité, il cherche à faire naître cette seconde puissance, qui saisit ce qui ne peut être que senti. Telle est l'éducation des sens. Et d'une faculté à l'autre, la violence se communique, mais qui comprend toujours l'Autre dans l'incomparable de chacune. A partir de quels signes de la sensibilité, par quels trésors de la mémoire, la pensée sera-t-elle suscitée, sous des torsions déterminées par les singularités de quelle Idée ? On ne sait jamais d'avance comment quelqu'un va apprendre [...].» (DR, 214-215)

Para Deleuze no existe un método para encontrar tesoros, ni tampoco para aprender, sino un *violento enderezamiento*<sup>455</sup>, una *cultura o paideia* que recorre al individuo entero<sup>456</sup>. El *método* es el medio del saber que regula la colaboración de todas las facultades y la manifestación de un sentido común (o la realización de una *cogitatio natura*) que presupone la buena voluntad como una “decisión premeditada”. Pero la cultura es algo totalmente distinto.

«Mais la culture est le mouvement d'apprendre, l'aventure de l'involontaire, enchaînant une sensibilité, une mémoire, puis une pensée, avec toutes les violences et cruautés nécessaires, disait Nietzsche, justement pour “dresser un peuple de penseurs”, “donner un dressage à l'esprit”.» (DR, 215)

La cultura es un proceso de *erección*, de “puesta en vertical”, que es también *doma* del animal, o mejor, de la necedad connatural al humano animal<sup>457</sup>. Sin embargo hay que luchar contra la imagen demasiado edificante que considera al aprendizaje como una especie de propedéutica que debe desaparecer cuando se ha alcanzado el Saber. Para Deleuze *es del aprender y no del saber de quien se deben deducir las condiciones transcendentales del pensamiento*<sup>458</sup>.

«Un nouveau Ménon dirait : c'est le savoir qui n'est rien d'autre qu'une figure empirique, simple résultat qui tombe et retombe dans l'expérience,

---

<sup>455</sup> Violento enderezamiento: *violent dressage* (DR, 215).

<sup>456</sup> En *P*, 25 Deleuze atribuye a Proust la misma posición: «A l'idée philosophique de “méthode”, Proust oppose la double idée de “contrainte” et de “hasard”...».

<sup>457</sup> Queremos señalar aquí un cruce de significados intraducible al castellano entre necedad (*bêtise*) y animal (*bête*).

<sup>458</sup> Sobre el aprender y la importancia del octavo postulado que, según Gabilondo, viene a resumir y condensar los otros postulados cf. Gabilondo (1999: 16-20). Para las distintas dimensiones y niveles del aprendizaje en la concepción deleuziana del aprender cf. Schérer “Un mysticisme athée” en Bernold & Pinhas (2005: 25-29).

mais l'apprendre est la vraie structure transcendantale unissant sans les médiatiser la différence à la différence, la dissemblance à la dissemblance, et qui introduit le temps dans la pensée, mais comme forme pure du temps vide en général, et non comme tel passé mythique, tel ancien présent mythique.» (*DR*, 216)

En Deleuze siempre encontramos la necesidad de invertir<sup>459</sup> las relaciones y los repartos supuestos de lo empírico y lo trascendental.

---

<sup>459</sup> Invertir: *renverser* (*DR*, 216).

### 3.3.1.3.9. Conclusión

Desde un análisis ontológico-trascendental Deleuze deja así planteado el asunto del pensamiento: ya no hay postulados implícitos que lo aplasten sino imperativos que lo liberan y lo llevan a la enésima potencia –¿un nuevo *derecho* o un *juego*? Unos imperativos, que en nuestra interpretación de Deleuze, podrían oponerse punto por punto a los postulados de la imagen del pensamiento.

<i>PENSAMIENTO</i>			
<i>IMAGEN DOGMÁTICA</i>		<i>PENSAMIENTO SIN IMAGEN</i>	
<i>EL POSTULADO</i>	<i>LO POSTULADO</i>	<i>EL IMPERATIVO</i>	<i>LO IMPERANTE</i>
<i>Del Principio</i>	La buena voluntad del pensador y la recta naturaleza del pensamiento.	<i>De la diferencia y la repetición como comienzo</i>	La impotencia para pensar.
<i>Del Ideal</i>	El sentido común ( <i>concordia facultatum</i> ) y el buen sentido (buen reparto).	<i>De ruptura en la unidad de remisión (=desorientación)</i>	El fracaso de los repetidos intentos de ruptura con la doxa.
<i>Del Modelo</i>	El reconocimiento.	<i>Del forzamiento</i>	El encuentro ocasional.
<i>Del Elemento</i>	El sentido <i>común</i> (= lo semejante, lo opuesto, lo análogo, lo idéntico) comunicante.	<i>De la violencia (o del transporte)</i>	La Idea viajera y metamorfoseante.
<i>De lo Negativo</i>	El error.	<i>De la individuación</i>	La necesidad.
<i>De la Función Lógica</i>	El sentido (como expresado).	<i>Del fundar combinatorio</i>	El problema.
<i>De la Modalidad</i>	La solución.	<i>De la selección y la prueba</i>	Lo verdadero y lo falso atañen a los problemas mismos.
<i>Del Resultado</i>	El saber y el método.	<i>Del aprendizaje</i>	La aventura de lo involuntario.

De toda esta serie de imperativos no explicitados por Deleuze pero, en nuestra opinión, presentes como centros o focos de tensión filosóficamente operantes en sus formulaciones, tendremos que descubrir tanto su origen como filiación<sup>460</sup>. Deleuze nos avanza que apuntan directamente a un pensamiento sin sujeto, sin soporte, sin sustancia... que se dirigen a (o emanan de) *un proceso* (¿en el mundo?, ¿dónde?)<sup>461</sup>.

Nosotros aprovechamos esta indicación deleuziana para hacer el salto perfecto a la *physis* y su fondo plural que se individúa gracias a la intensidad.

---

<sup>460</sup> Para una reconstrucción sistemática, pero distinta a la nuestra, del pensamiento sin imagen cf. Verstraeten “De l’image de la pensée à la pensée sans image” en *L’image. Deleuze, Foucault, Lyotard*, en *Annales de l’Institut de Philosophie de l’Université de Bruxelles*, 2003, pp. 65-94. Sin embargo coincidimos con el autor en que la clave del pensamiento sin imagen se encuentra en la remontada ontológica que podemos encontrar en lo que nosotros denominamos “Dialéctica de las Ideas” (cf. pp. 73-75 del citado artículo).

<sup>461</sup> Cf. *DR*, 217.

### 3.3.2. DIALÉCTICA DE LAS IDEAS

De acuerdo con el programa filosófico deleuziano la investigación ha de continuar por:

«[...] l'exploration des deux moitiés de la différence, la moitié dialectique et la moitié esthétique, l'exposition du virtuel et le procès de l'actualisation.» (DR, 285)

En otros términos: dando razón de lo ideal y de lo sensible, de lo dialéctico y de lo estético. Este dar razón se materializa en la Dialéctica de las Ideas y la Estética de las intensidades respectivamente<sup>462</sup>. Pero ¿qué menta cada una de estas “dos figuras correspondientes de la diferencia”<sup>463</sup>?, ¿cuáles son sus relaciones, afinidades, prolongaciones e intercambios?, ¿cómo están determinadas?, ¿en qué medida dan razón del auténtico movimiento de lo real y la producción de ilusiones?, ¿qué tienen que ver con el pensamiento sin imagen y el pensamiento empírico?

En el análisis de estas dos figuras de la diferencia Deleuze procede a otorgar un sentido novedoso a la Dialéctica y a la Estética kantianas, sustituyendo la prioridad otorgada por Kant al *condicionamiento* al pasar a primer plano el asunto de la *génesis*. Sin olvidar las aportaciones de Schelling<sup>464</sup>, Fichte y Maimon<sup>465</sup> al respecto,

---

<sup>462</sup> Cf. Alliez “Sur le bergsonisme de Deleuze” en Alliez (1998: 251-259) para la inspiración bergsoniana de este proyecto dialéctico-estético anclado en lo que el comentarista denomina “ontología de lo virtual”.

<sup>463</sup> Para esta expresión literal cf. DR, 315.

<sup>464</sup> Según Gualandi (2003: 33) Schelling incide en la importancia del punto de vista *genético* en la búsqueda de un principio en el que Ser y Pensamiento se identifican y a partir de cual las distinciones finito-infinito, materia-vida, se disuelven en una dinámica repetitiva que alterna fases de creación y distensión. En este sentido Gualandi escribe: «Tout comme les post-kantiens, Deleuze propose alors de renverser les rapports entre les concepts de l'entendement et les Idées de la raison, en montrant que *tout* est intérieur à l'Idée. Concepts, sujets et objets ne sont que des produits de l'Idée, des expressions d'une *totalité virtuelle* dont la répétition et la différence sont la puissance en devenir, les modes par lesquels cette puissance s'actualise dans le temps et l'espace finis de l'existence.» (pp. 33-34). Y al igual que Schelling tuvo que redefinir el papel y el lugar de la ciencia newtoniana en relación con la filosofía de la época: «[...] Deleuze définit les conditions pour une “nouvelle alliance” entre philosophie et science qui, dans la forme d'une ontologie du Devenir et de la Différence, actualise et réactive les philosophies de la Nature de Schelling... et des présocratiques. La Nature que la philosophie platonicienne et kantienne, la science cartésienne et newtonienne, la logique et l'épistémologie analytique et même les sciences structuralistes, réduisaient à un mécanisme causal inerte acquiert alors une nouvelle force, une nouvelle vie.» (p. 34). Para el sistema de la naturaleza de Schelling en relación con Deleuze cf. las pp. 31-34. Para Beaulieu (2004: 54): «On peut poser la question de la légitimité de la valorisation d'une nouvelle théorie de la *φύσις* en notre siècle. À tout le moins, le retour de Deleuze à une philosophie qui réenchante l'univers a quelque chose d'intempestif et de contrastant par rapport à l'idée phénoménologique dominante de la fin de la métaphysique. On peut y voir une sorte de retour à un auteur peu cité par Deleuze, c'est-à-dire Schelling qui constitue peut-être l'une de ses sources secrètes.». Según este autor tres son los puntos de conexión Deleuze-Schelling: la concepción de una naturaleza habitada por fuerzas atractivas y repulsivas como la gravedad, el magnetismo y la electricidad (frente al mecanicismo estático newtoniano y kantiano), el intento de unificar lo orgánico y lo inorgánico y, en tercer lugar, la desaparición del sujeto en función



procede a cruzarlas con las novedades de la biología y la física contemporáneas siempre desde un punto de vista *filosófico*.

Tras una larga discusión sobre la naturaleza de las Ideas en Kant y sobre el cálculo diferencial en matemáticas<sup>466</sup>, Deleuze define la Idea del siguiente modo: la Idea es un sistema de conexiones entre elementos diferenciales o un sistema de relaciones diferenciales entre elementos genéticos.

«L’Idée dialectique, problématique, est un système de liaisons entre éléments différentiels, un système de rapports différentiels entre éléments génétiques. Il y a différents ordres d’Idées, supposés les uns par les autres, suivant la nature idéale des rapports et des éléments considérés (Idée de l’Idée, etc.). Ces définitions n’ont encore rien de mathématique.» (DR, 234-235)

Según Deleuze las matemáticas, exactamente igual que las otras ciencias, surgen con los *campos de solución* en los cuales *se encarnan* las Ideas dialécticas y con la *expresión de los problemas* relativa a esos campos. Aunque Deleuze ya había anticipado en la exposición del 7º postulado de la imagen del pensamiento los componentes de este conjunto, existiría un conjunto “universal” de un compuesto formado por:

- 1º) un problema o idea dialéctico,
- 2º) la expresión científica del problema, y
- 3º) la instauración de un campo de solución<sup>467</sup>.

El dominio de las Ideas o los Problemas, el dominio propiamente dialéctico, según el orden genético que impone este compuesto, “supera” todo saber empírico o racional ya que todo saber depende precisamente del dominio dialéctico.

---

de la relevancia que cobra el juego de las fuerzas. El desacuerdo radicaría en que para Deleuze la dimensión inorgánica de la naturaleza no puede ser superada hacia lo orgánico, no por una impotencia radical como en Schelling, sino porque en sí misma ya está *viva*. Además, el propio devenir de la filosofía deleuziana en sus obras posteriores lo alejaría cada vez más de su fuente secreta en la medida en que cobra relevancia la noción de “caos”: «La philosophie deleuzienne repousse ainsi les frontières de l’organisation en se confrontant au chaos. Elle peut être qualifiée de philosophie de la Nature au sens particulier où elle s’intéresse à l’expérimentation des degrés des forces dans les corps. Cette vie naturelle n’est plus celle, organisée, de la *Naturphilosophie* de Schelling, mais il s’agit plutôt d’une vie non organique la plus soustraite que possible aux lois d’organisation.» (p. 73). Para la concepción de la naturaleza en Deleuze en confrontación con la fenomenología cf. las pp. 45-55.

<sup>465</sup> Sobre Maimon cf. DR, 224-226. En “L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant” Deleuze ya invocaba a estos autores poskantianos y sus objeciones a Kant en lo tocante a la ausencia en sus obras “críticas” de un auténtico método genético, cf. ID, 86. Para la lectura deleuziana de Maimon es indispensable cf. Simont (1997: 193-208).

<sup>466</sup> Cf. DR, 219 y ss.

<sup>467</sup> Cf. DR, 235.

“Dependencia” en el sentido de *génésis transcendental*<sup>468</sup>. Así es como el dominio dialéctico *se expresa* en saberes diferentes y *se encarna* en resoluciones diversas.

«*Les problèmes sont toujours dialectiques*, la dialectique n’a pas d’autre sens, les problèmes aussi n’ont pas d’autre sens. Ce qui est mathématique (ou physique, ou biologique, ou psychique, ou sociologique...) ce sont les solutions.» (DR, 232)

Pero antes de describir esa *génésis transcendental* es preciso tener en cuenta el régimen de remisión que rige entre la solución y el problema (tanto para la “solución —> problema” como para el “problema —> solución”).

«[...] d’une part, que la nature des solutions renvoie à des *ordres* différents de problèmes dans la dialectique elle-même ; et d’autre part que les problèmes, en vertu de leur immanence non moins essentielle que la transcendance, s’expriment eux-mêmes techniquement dans ce domaine de solutions qu’ils engendrent en fonction de leur ordre dialectique.» (DR, 232)

Deleuze quiere decir con esto que la Dialéctica de las Ideas está afectada por un doble movimiento (ni secuencial ni sucesivo): de las ciencias a la Dialéctica y de la Dialéctica a las ciencias (*génésis transcendental*).

El primer movimiento define el “traslado” o “transporte” de una problemática particular (como por ejemplo en las matemáticas la del cálculo diferencial) a las Ideas dialécticas, o más exactamente, a un orden de problemas en la dialéctica. La relación de un problema matemático con su condición dialéctica se asemeja, por así decir, a la relación de la solución con el correspondiente problema matemático particular. El segundo movimiento define el pasaje de la Dialéctica a sus expresiones y encarnaciones correspondientes. Pero, como dijimos, no se trata de una mera “aplicación” de la Dialéctica a diversos dominios científicos, artísticos o incluso filosóficos sino de algo más complejo: las Ideas siempre tienen un *elemento*, *procesos*, *distribuciones* y *cuerpos adjuntos* que definen los trazos de una *génésis transcendental*.

«Les Idées ont toujours un élément de quantitatibilité, qualitatibilité, de potentialité ; toujours des processus de déterminabilité, de détermination réciproque et de détermination complète ; toujours des distributions de

---

<sup>468</sup> Según Gualandi (2003: 46): «Pour Deleuze, l’Idée est le vrai transcendantal, la condition de l’expérience *réelle*, et non la simple condition de l’expérience *possible*». Para Gualandi (pp. 46-51) la Idea deleuziana tiene tres rostros o naturalezas que remiten a sus respectivas filiaciones filosóficas: es Idea-Ser (remite a la doctrina del paralelismo epistemológico-ontológico de Spinoza), Idea-Estructura (se relaciona con la teoría diferencial de la Idea de Leibniz) e Idea-Tiempo (se vincula a la doctrina del tiempo de Bergson). Para el eterno retorno como resumen y síntesis de estas tres naturalezas de la Idea cf. las pp. 51 y 80.

points remarquables et ordinaires ; toujours des corps d'adjonction qui forment la progression synthétique d'une raison suffisante. Il n'y a là nulle métaphore, sauf la métaphore consubstantielle à l'Idée, celle du transport dialectique ou de la "diaphora". Là réside l'aventure des Idées.» (DR, 235)

La Dialéctica instaure para sus problemas (en virtud de su orden y de sus condiciones) un "cálculo diferencial" correspondiente al dominio considerado. Cada dominio generado, y en el que se encarnan las Ideas dialécticas de tal o cual orden, posee su propio cálculo, un cálculo dialéctico que define una *mathesis universalis*.

«A l'universalité de la dialectique répond en ce sens une *mathesis universalis*. Si l'Idée est la différentielle de la pensée, il y a un calcul différentiel correspondant à chaque Idée, alphabet de ce que signifie penser. Le calcul différentiel n'est pas le plat calcul de l'utilitariste, le gros calcul arithmétique qui subordonne la pensée à autre chose comme à d'autres fins, mais l'algèbre de la pensée pure, l'ironie supérieure des problèmes eux-mêmes — le seul calcul "par-delà le bien et le mal". C'est tout ce caractère aventureux des Idées qui reste à décrire.» (DR, 235)

¿Por qué dice Deleuze que existe un *alfabeto* correspondiente a cada Idea?, ¿qué significa la existencia de este alfabeto de lo que significa pensar? Varias pueden las razones<sup>469</sup> pero nosotros consideramos que la principal es que un alfabeto no es un lenguaje, gramática o lengua que remita a estados de cosas, sentidos establecidos, dominios determinados o regímenes actualizados sino que es un sistema de signos de carácter ideal que sirven para la transcripción de sonidos y en el que impera una combinatoria aleatoria. En este sentido Deleuze diseña, a través del sonido, una intimidad entre la Idea y el signo que habrá que esclarecer.

La Dialéctica de las Ideas como alfabeto del Pensar, cálculo de la Diferencia, álgebra del Pensamiento puro o ironía de los Problemas tiene como protagonistas no tanto a las Ideas como a su naturaleza *aventurera y aventurada*, esto es, su carácter viajero, audaz y explorador (aquí radica su pertenencia al programa del empirismo trascendental<sup>470</sup>). O, etimológicamente hablando, su naturaleza *entregada al advenir*. Este es el carácter que vamos a proceder a describir muy sumariamente.

---

<sup>469</sup> En un interesante y documentado artículo Gil "L'alphabet de la pensée" en *Rue Descartes: «Gilles Deleuze – Immanence et vie»*, 1998, pp. 11-26, explora las distintas razones por las cuales Deleuze nombra como *alfabeto* al movimiento de invención de conceptos en su funcionamiento virtual y microdinámico. Nosotros nos apartamos de su interpretación en la medida en que para entender tal concepto recurre a obras de Deleuze posteriores a DR. En este momento de la exposición nuestra intención es interpretarlo *desde* las exigencias del propio texto.

<sup>470</sup> Según Boundas "Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne" en Beaulieu (2005: 26-28) el empirismo trascendental deleuziano tiene como objeto lo inmediato, o hablando bergsonianamente, la tendencia o lo virtual no representable. Así pues: «Plutôt que regarder en direction de l'orthodoxie kantienne, on doit voir dans l'empirisme transcendantal deleuzien un écho de l'intuitionnisme bergsonien. Les choses et les états de choses sont des mélanges pensées en termes de "plus" et "moins", c'est-à-dire en termes de différences de degrés. Mais ces mélanges (actuels) sont le

### 3.3.2.1. Caracterización de las Ideas

#### 3.3.2.1.1. Las Ideas son multiplicidades

Recogiendo la noción de multiplicidad, en su uso y no en su naturaleza matemática, del matemático Riemann (noción que según Deleuze es retomada por Husserl y Bergson<sup>471</sup>), las Ideas se definirían de esta manera:

«Les Idées sont des multiplicités, chaque Idée est une multiplicité, une variété.» (*DR*, 236)

Según Deleuze la multiplicidad<sup>472</sup> no designa una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal que no tiene necesidad de la unidad para formar un sistema.

«L'une et le multiple sont des concepts de l'entendement qui forment les mailles trop lâches d'une dialectique dénaturée, procédant par opposition. Les plus gros poissons passent à travers.» (*DR*, 236)

Lo uno y lo múltiple son nociones abstractas generales, huecas y huecas, porque se separan de las preguntas “¿cuánto?”, “¿cómo?”, “¿en qué caso?”, es decir, de cierta medida, de cierta manera y de cierta casuística. Hablar de lo uno y lo múltiple es una mera combinatoria de los predicados en la que se descuida la Idea y se olvida el sustantivo.

«Le vrai substantif, la substance même, c'est “multiplicité”, qui rend inutile l'un, et non moins le multiple. La multiplicité variable, c'est le combien, le comment, le chaque cas. Chaque chose est une multiplicité pour autant qu'elle incarne l'Idée. Même le multiple est une multiplicité ; même l'un est une multiplicité.» (*DR*, 236)

---

produit de tendances (virtuelles) qui, contrairement aux mélanges, diffèrent en nature et en espèce. L'intuition de Bergson fournit une méthode de division des mélanges relativement aux tendances, c'est-à-dire en fonction des différences réelles. Ainsi l'intuition bergsonienne est identique à l'empirisme transcendantal de Deleuze. [...] L'idée [...], selon Deleuze, est “antérieure à la représentation”, en étant façonnée selon la logique des problèmes et des solutions. L'empirisme transcendantal explore le champ de cette logique.» (pp. 27-28).

<sup>471</sup> Cf. *DR*, 236. En *B*, 31-33 también pueden leerse las observaciones sobre la influencia de la teoría riemana de las multiplicidades en Bergson. Sobre su influencia en Husserl cf. la nota al pie de *B*, 32.

<sup>472</sup> El concepto de multiplicidad aparece por vez primera en *B*, 30-31 cuando Deleuze explica que el proyecto de Bergson, en su tarea de desanudado del mixto “espacio-duración”, no trata de contraponer lo Múltiple a lo Uno sino de oponer dos tipos de multiplicidad: una multiplicidad numérica, discontinua y actual (preñada de diferencias de grado) y una multiplicidad irreductible al número, continua y virtual (bañada en las diferencias de naturaleza). Cf. también *B*, 37-42 para la crítica de lo Uno y lo Múltiple desde el concepto de multiplicidad.

Deleuze pretende sustituir las oposiciones bastas y esquemáticas por las diferencias de multiplicidades y la diferencia en la multiplicidad. Insiste con reiteración en que sólo existe la variedad de la multiplicidad, es decir, *la diferencia*, y en que hay que resituar la auténtica magnitud de la oposición de lo uno y lo múltiple que *tendemos* a repartir por doquier y a magnificar de por sí<sup>473</sup>.

«Et c'est peut-être une ironie de dire : tout est multiplicité, même l'un, même le multiple. Mais l'ironie elle-même est une multiplicité, ou plutôt l'art des multiplicités, l'art de saisir dans les choses les Idées, les problèmes qu'elles incarnent, et de saisir les choses comme des incarnations, comme des cas de solution pour des problèmes d'Idées.» (DR, 236)

La ironía dialéctica, a través del uso de las preguntas arriba mencionadas, es un procedimiento capaz de captar tanto la dimensión dialéctica de las cosas como las cosas en cuanto respuesta a las exigencias planteadas por la dimensión dialéctica. La ironía dialéctica, según Deleuze, tiene un lado “platónico” (captación de la Idea) y otro “bergsoniano” (captar la cosa como caso de solución). Dicho de otro modo: es capaz de atrapar los problemas que *hacen* de las cosas lo que actualmente son. El captar<sup>474</sup> dialéctico es el doble movimiento que, con respecto a las cosas, *captura* su corazón dialéctico y las *considera casuísticamente*<sup>475</sup>.

Precisamente es el ejercicio de este arte lo que nos permite *capturar* la Idea como una multiplicidad de naturaleza dimensional, continua y definible<sup>476</sup>.

«Une Idée est une multiplicité définie et continue, à *n* dimensions. La couleur, ou plutôt l'Idée de couleur est une multiplicité à trois dimensions.

---

<sup>473</sup> Villani (1999: 51) considera que la clave para comprender el conjunto de la obra deleuziana reside en la importancia del concepto de multiplicidad. Asimismo esta consideración lo lleva a afirmar que existe una metafísica en la filosofía de Deleuze que arranca de cuatro temas: la elevación al grado superior de las facultades, el carácter diferencial y problemático de las Ideas, el plano trascendental de constitución de las formas y la presencia de un extra-ser no trascendente (el afuera). Cf. también de Villani “Deleuze et l'anomalie métaphysique” recogido en Alliez (1998: 43-53).

<sup>474</sup> Captar: *saisir* (DR, 236).

<sup>475</sup> Pardo (2004a: 217-218) otorga la máxima importancia a este doble movimiento ya que configura toda una concepción de lo que es la filosofía como saber y como ejercicio: «Descubrir el problema que se oculta tras sus soluciones sería la tarea de una filosofía para la cual los objetos empíricos son signos que sólo adquieren sentido cuando “problematizan”, porque *el problema es el sentido*, el acontecimiento o la Idea que confiere a los signos la posibilidad de tener sentido. Por lo mismo, *encontrar el sentido no es encontrar la solución sino encontrar el problema* en cuyo horizonte las situaciones empíricas o efectuaciones espacio-temporales aparecen como “soluciones” o como “respuestas”. Dado un objeto, se ha de cuestionar a qué pregunta responde, qué problema quiere resolver, qué sentido tiene. [...]. Una filosofía que se formula mediante preguntas es una filosofía que *plantea problemas*. Los problemas son el *contenido objetivo* de las Ideas, su auténtico y verdadero objeto, y por eso se enuncian como preguntas.»

<sup>476</sup> En *B*, 35-36 se explica la duración bergsoniana como una multiplicidad cualitativa que cambia de naturaleza al dividirse (por eso es una multiplicidad no numérica), es virtual, heterogénea y está poseída por una tendencia a actualizarse. En *B*, 119 escribe: «Il nous semble que la Durée définit essentiellement une multiplicité virtuelle (*ce qui diffère en nature*).».

Par dimensions, il faut entendre les variables ou coordonnées dont dépend un phénomène ; par continuité, il faut entendre l'ensemble des rapports entre les changements des ces variables, par exemple une forme quadratique des différentielles des coordonnées ; par définition, il faut entendre les éléments réciproquement déterminés par ces rapports, qui ne peuvent pas changer sans que la multiplicité ne change d'ordre et de métrique.» (DR, 237)

Según la *consideración casuística* de este arte a continuación nos debemos preguntar: ¿cuándo debemos hablar de multiplicidad y en qué condiciones? Deleuze apunta tres condiciones que, simultáneamente, permiten definir “el momento de emergencia de la Idea”<sup>477</sup>.

En primer lugar es preciso que los elementos de la multiplicidad no tengan ni forma sensible, ni significación conceptual, ni por consiguiente función asignable. Asimismo tampoco pueden tener existencia actual y han de ser inseparables de un potencial o una virtualidad.

«C'est en ce sens qu'ils n'impliquent aucune identité préalable, aucune position d'un quelque chose qu'on pourrait dire un ou le même ; mais au contraire leur indétermination rend possible la manifestation de la différence en tant que libérée de toute subordination [...].» (DR, 237)

En segundo lugar es preciso que esos elementos estén determinados por relaciones recíprocas que no dejen subsistir ninguna independencia. Tales “relaciones” son conexiones ideales<sup>478</sup> no localizables, bien porque caractericen a la multiplicidad globalmente, bien porque procedan por yuxtaposición de proximidades. Pero la multiplicidad siempre se define de manera intrínseca, sin salir de ella, ni recurrir a un espacio uniforme en el que estaría sumergida. Las relaciones espacio-temporales conservan sin duda la multiplicidad, pero pierden su interioridad. Los conceptos del entendimiento conservan la interioridad, pero pierden la multiplicidad que reemplazan por la identidad de un *Yo pienso* o algo pensado.

«La multiplicité interne, au contraire, est le caractère de l'Idée seulement [...].» (DR, 237)

En tercer lugar, una conexión múltiple ideal, una relación diferencial<sup>479</sup> debe actualizarse en relaciones espacio-temporales<sup>480</sup> diversas, al mismo tiempo que sus

---

<sup>477</sup> Esta expresión aparece literalmente en DR, 237.

<sup>478</sup> Conexiones ideales: *liaisons idéales* (DR, 237).

<sup>479</sup> Relación diferencial: *rapport différentiel* (DR, 237).

<sup>480</sup> Relaciones espacio-temporales: *relations spatio-temporelles* (DR, 237). Sobre la diferencia entre distintos tipos de relaciones (reales, imaginarias y diferenciales) cf. “À quoi reconnaît-on le

elementos<sup>481</sup> se encarnan actualmente en términos<sup>482</sup> y formas variadas. Esta *simultaneidad* de actualización de las relaciones y encarnación de elementos es lo que deberá ser explicado<sup>483</sup>.

### 3.3.2.1.2. La Idea como estructura

En tanto la Idea es una conexión ideal nos da paso a otro rasgo: la Idea como estructura.

«L’Idée se définit ainsi comme structure. La structure, l’Idée, c’est le “thème complexe”, une multiplicité interne, c’est-à-dire un système de liaison multiple non localisable entre éléments différentiels, qui s’incarne dans des relations réelles et des termes actuelles. Nous ne voyons en ce sens aucune difficulté à concilier genèse et structure.» (DR, 237)

Conforme a los trabajos de Lautman y de Vuillemin<sup>484</sup> sobre las matemáticas, para Deleuze “génesis” y “estructura” pueden ir de la mano en la medida en que la génesis no es un movimiento que va de un “actual” a otro “actual” sino de lo virtual a su actualización.

«Il suffit de comprendre que la genèse ne va pas d’un terme actuel, si petit soit-il, à un autre terme actuel dans le temps, mais du virtuel à son actualisation, c’est-à-dire de la structure à son incarnation, des conditions de problèmes aux cas de solution, des éléments différentiels et de leurs liaisons idéales aux termes actuels et aux relations réelles diverses qui constituent à chaque moment l’actualité du temps. Genèse sans dynamisme, évoluant nécessairement dans l’élément d’une supra-historicité, *genèse statique* [...].» (DR, 237-238)

Es precisamente en este punto exacto del texto deleuziano donde hay que andar con sutileza y sumo cuidado porque sólo a partir de la comprensión del *recorrido* y el *tipo* de la génesis que afecta a las Ideas es como se puede llegar a entender toda su argumentación subsiguiente. A partir de este momento el texto deleuziano va a ser deudor de la concepción de la temporalidad atisbada en *NPH* pero sobre todo en *B*.

---

structuralisme ?” (escrito originalmente en 1967 pero publicado en 1972 por François Châtelet en su *Histoire de la philosophie, t. VIII : le XX<sup>e</sup> siècle*, Hachette, Paris) recogido ahora en *ID*, 238-269. Las páginas a las que nos referimos son *ID*, 246-247.

<sup>481</sup> Elementos: *éléments* (DR, 237).

<sup>482</sup> Términos: *termes* (DR, 237).

<sup>483</sup> Al hilo del comentario de la Idea como multiplicidad Pardo (2004a: 219) afirma que la imagen deleuziana de la filosofía como “teoría de las multiplicidades virtuales” constituye uno de los mayores puntos de afinidad con la obra de Michel Serres.

<sup>484</sup> Lautman, A.: *Essai sur les notions de structure et d’existence en mathématiques*, Hermann, 1938 y *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques*, Hermann, 1939. Vuillemin, J.: *Philosophie de l’Algèbre*, PUF, 1962.

El *recorrido* de la génesis no se traza de un instante actual a otro instante actual en una especie de línea cronológica horizontal sino que pasa de un tiempo propiamente dialéctico, ideal e intempestivo a un tiempo sucesivo, actual y cronológico (por decirlo así, en un haz de líneas verticales). En terminología de Deleuze de un tiempo *virtual* a un tiempo *actual* pero, por el momento, operando en la profundidad de una dimensión suprahistórica (de momento no podemos contestar a la pregunta ¿quién?, esto es, a la pregunta por el *operador* del tránsito, por el *actualizador* de las Ideas, cuestión que nos llevaría directamente a la dimensión de la estética).

Con respecto al *tipo* de génesis es importante resaltar que se trata de una génesis estática y no dinámica. El dinamismo, o mejor los dinamismos, están en relación directa con el *operador* del tránsito y con otro tipo de génesis. Un asunto que trataremos más adelante. En todo caso lo que tiene que quedar explicitado es que estamos operando en una temporalidad no-cronológica en la medida en que *la dimensión cronológica del tiempo tiene que ser generada a partir del tiempo propiamente ideal, dialéctico, eso sí, a través de un operador*.

Aclarado este punto, Deleuze continúa con el desarrollo del tema de la Idea como estructura y apunta que hay<sup>485</sup>:

- a) Ideas que corresponden a las realidades y relaciones matemáticas,
- b) Ideas que corresponden a los hechos y las leyes físicas,
- c) Ideas que corresponden a los organismos,
- d) Ideas que corresponden a los psiquismos,
- e) Ideas que corresponden a los lenguajes,
- f) Ideas que corresponden a las sociedades.

Estas “correspondencias” sin semejanza son estructurales-genéticas. Del mismo modo que la “estructura” es independiente de un principio de identidad, también la “génesis” es independiente de una regla de semejanza.

«Mais une Idée émerge avec tant d'aventures qu'il se peut qu'elle satisfasse déjà à certaines conditions structurales et génétiques, no pas encore à d'autres.» (DR, 238)

Por esa razón es preciso buscar la aplicación de esos criterios en dominios muy diferentes. Deleuze considera tres: el atomismo como Idea física (las Ideas como multiplicidades de átomos)<sup>486</sup>, el organismo como Idea biológica (las Ideas como

---

<sup>485</sup> Cf. DR, 238.

<sup>486</sup> Cf. DR, 238-239.



elementos anatómicos y atómicos)<sup>487</sup> y la economía como Idea social (la economía como multiplicidad diferencial)<sup>488</sup>. Desarrollemos el segundo ejemplo.

En la línea de lo ya escrito en *S*, Deleuze reclama para Geoffroy Saint-Hilare ser el primero en llamar la atención sobre ciertos elementos que él llama abstractos, tomados independientemente de sus formas y de sus funciones. Estos elementos puramente anatómicos y atómicos, por ejemplo huesecillos, están unidos por relaciones ideales de determinación recíproca: constituyen así una “esencia” que es como el Animal en sí. Esas relaciones diferenciales entre elementos anatómicos puros son las que *se encarnan* en: 1º) las diversas figuras animales, 2º) los diversos órganos y 3º) sus funciones. Es el triple carácter de la anatomía: 1º) atómica, 2º) comparativa y 3º) trascendente. Deleuze estima que Geoffroy sueña con ser el Newton de lo infinitamente pequeño, con descubrir “el mundo de los detalles” o de las conexiones ideales “de muy corta distancia”, bajo las diferencias o de las semejanzas sensibles y conceptuales.

Para Deleuze un organismo es un *conjunto* de términos y de relaciones reales (dimensión, posición, número), o relaciones espacio-temporales, que *actualiza* por su cuenta, a determinado grado de desenvolvimiento, las conexiones entre elementos diferenciales. Por ejemplo: el hioides del gato tiene nueve huesecillos, mientras que el del hombre sólo tiene cinco, encontrándose los otros cuatro cerca del cráneo, fuera del órgano así reducido por la posición vertical.

«La genèse ou le développement des organismes doivent donc être conçus comme actualisation de l'essence, suivant des vitesses et des raisons variées déterminées par le milieu, suivant des accélérations ou des arrêts, mais indépendamment de tout passage transformiste d'un terme actuel à un autre terme actuel.» (*DR*, 239-240)

Pero según Deleuze la estructura puede *renacer* a un nivel distinto, por otros medios, con una determinación completamente nueva de elementos diferenciales y de conexiones ideales. Esa estructura puede ser la Genética. Los cromosomas no sólo son lugares en el espacio sino *complejos de relaciones de vecindad*<sup>489</sup>. Los genes expresan elementos diferenciales que caracterizan también de manera global un organismo y que juegan el papel de puntos notables en un doble proceso de determinación recíproca y completa. El doble aspecto del gen consiste en regir varios caracteres a la vez y actuar sólo en relación con otros genes.

---

<sup>487</sup> Cf. *DR*, 239-240.

<sup>488</sup> Cf. *DR*, 240-241.

<sup>489</sup> Complejos de relaciones de vecindad: *complexes de rapports de voisinage* (*DR*, 240). “Vecindad” es un concepto que Deleuze toma de la topología de Simondon.

Así pues el conjunto constituye un virtual que se actualiza o una estructura que se encarna.

«[...] cette structure s'incarne dans les organismes actuels, tant du point de vue de leur spécification que de la différenciation de leurs parties, suivant des rythmes qu'on appelle précisément "différentiels", suivant des vitesses ou des lenteurs comparatives qui mesurent le mouvement de l'actualisation.» (DR, 240)

### **3.3.2.1.3. Las Ideas son complejos de coexistencia**

La Idea no sólo puede ser caracterizada como multiplicidad y estructura sino que, en tercer lugar, es un complejo de coexistencia.

«Les Idées sont des complexes de coexistence, toutes les Idées coexistent d'une certaine manière. Mais par points sur des bords, sous lueurs qui n'ont jamais l'uniformité d'une lumière naturelle. A chaque fois des zones d'ombre, des obscurités correspondent à leur distinction. Les Idées se distinguent, mais non pas du tout de la même manière que se distinguent les formes et les termes où elles s'incarnent. Elles se font et se défont objectivement, suivant les conditions qui déterminent leur synthèse fluente.» (DR, 242)

Las Ideas son variedades que comprenden en sí mismas subvariedades. Deleuze distingue tres variedades que, en sí mismas, comprenden subvariedades<sup>490</sup>.

Las *variedades ordinales* (en altura) se establecen según la naturaleza de los elementos y de las relaciones diferenciales: Idea matemática, Idea matemático-física, Idea química, Idea biológica, Idea psíquica, Idea sociológica, Idea lingüística, etc. Cada nivel implica diferenciales de un "orden" dialéctico diferente, pero los elementos de un orden pueden pasar a los de otro, bajo nuevas relaciones, sea porque se descomponen en el orden superior más vasto, sea porque se reflejan en el orden inferior.

Las *variedades características* (en anchura) corresponden a los grados de una relación diferencial en un mismo orden y a las distribuciones de puntos singulares para cada grado (como por ejemplo la ecuación de las cónicas que, según el "caso", da una elipse, una hipérbola, una parábola, una recta; o las mismas variedades ordenadas del animal desde el punto de vista de la unidad de composición; o las variedades de lenguas desde el punto de vista del sistema fonológico).

Las *variedades axiomáticas* (en profundidad) determinan un axioma común para relaciones diferenciales de orden diferente, siempre que ese axioma coincida

---

<sup>490</sup> Cf. DR, 242.

con una relación diferencial de tercer orden (por ejemplo, adición de números reales y composición de desplazamientos; o, en un dominio totalmente distinto, tejer-hablar entre los Dogon<sup>491</sup>).

«Les Idées, les distinctions d'Idées, ne sont pas séparables de leurs types de variétés et de la manière dont chaque type pénètre dans les autres. Nous proposons le nom de *perplication* pour designer cet état distinctif et coexistant de l'Idée.» (DR, 242)

Deleuze no busca designar con la noción de “perplejidad” un coeficiente de duda, de vacilación o de asombro ni nada inacabado en la Idea misma. Se trata, por el contrario, de la identidad de la Idea y del problema, del carácter exhaustivamente problemático de la Idea, es decir, de la manera en que los problemas están objetivamente determinados por sus condiciones a participar los unos en los otros, de acuerdo con las exigencias circunstanciales de la síntesis de las Ideas.

#### **3.3.2.1.4. La Idea no es la esencia**

El cuarto carácter atribuido a la Idea es que no es la esencia sino “lo inesencial”:

«L'Idée n'est pas du tout l'essence. Le problème, en tant qu'objet de l'Idée, se trouve du côté des événements, des affections, des accidents plutôt que de l'essence théorématique. L'Idée se développe dans les auxiliaires, dans les corps d'adjonction qui mesurent son pouvoir synthétique. Si bien que le domaine de l'Idée, c'est l'inessentiel.» (DR, 242-243)

La atribución de un vínculo necesario entre la Idea y la esencia procede del largo malentendido de atribuir un papel *fundamental* a la pregunta platónica “¿qué es?”. Según Deleuze la finalidad de la pregunta platónica “¿qué es?”, pregunta que anima los diálogos aporéticos, sólo es propedéutica, esto es, tiene la función de abrir la región dialéctica dejando a otros procedimientos la tarea de determinarla como problema o Idea. Desde el momento en que se trata de determinar el problema o la Idea como tal, desde que se trata de *poner en movimiento la dialéctica*, la pregunta “¿qué es?” deja lugar a otras preguntas: ¿cuánto?, ¿cómo?, ¿en qué caso? Sólo así se puede entender que vayan de consuno el movimiento de abandono de la dialéctica como ciencia de los problemas con, por decirlo así, la confusión de la filosofía misma con su propedéutica, creando la impresión de que propio del pensamiento filosófico como tal consiste en enfangarse en el vacío y la logorrea. Esta larga tradición culmina

---

<sup>491</sup> Tribu estudiada por M. Griaule.

con Hegel, quien procede a sustituir la naturaleza de lo problemático por lo meramente negativo<sup>492</sup>.

De la historia de esta larga desnaturalización se salva, entre otros, Aristóteles quien, según Deleuze, no tuvo confianza alguna en la pregunta “¿qué es?” para tener una Idea. Siguiendo las aportaciones de Jacques Brunschwig<sup>493</sup>, Deleuze considera que las preguntas aristotélicas “□□ □□ □□” y “□□□ □ □□□□□” no son traducibles como “¿qué es el ser?” o “¿qué es la esencia?” sino “¿quién es el ser?” y “¿quién es sustancia?”, o mejor, “¿cuáles son las cosas que son sustancias?”. En todo caso lo que Deleuze quiere decir es que la dialéctica no se ejerce sobre el vacío (es decir, no es un mero prolegómeno hipostasiado como Filosofía auténtica que, en el fondo, no versa sino sobre verbalismos) porque tiene un objeto: lo problemático o la Idea<sup>494</sup>. Deleuze traza las siguientes relaciones<sup>495</sup>:

<i>DIALÉCTICA DESNATURALIZADA</i>		<i>DIALÉCTICA RESTAURADA</i>	
<i>PREGUNTA</i>	<i>OBJETO</i>	<i>PREGUNTAS</i>	<i>MATERIA</i>
¿Qué es?	La esencia.	¿Cuánto?	El accidente.
	Lo Uno.	¿Cómo?	El acontecimiento.
	Lo contrario.	¿En qué caso?	La multiplicidad.
	Lo contradictorio.	¿Quién?	La diferencia.

Pero recusar la esencia no significa ponerse de parte de los ejemplos. Precisamente esto es lo que Deleuze quiere ir poniendo de relevancia: no se rechaza la esencia para caer en una retórica vacua y verbalista o en un nihilismo igualatorio sino que el rechazo tiene como finalidad rehabilitar la potencia del problema, liberar la potencia constructiva de los problemas. Recusación y rehabilitación van de la mano.

«En ce sens, il est exact de représenter une double série d'événements qui se déroulent sur deux plans, se faisant écho sans ressemblance, les uns réels au niveau des solutions engendrées, les autres idéels ou idéaux dans les

<sup>492</sup> Cf. DR, 243.

<sup>493</sup> Cf. DR, 244.

<sup>494</sup> Para una arqueología de la cuestión del concepto de esencia en Deleuze y sus consecuencias para la práctica de la historia de la filosofía por parte del propio Deleuze y su prolongación en una filosofía política cf. Ségura “Deleuze et la question de l'essence” recogido en Vaysse (2006: 185-211).

<sup>495</sup> Para la siguiente tabla cf. DR, 244.

conditions du problème, comme des actes ou plutôt des rêves de dieux qui doubleraient notre histoire.» (DR, 244)

La *serie ideal* de los acontecimientos goza de la propiedad de trascendencia e inmanencia en relación con lo real: la existencia y distribución de puntos singulares corresponde por completo a la Idea aunque su especificación sea inmanente a las curvas-solución de su vecindad, es decir, a las relaciones reales donde la Idea se encarna. Deleuze convoca en este punto la descripción del acontecimiento que hace Péguy trazando dos líneas, una horizontal y otra vertical. La vertical retoma en profundidad los puntos relevantes que corresponden a la primera e incluso se adelanta y genera eternamente esos puntos relevantes y su encarnación en primera línea. En el *entrecruzamiento o encrucijada*<sup>496</sup> de las dos líneas se anuda lo temporalmente eterno y se juega nuestro poder decisorio sobre los problemas<sup>497</sup>:

«[...] — le lien de l’Idée et de l’actuel, le cordon de poudre — et se décidait notre plus grande maîtrise, notre plus grande puissance, celle qui concerne les problèmes eux-mêmes [...].» (DR, 244)

### **3.3.2.1.5. La Idea es el sentido considerado desde el punto de vista genético**

Según Deleuze estructura y sentido son “lo mismo”. La estructura, como sistema de relaciones y elementos diferenciales, es el sentido considerado desde el punto de vista genético. La Idea no se opone al sentido.

«Pas plus qu’il n’y a d’opposition structure-genèse, il n’y a d’opposition entre structure et événement, structure et sens. [...]. Ce qu’on appelle structure, système de rapports et d’éléments différentiels, est aussi bien *sens* du point de vue génétique, en fonction des relations et des termes actuels où elle s’incarne. La véritable opposition est d’ailleurs : entre l’Idée (structure-événement-sens) et la représentation.» (DR, 247)

---

<sup>496</sup> Entrecruzamiento o encrucijada: *croisée* (DR, 244).

<sup>497</sup> Como ilustración Deleuze cita un fragmento de *Clio* de Charles Péguy que por su contundencia y claridad reproducimos enteramente: «“Et tout d’un coup, nous sentons que nous ne sommes plus les mêmes forcés. Il n’y a rien eu. Et un problème dont on ne voyait pas la fin, un problème sans issue, un problème où tout un monde était aheurté, tout d’un coup n’existe plus et on se demande de quoi on parlait. C’est qu’au lieu de recevoir une solution, ordinaire, une solution que l’on trouve, ce problème, cette difficulté, cette impossibilité vient de passer par un point de résolution pour ainsi dire physique. Par un point de crise. Et c’est qu’en même temps le monde entier est passé par un point de crise pour ainsi dire physique. Il y a des points critiques de l’événement comme il y a des points critiques de température, des points de fusion, de congélation ; d’ébullition, de condensation ; de coagulation ; de cristallisation. Et même, il y a dans l’événement de ces états de surfusion qui ne se précipitent, qui ne se cristallisent, qui ne se déterminent que par l’introduction d’un fragment de l’événement futur”» (DR, 244-245).

Esta auténtica oposición entre la Idea y la representación podemos desarrollarla punto por punto en relación con la esencia, su elemento, su expresión y el teatro que sugieren.

En relación con la *esencia* la representación en su conjunto es el elemento del saber que se realiza en la recolección del objeto pensado y su reconocimiento por un sujeto que piensa. El concepto es como la “posibilidad” pero el sujeto de la representación determina el objeto como realmente adecuado al concepto, como esencia. Sin embargo la virtualidad de la Idea nada tiene que ver con una “posibilidad”. La multiplicidad no soporta ninguna dependencia de lo idéntico bien se localice en el sujeto bien en el objeto. Los acontecimientos y las singularidades de la Idea no dejan subsistir ninguna posición de la esencia como “lo que la cosa es”.

«Et sans doute est-il permis de conserver le mot essence, si l'on y tient, mais à condition de dire que l'essence est précisément l'accident, l'événement, le sens, non seulement le contraire de ce qu'on appelle habituellement essence, mais le contraire du contraire: la multiplicité n'est pas plus apparence qu'essence, pas plus multiple qu'une.» (DR, 248)

Con relación al *elemento* Deleuze dice que la representación es el elemento del saber mientras que la Idea lo es de un aprender muy especial. Un aprender, tanto en sentido subjetivo como objetivo, cualificado de infinito y evolutivo dada la naturaleza de la Idea. Un aprender comprensivo (de los problemas), aprehensivo (de las singularidades) y compositivo (de los cuerpos y acontecimientos ideales). No es de extrañar que Deleuze coloque el aprender entre comillas ya que es un aprender artístico: una auténtica y real *composición*<sup>498</sup>.

«Apprendre à nager, apprendre une langue étrangère, signifie composer les points singuliers de son propre corps ou de sa propre langue avec ceux d'une autre figure, d'un autre élément qui nous démembre, mais nous fait pénétrer dans un monde de problèmes jusqu'alors inconnus, inouïs. Et à quoi sommes-nous voués sauf à des problèmes qui exigent même la transformation de notre corps et de notre langue ?» (DR, 248)

Esto nos pone directamente sobre el camino de la expresividad de la representación y de la Idea. La representación *expresa* las proposiciones de la conciencia que designan los casos de solución, proposiciones que dan una noción

---

<sup>498</sup> Gualandi (2003: 47) encuentra en este punto la conexión de la teoría de las Ideas con el estudio que de las nociones comunes spinozianas había realizado Deleuze: «L'Idée n'est donc pas une représentation vide de la raison qui n'obtient une détermination spéculative que par analogie. L'Idée est l'Être qui est saisi par les facultés de la raison au terme d'une longue initiation qui, des notions les plus communes, arrive à l'être en soi des choses.».

inexacta de la instancia que resuelven y las genera como caso. La representación y el saber son directamente modelados a partir de estas proposiciones. Sin embargo la Idea y el aprender expresan precisamente esa instancia originaria y matricial —el inconsciente.

«L’Idée et “l’apprendre” expriment au contraire cette instance problématique, extra-propositionnelle ou sub-représentative : la présentation de l’inconscient, non pas la représentation de la conscience.» (DR, 248)

Esta oposición entre representación y pura presentación nos coloca delante del doble sentido de la *teatralidad*: por una parte el “teatro de la representación” y por la otra un sentido del teatro que Deleuze califica de “no aristotélico”, o “teatro de las multiplicidades”. Podemos “representar” tal oposición por medio de una tabla que nos “presenta” las funciones de cada teatro con los elementos que les corresponden y son afectados por ellas<sup>499</sup>.

<i>TEATRO DE LA REPRESENTACIÓN</i>		<i>TEATRO DE LAS MULTIPLICIDADES</i>	
<i>FUNCIONES</i>	<i>ELEMENTOS</i>	<i>FUNCIÓN</i>	<i>ELEMENTOS</i>
Subsistencia.	La identidad de la cosa.	Aprendizaje.	Eliminación (de la subsistencia de las identidades, del reconocimiento final y de la recapitulación final).
	La identidad del autor.		
	La identidad del espectador.		
	La identidad del personaje.		
Reconocimiento.	La representación tiene un final reconocible.		Problemas y preguntas abiertas (que generan un movimiento de arrastre generalizado propio de un aprendizaje del inconsciente).
Recapitulación.	La representación puede recapitularse a través de las peripecias de una pieza.		

<sup>499</sup> Cf. DR, 248.

### 3.3.2.1.6. Las Ideas son inconscientes

¿Cómo se debe entender el carácter necesariamente inconsciente de las Ideas?, ¿acaso localizando las Ideas en una facultad denominada “inconsciente”? No. Más bien tal carácter apela a su naturaleza viajera.

«[...] nous ne croyons pas [...] que les Idées ou les structures renvoient à une faculté particulière. Car l’Idée parcourt et concerne toutes les facultés. Elle rend possibles à la fois, d’après son ordre, et l’existence d’une faculté déterminée comme telle, et l’objet différentiel ou l’exercice transcendant de cette faculté.» (DR, 249-250)

El planteamiento de Deleuze es vigoroso: la naturaleza inconsciente de las Ideas hace referencia ni más ni menos que a un *recorrido* en el que su *potencia* es capaz de *generar* una facultad como tal y su ejercicio trascendente (u objeto diferencial). Deleuze pone los ejemplos siguientes de Ideas o multiplicidades que hacen posible tanto una facultad como su objeto diferencial<sup>500</sup>.

<i>IDEA</i>	<i>FACULTAD</i>	<i>OBJETO (O EJERCICIO TRASCENDENTE)</i>
Multiplicidad lingüística (como sistema virtual de relaciones recíprocas entre “fonemas” que se encarna en lenguas diversas).	El habla.	Una especie de “metalenguaje” que no puede ser dicho en el ejercicio empírico de una lengua dada pero <i>debe</i> decirse y sólo puede ser dicho en el ejercicio poético del habla coextensivo a la virtualidad.
Multiplicidad social.	La sociabilidad.	La libertad (que no puede ser vivida en las sociedades actuales pero <i>debe</i> serlo y sólo puede serlo en el elemento de transformación de las sociedades). La libertad siempre está recubierta por los restos del antiguo orden y las primicias del nuevo. (En DR, 269 el objeto será la revolución).
Multiplicidades psíquicas.	La imaginación.	La fantasía.
Multiplicidades biológicas.	La vitalidad.	El “monstruo”.
Multiplicidades físicas.	La sensibilidad.	El signo.

<sup>500</sup> Cf. DR, 250.



Las Ideas se corresponden una por una con todas las facultades y no son el objeto exclusivo de ninguna en particular. Estableciendo así las cosas no se reintroduce la forma de un sentido común *comunicante*.

Pero, a pesar de la existencia de una discordia entre las facultades definida por la exclusividad del objeto trascendente que cada una aprehende, hay cierta comunicación según la cual cada una transmite su *violencia* a la otra siguiendo una mecha explosiva<sup>501</sup>. Este “*acuerdo discordante*” excluye la forma de identidad, convergencia y colaboración del sentido común. Lo que parecía corresponder a la *diferencia*, que articula o reúne por sí misma, es esa *Discordancia concordante*<sup>502</sup>.

«Il y a donc un point où penser, parler, imaginer, sentir, etc., sont une seule et même chose, mais cette *chose* affirme seulement la divergence des facultés dans leur exercice transcendant. Il s’agit donc, non pas d’un sens commun, mais au contraire, d’un “para-sens” [...]. Ce para-sens a pour élément les Idées [...]. [...] les Idées sont des multiplicités de lueurs différentielles, comme des feux follets d’une faculté à l’autre, “virtuelle traînée de feux”, sans avoir jamais l’homogénéité de cette lumière naturelle qui caractérise le sens commun.» (DR, 250-251)

Las Ideas al ser caracterizadas, primero, como punto pivotante de las facultades, operador de separación, distanciamiento o apartamiento progresivo y contra-dirección a la usualmente tomada, y segundo, como un punto, operador y contra-dirección afectados en lo íntimo por un movimiento de “des-identificación”, parece que están aquejadas inexcusablemente de una esencial intermitencia en su luminosidad. Una intermitencia ligada directísimamente con la dificultad de “tener una idea” y con la naturaleza de “sacudida”, “encontronazo” o “topetazo” de todo previo a tenerla. O dicho de otro modo: con la imposibilidad de pensar gracias a un método (director y garante del saber). Teniendo esto en cuenta parece inevitable que Deleuze considere que el *aprender* pueda ser definido de dos maneras complementarias que se oponen por igual a la representación en el saber: o bien aprender es *penetrar* en la Idea, sus variedades o sus puntos notables, o bien aprender es *eleva*r una facultad a su ejercicio trascendente disjunto, elevarla a ese encuentro y a esa violencia que se comunican a las otras facultades. En todo caso, aprender parece que se aprende *desde* el inconsciente.

«C’est pourquoi aussi l’inconscient a deux déterminations complémentaires, qui l’excluent nécessairement de la représentation, mais qui le rendent digne et capable d’une présentation pure : soit que l’inconscient se définisse par le caractère extra-propositionnel et non actuel des Idées dans

---

<sup>501</sup> Mecha explosiva: *cordon de poudre* (DR, 250).

<sup>502</sup> Discordancia concordante: *Discordance accordante* (DR, 250).

le *parasens*, soit qu'il se définisse par le caractère non empirique de l'exercice *paradoxal* des facultés.» (DR, 251)

Pero por tener esta “relación” con el inconsciente, las Ideas no dejan de tener una “relación” muy particular con el *pensamiento puro* en tanto que *facultad particular* definida bajo el mismo título que las otras (no como forma de la identidad de todas las facultades). La relación viene dada por su objeto diferencial y su ejercicio trascendente. El *para-sentido* o la *violencia* que se comunica de una facultad a otra según un orden, asignarán al pensamiento un lugar particular: el pensamiento sólo está determinado a captar su propio *cogitandum* en el extremo de la mecha violenta que, de una Idea a otra, pone en movimiento, en primer lugar, la sensibilidad y su *sentendum* para *desencadenar* todas las facultades. En este sentido dice Deleuze que las Ideas deben denominarse “diferenciales” del pensamiento, “Inconsciente” del pensamiento puro, que en ningún caso se alojan, remiten o fundan en un *Yo pienso* sino que, en todo caso, se relacionan con el *Yo hendido*<sup>503</sup>.

«Aussi, n'est-ce pas du tout à un Cogito comme proposition de la conscience ou comme fondement, que les Idées se rapportent, mais au Je fêlé d'un cogito dissous, c'est-à-dire à l'universel *effondement* qui caractérise la pensée comme faculté dans son exercice transcendant. A la fois les Idées ne sont pas l'objet d'une faculté particulière, au point qu'on peut dire : elles en sortent (pour constituer le para-sens de toutes les facultés).» (DR, 251)

Pero entonces ¿qué significa que las Ideas “salen” de las facultades o encuentran en ellas su “origen”? ¿de dónde vienen las Ideas, los problemas, sus elementos y conexiones ideales?, ¿qué significa, en último término, preguntarse por su *origen* para un filósofo como Deleuze?

### **3.3.2.1.7. Las Ideas son emanaciones de los imperativos**

#### **3.3.2.1.7.1. El “origen” de las Ideas**

El denso y casi impenetrable problema del “origen” de las Ideas lo abordaremos en tres partes. En la primera describiremos la crítica que efectúa Deleuze a la ontología de la pregunta, el análisis que hace del movimiento del pensamiento según la tradición filosófica y la propuesta que él nos plantea. En la segunda abordaremos lo que nosotros denominamos como “imperar rector” y el papel que desempeña en la

---

<sup>503</sup> Para el desfundamiento como ejercicio superior del pensamiento o del pensamiento elevado a la enésima potencia cf. el comentario de Bergen (2002: 194 y ss.).

formulación deleuziana del problema filosófico del “origen” de las ideas. Por último, en la tercera parte daremos razón del porqué del entrecomillado de la noción de “origen” en Deleuze y cómo esta noción es impugnada por la potencia de la repetición.

### **3.3.2.1.7.1.1. El movimiento del pensamiento según la filosofía**

Deleuze no deja de insistir en que el origen de un problema no es una interrogación planteada a la sociedad, a la conciencia, al científico o al filósofo. El problema no nace a partir de la formulación de una incógnita de la que el saber daría buena cuenta y razón. En esta dirección Deleuze reconoce los méritos del renacimiento de la ontología en el pensamiento moderno (sobre todo de Heidegger y Blanchot) en el sentido de considerar a la pregunta no como un estado provisional y superable en la representación del saber sino como algo coextensivo al Ser mismo<sup>504</sup>. Una concepción de la pregunta no sólo presente en el pensamiento filosófico sino también en la obra de arte moderno. Deleuze diagnostica: la obra se desarrolla a partir, alrededor, de una hendidura ontológica<sup>505</sup> que nunca puede colmar.

«[...] la découverte du problématique et de la question comme horizon transcendantal, comme foyer transcendantal appartenant de manière “essentielle” aux êtres, aux choses, aux événements. C’est la découverte romanesque de l’Idée, ou sa découverte théâtrale, ou sa découverte musicale, ou sa découverte philosophique... ; et en même temps, la découverte d’un exercice transcendant de la sensibilité, de la mémoire-imageante, du langage, de la pensée, par laquelle chacune de ces facultés communique avec les autres dans sa pleine discordance, et s’ouvre sur la différence de l’Être en prenant pour l’objet, c’est-à-dire pour question, sa propre différence : ainsi cette écriture qui n’est plus rien que la question Qu’est-ce qu’écrire ? ou cette sensibilité qui n’est rien que Qu’est-ce que sentir ? et cette pensée, Que signifie penser ?» (DR, 252)

Según Deleuze esta *ontología de la pregunta* tiene tres principios. El primero es que la pregunta, lejos de significar un estado empírico del saber llamado a desaparecer en las respuestas y una vez dada la respuesta, acalla todas las respuestas empíricas que pretenden suprimirla, para “forzar” la única respuesta que siempre la mantiene y la retoma: ella misma.

---

<sup>504</sup> Para el renacimiento de la ontología en el pensamiento moderno que rehabilita la pregunta cf. DR, 252-253.

<sup>505</sup> Hendidura ontológica: *fêlure ontologique* (DR, 252).

«[...] tel Job, dans son entêtement d'une réponse de première main qui se confond avec la question même (première puissance de l'absurde)» (DR, 252-253)

El segundo principio se desprende del primero en la medida en que la potencia de la pregunta es tal que pone en juego tanto al que pregunta como aquello sobre lo que se pregunta, además de cuestionarse a sí misma:

«[...] tel Œdipe, et sa manière de ne pas en finir avec le Sphinx (seconde puissance de l'énigme).» (DR, 253)

El tercer y último principio es el de la revelación del Ser como correlativo a la pregunta. Un Ser que no se deja reducir a lo preguntado ni al que pregunta, sino que los une en la articulación de su propia Diferencia: □□ □□ que es no-ente o ser de la pregunta.

«[...] tel Ulysse, et la réponse "Personne", troisième puissance qui est celle de l'Odyssée philosophique).» (DR, 253)

Sin embargo, para Deleuze, esta ontología moderna de la pregunta es insuficiente por dos razones. La primera es que sustituye la fuerza de la repetición por la empobrecida reiteración<sup>506</sup>, sustitución que encubre tan sólo lo vago de una incertidumbre subjetiva y, tal vez, cierto agotamiento vital. La segunda es que esta ontología se entrega pudorosamente con una mano a la reiteración *a la par* que con la otra mano rechaza sin vergüenza alguna los problemas como obstáculos exteriores. Por tanto la tarea se plantea clara: investigar la relación recíproca entre preguntas y problemas.

Pero ¿en qué nivel de confrontación nos vamos a situar para observar cómo se sitúan la imagen ortodoxa o clásica del pensamiento y el pensamiento sin imagen con respecto a los problemas?, ¿a la altura de qué atalaya podemos enfrentar el asunto del "origen" problemático de las Ideas con el mismo asunto tal y como lo plantea la imagen clásica? En suma, si no es a partir de la mera interrogación: ¿cómo es que se generan los problemas? El observatorio perfecto para atalayar este asunto es aquel desde el que contemplamos el pensar en *su movimiento*.

«Car de Platon aux postkantians, la philosophie a défini le mouvement de la pensée comme un certain passage de l'hypothétique à l'apodictique.» (DR, 253)

---

<sup>506</sup> Repetición: *répétition*. Reiteración: *redite* (DR, 253).

Tal travesía (o paso) de lo hipotético a lo apodíctico sufre variantes según el pensador. Según Deleuze, en Descartes se cifra en el paso de la duda a la certidumbre. Otra versión es el paso de la necesidad hipotética a la necesidad metafísica en el Origen radical. En Platón la Dialéctica se cifra en el paso de lo hipotético a lo “an-hipotético”. Kant, en el tránsito de la *KrV* (subordinada a la forma hipotética de la experiencia posible) a la *KpV*, descubre, con la ayuda de problemas, la pura necesidad de un principio categórico. En Maimon y Fichte el paso es el del juicio categórico al juicio tético. Para Hegel el paso consiste en el tránsito de la proposición empírica a la proposición especulativa.

«Il n'est donc pas illégitime de résumer ainsi le mouvement de la philosophie, de Platon à Fichte ou à Hegel, en passant par Descartes, quelle que soit de la diversité des hypothèses de départ et des apodicticités finales. Au moins y a-t-il quelque chose de commun : le point de départ trouvé dans une “hypothèse”, c'est-à-dire dans une proposition de la conscience affectée d'un coefficient d'incertitude (fût-ce le doute cartésien), et le point d'arrivée, trouvé dans une apodicticité ou un impératif d'ordre éminemment moral (l'Un-Bien de Platon, le Dieu non trompeur du cogito cartésien, le principe du meilleur de Leibniz, l'impératif catégorique de Kant, le Moi de Fichte, la “Science” de Hegel). Or cette démarche frôle au maximum le vrai mouvement de la pensée, mais elle est aussi ce qui le trahit au maximum, ce qui le dénature au maximum ; cet hypothétisme et ce moralisme conjoints, cet hypothétisme scientiste et ce moralisme rationaliste, rendent méconnaissable ce dont ils approchent.» (DR, 254-255)

Está claro que Deleuze retrata la imagen clásica del pensamiento como el paso de lo hipotético a lo apodíctico. La naturaleza *especulativa* de este movimiento es manifiesta en la medida en que produce una ganancia y una pérdida. La ganancia contable es la atribución de un Comienzo (*Principio*), un Camino (*Método*) y un Término (*Telos*) a la actividad pensante, con todas sus versiones y figuras tanto teóricas como prácticas. Se garantiza así la universalidad en el acceso y la necesidad del camino: todos pueden incorporarse al movimiento siguiendo, al menos, unos mínimos en la manera de moverse. Asimismo la seguridad del camino y los andares reglados son la salvaguardia de que la travesía (*passage*), a pesar de sus dificultades y obstáculos, será lo suficientemente previsible como para que el paso (*passage*) no se configure como un conjunto abierto de saltos: para alcanzar un Término hay que andar a paso de caminante y no a saltos, como los danzarines o los esclavos liberados. En suma, la operación especulativa hace cuentas en la ganancia de una visión *edificante* del pensamiento (que nada tiene que envidiar a la practicada por la Economía de la Salvación ya que, al menos, tiene la virtud de *prometer* la posesión del Cielo en la tierra).

Tal operación especulativa también genera pérdidas. Las pérdidas *contables* son pobres pero perfectamente asumibles: falta de aventura (no hay riesgo alguno en la actividad pensante) y carencia de originalidad (los pasos siempre son comunes). Pero la pérdida, por más que se plantee y ponga desde el orden económico, está habitada por algo que hace que persista y no sea nunca enteramente digerida, algo que es capaz de poner en cuestión aquello que la produce, algo que impugna toda economía posible y real. Existen unas pérdidas no contables, esto es, *incontables*, que hay que reseñar (no registrar): aquellas que no pueden entrar en la contabilidad porque son el fundamento y origen de la contabilidad misma. Tales pérdidas, o lo “Incontable”, se cifran en la existencia de algo más profundo que se disimula bajo el tinte moral del imperativo: un *imperar* impersonal, nada edificante, de naturaleza temible.

El pensamiento, al rozar<sup>507</sup>, sólo rozar el verdadero movimiento del pensar, está afectado de una tactilidad insuficiente. Hay roce, un tocamiento ligero, que difiere en naturaleza de una sacudida, topetazo o encontronazo. Tal tactilidad insuficiente no puede, por su propia naturaleza, sino traicionar y desnaturalizar el auténtico movimiento del pensamiento. Traicionar porque la *insuficiencia* de la tactilidad tiene como efecto una *vuelta atrás* ante la profundidad no-moral del imperativo. Ese paso atrás se produce de consuno con una desnaturalización por *falseo* del imperar fundamental, esto es, con un tornarlo derivado de tal forma que el imperar se someta a la *exigencia de ser deducido, condicionado o puesto* a partir de un Comienzo (*Principio*) mucho más humano y una Exigencia quizás demasiado humana. Por medio de esta operación económica se genera el Pensamiento Especulativo con todas las figuras y versiones contables indefinidas que aparecen (y aparecerán) en la historia de la filosofía.

Pero entonces ¿cuál es el movimiento del pensamiento según Deleuze?

«Si nous disons : le mouvement ne va pas de l'hypothétique à l'apodictique, mais du problématique à la question — il semble d'abord que la différence soit très mince. D'autant plus mince que, si l'apodictique n'est pas séparable d'un impératif moral, la question, de son côté, n'est pas séparable d'un impératif, même d'une autre sorte. Pourtant un abîme est entre ces formules. [...]. Le *thématique* ne se confond pas du tout avec le *thétique*.» (DR, 255)

El movimiento del pensamiento no va de lo hipotético a lo apodíctico sino de lo problemático a la pregunta. Pero el *paso* no se configura de la misma manera en uno y en otro al menos por tres razones. La primera es que lo problemático no es lo hipotético. En la *asimilación* del problema a una hipótesis ya vimos cómo hay una

---

<sup>507</sup> Rozar: *frôler* (DR, 254).

*traición* del problema o de la Idea, el proceso ilegítimo de su *reducción* a las proposiciones de la conciencia y a las representaciones del saber. Por tanto el operar un paso desde, o en lo problemático, es completamente distinto a operarlo desde lo hipotético. La segunda razón es que entra en juego toda la doctrina de las facultades: operando desde lo hipotético configuramos un encaje de las facultades completamente opuesto al que diseñamos desde el ejercicio de lo problemático. La última razón es la que radica en la forma de los imperativos que rigen en lo apodíctico y la pregunta: en lo apodíctico rige un imperar moral que la pregunta ignora por completo.

«Les questions sont des impératifs, ou plutôt *les questions expriment le rapport des problèmes avec les impératifs dont ils procèdent.*» (DR, 255)

Las preguntas trazan su diferencia de naturaleza con lo apodíctico gracias a su potencia expresiva: son capaces de dibujar un boceto de tal forma que formulan una relación. Son esencialmente *relacionales*, siendo los términos de la relación los problemas o Ideas generadas y los imperativos generadores. Pero ¿qué tipo de *imperar* es ese del que proceden los problemas o Ideas?, ¿qué imperar es ese que se presenta como indisociable de la pregunta que lo porta?

### **3.3.2.1.7.1.2. El imperar**

La respuesta a las preguntas planteadas al final del epígrafe anterior alcanzan su respuesta en la siguiente afirmación deleuziana:

«Les problèmes ou les Idées émanent d'impératifs d'aventure ou d'événements qui se présentent comme des questions.» (DR, 255)

El *imperar* se revela con tres rasgos: es el origen *emanativo* de las Ideas o problemas (quizás también podríamos decir “expresivo”), no tiene un carácter moral sino que es *aventurero y ocasional* (es no-moral) y *aparece en escena* como pregunta. Tres rasgos que Deleuze asocia, de forma tácita pero claramente deudora del pensamiento nietzscheano, a un “hágase” impersonal situado “más allá del bien y del mal” y que nosotros vinculamos a la lectura de la expresión “de otro modo que el ser y el no-ser”.

«C'est pourquoi les problèmes ne sont pas séparables d'un pouvoir décisoire, d'un *fiat*, qui fait de nous, quand il nous traverse, des êtres semi-divins.» (DR, 255)

Mas ¿en qué consiste ese poder decisorio? El poder decisorio hay que entenderlo a partir de una jugada de dados donde no hay reglas predeterminadas de carácter moral en un espacio dado de antemano.

«Il s'agit plutôt d'un coup de dés, et de tout le ciel comme espace ouvert, et du lancer comme unique règle. Les points singuliers sont sur le dé ; les questions sont les dés eux-mêmes ; l'impératif est le lancer. Les Idées sont les combinaisons problématiques qui résultent des coups.» (DR, 255)

El poder decisorio es un *lanzamiento* de dados con *lo abierto* como espacio y el *jugar* como “norma”<sup>508</sup>. O dicho de otra forma: el poder decisorio es el ejercicio de un imperar sobre un lugar infinito teniendo por norma su propio ejercicio de poder-decidir. Un juego de dados que, según Deleuze, no se propone abolir el azar (el cielo-azar)<sup>509</sup>. Abolir el azar es fragmentarlo según reglas de probabilidad a lo largo de varias jugadas de tal modo que, primero, el problema se *desmembra* en hipótesis de ganancia y pérdida y, segundo, el imperativo se *moraliza* en el principio de una elección de lo mejor que determina la ganancia. Un juego de dados que, por tanto, persigue la afirmación del azar.

«Le coup de dés, au contraire, affirme en une fois le hasard, chaque coup de dés affirme tout le hasard à chaque fois. La répétition des coups n'est plus soumise à la persistance d'une même hypothèse, ni à l'identité d'une règle constante. Faire du hasard un objet d'*affirmation*, c'est le plus difficile, mais c'est le sens de l'impératif et des questions qu'il lance. Les Idées en émanent comme les singularités émanent de ce point aléatoire qui, chaque fois, condense tout le hasard en une fois.» (DR, 256)

La repetición de los lanzamientos no se debe a que el juego mantenga una regla idéntica a lo largo de su ejecución ni mucho menos a que la jugada “anterior” hubiera sido fallida y se aguardase de la “posterior” un “mejor” resultado. Aquí “tiempo cronológico”, “moral de la pérdida-ganancia” (¿acaso no habría que decir simplemente “moral” en la medida en que toda moral es especulativa?) e “identidad del juego y sus reglas” son expresiones que carecen por completo de significado. Entender este juego quizás sea lo más difícil, pero lo más fácil es atribuirle los caracteres de los *deportes* ordinarios (empíricos, cronológicos y moralizantes) o, como no, una naturaleza absurda o arbitraria.

«Il n'y a de arbitraire dans le hasard que pour autant qu'il n'est pas affirmé, pas assez affirmé, pour autant qu'il est réparti dans un espace, dans un nombre et sous des règles destinés à le conjurer. Le hasard est-il assez

<sup>508</sup> Para el tópico deleuziano del “lanzamiento de dados” cf. Martin (2005: 144-168).

<sup>509</sup> Sobre el juego de dados, el azar y el mal jugador que pretende abolir el azar cf. NPH, 29-31.



affirmé, le joueur ne peut plus perdre, puisque toute combinaison, et chaque coup qui la produit, sont adéquats à la *place* et au *commandement* mobiles du point aléatoire.» (DR, 256) [*La cursiva es nuestra*]

Deleuze parece querer entreabrir la puerta a una comprensión del juego de las Ideas, como afirmación del azar, en tanto que especie de meta-juego en el que *se juegan* el juego, el jugador y la jugada “en sí mismos”. Una topología impensable donde todos los “sí mismos” quedan impugnados o, si se quiere, un meta-juego que se puede elevar al infinito de lo impensable (haciendo un meta-juego del meta-juego y así indefinidamente). *Lugar* y *mando* es lo que siempre daría que pensar permaneciendo ellos mismos impensables (topología imposible y monocracia o policracia inconcebibles —ambas profundamente risibles a la par que terribles).

Pero no vayamos tan lejos. ¿Qué significa para Deleuze *afirmar todo* el azar en *cada* oportunidad *de una vez*, esto es, no fragmentarlo en tiradas ni moralizarlo en su manejo?

«Cette affirmation se mesure à la mise en résonance des disparates émanant d'un coup, et formant un problème à cette condition. Tout le hasard alors est bien dans chaque coup, bien que celui-ci soit partiel, et il y est en une fois, bien que la combinaison produite soit l'objet d'une détermination progressive.» (DR, 256)

Afirmar es hacer algo con los desiguales en sí mismos: *ponerlos en resonancia*. A partir de esta resonancia como *condición* se forman los problemas o Ideas. Cada jugada es todo el azar, nosotros diríamos que el juego en su totalidad, en la medida en que *resuena*, es decir, en el grado en que está afectada por el índice más primitivo de una *comunicación sonora*.

«Le coup de dés opère le calcul des problèmes, la détermination des éléments différentiels ou la distribution des points singuliers constitutifs d'une structure. Se forme ainsi la relation circulaire des impératifs avec les problèmes qui en découlent. La résonance constitue la vérité d'un problème en tant que tel, où l'impératif s'éprouve, bien que le problème naisse lui-même de l'impératif.» (DR, 256)

Tres observaciones se desprenden de aquí. La primera es que hemos dado con el venero constituyente de la auténtica Dialéctica de las Ideas (como alfabeto del pensar, cálculo de la Diferencia, álgebra del pensamiento puro e ironía de los problemas): el lanzamiento de dados, que bien podríamos calificar de acción pura.

La segunda observación es que ahora se nos revela en qué términos se establece la relación entre imperativos y problemas: es una relación circular siempre que se tenga en cuenta que la circulación del imperativo al problema es *emanativa* y la del

problema al imperativo es *de resonancia*, siendo el protagonista de la circulación entre ambos el puro *jugar* (*el lanzar en tanto lanzar*) que, además, los establece como “ambos”. Con “emanar” Deleuze pretende mentar una relación no causal, no deductiva ni procesional sino expresiva. Una expresión que, a pesar de que Deleuze no da ninguna indicación al respecto, habría que pensar como “producción estática por desprendimiento” (como la mariposa de la crisálida o el número dos de lo par).

La tercera y última observación está relacionada con la naturaleza de la resonancia. Al menos en este caso, si la resonancia es aquello donde el imperativo se pone a prueba, se experimenta, se ensaya o se arriesga, es evidente que la resonancia, dentro de los problemas, *nos da la pista* del imperativo del que el problema emana. La resonancia actúa al modo de lo que en castellano denominaríamos como *prueba* en el sentido de *ser prueba de algo en tanto que señal o signo*, en este caso concreto del que hablamos, *señal o signo sonoro* del imperativo. Se verificaría así la naturaleza profundamente sígnica de la sonoridad elemental que habita en las Ideas o problemas.

El papel de la resonancia se presenta como fundamental. ¿Por qué? Pues porque si no se diera tal *comunicación sonora elemental* las Ideas o problemas jamás llegarían a condensarse, espesarse, tupirse. Recordemos que el azar afirmado es la divergencia misma, que lo que se afirma en cada lanzamiento de dados es la disyunción pura, y ¿cómo atraparla si no es *haciéndola pasar de “estado”*, de un estado de disyunción pura a un estado, por así decir, de disyunción resonante en el que opera una *suma o adición por comunicación sonora elemental*? Sin la resonancia como *operador comunicativo de la disyunción* las Ideas o problemas permanecerían bañadas en el elemento de lo arbitrario, lo caprichoso o lo absurdo.

«Une œuvre en général est toujours un corps idéal, en elle-même, un corps idéal d'adjonction. L'œuvre est un problème né de l'impératif, elle est d'autant plus parfaite et totale en un coup que le problème est d'autant mieux déterminé progressivement comme problème. L'auteur de l'œuvre est donc bien nommé l'opérateur de l'Idée.» (DR, 256-257)

Deleuze nos proporciona el ejemplo de Raymond Roussel y Philippe Sollers<sup>510</sup>. Afirma que cuando muchos novelistas modernos se instalan en esa “tarea ciega”, imperativa, cuestionante (tarea que también podemos denominar como “punto aleatorio”), a partir de la cual la obra se desarrolla como problema, haciendo resonar series divergentes, tales autores no hacen matemáticas aplicadas ni recurren a ninguna metáfora matemática o física sino que *establecen* esa “ciencia”, *mathesis*

---

<sup>510</sup> Cf. DR, 257.

universal o inmediata en cada dominio, *hacen* de la obra un *aprender* o una *experimentación* y, al mismo tiempo, *producen* algo total en cada momento, donde todo el azar se encuentra afirmado en cada caso, siendo renovable y renovado cada vez sin que, quizá, nunca subsista algo arbitrario. Se ejercita *a través de ellos* una suerte de *poder decisorio* de los problemas.

«Ce pouvoir décisoire au cœur des problèmes, cette création, ce lancer qui nous rend de la race des dieux, ce n'est pourtant pas le nôtre. Les dieux eux-mêmes sont soumis à l'Ananké, c'est-à-dire au ciel-hasard.» (DR, 257)

Más arriba decíamos que el poder decisorio era un *lanzamiento* de dados con *lo abierto* como espacio y el *jugar* como “norma” o, dicho de otro modo, el ejercicio de un *imperar* sobre un lugar infinito teniendo por norma su propio ejercicio de poder-decidir (imperar con tres rasgos: emanativo, aventurero-ocasional y teatral-interrogativo). Ahora hemos completado el retrato de este poder decisorio: es un poder de adjunción en una disyunción<sup>511</sup>, un poder de adición en una afirmación del azar, pero sobre todo un poder *involuntario* en el sentido de ajeno a lo voluntario y lo no-voluntario, extraño a toda dialéctica de lo volitivo en tanto capacidad y ejercicio de elección. Si el poder decisorio es involuntario entonces ¿de dónde proceden los imperativos que nos sacuden, cuál es el origen del imperar rector?

«Les impératifs ou les questions qui nous traversent n'émanent pas du Je, il n'est même pas là pour les entendre. Les impératifs sont de l'être, toute question est ontologique, et distribue “ce qui est” dans les problèmes. L'ontologie, c'est le coup de dés — chaosmos d'où le cosmos sort.» (DR, 257)

Los imperativos no sólo están más allá de toda moral (más allá del bien y del mal) sino que son de otro modo que el ser y el no-ser a pesar de ser calificados de *ontológicos*: nombran algo totalmente distinto de aquello que es fuente del Orden, *signan* algo ajeno a las retóricas dialécticas que funda el Ser (Ser y No-ser, Ser y Nada, Ser y Tiempo, etc.)<sup>512</sup>. Además si los imperativos ontológicos tienen una relación con el Yo, la tienen con un *Yo hendido*, cuya hendidura desplazan y reconstituyen cada vez según el orden del tiempo. Por consiguiente, dice Deleuze, los imperativos forman los *cogitanda* del pensamiento puro, las diferenciales del

---

<sup>511</sup> Sobre los conceptos deleuzianos de “adjunción” y “condensación” (entendidos como procedimientos en los que se ejerce el poder de decisión) utilizados para la comprensión de una filosofía como la de Whitehead cf. Stengers (2002: 141-143). Sobre las relaciones generales entre las dos filosofías cf. de la misma autora “Entre Deleuze et Whitehead” en Alliez (1998: 325-332).

<sup>512</sup> Cf. los comentarios de Stengers (2002: 541-554) y los cruces con el pensamiento whiteheadiano.

pensamiento, *lo que no puede ser pensado pero debe serlo y sólo puede serlo desde el punto de vista del ejercicio trascendente*<sup>513</sup>.

Pero Deleuze, dando un paso más (y quizás de más) hace corresponder las preguntas con esos pensamientos puros de los *cogitanda*. Decimos “de más” porque tal vez habría que *aguantar* un poco más en la topología imposible y la mono/policracia inconcebible del imperar en el sentido de *no precipitarse por la pendiente deslizante de una rápida nominación del imperar en tanto que imperar*. De esta manera nosotros nos preguntamos si es que acaso no es posible pensar los imperativos sin la interrogación, esto es, sin la expresión de la relación de los imperativos con los problemas o Ideas: ¿por qué Deleuze quiere darle una expresión interrogativa a los imperativos?, ¿acaso por la inaccesibilidad del *imperar en sí*, esto es, de la emanación pura, la aventura pura y la teatralidad pura?, ¿acaso Deleuze sospecha que esta inaccesibilidad de la emanación pura, la aventura pura y la teatralidad pura es un indicio de que estas tres potencias *dan* a pensar pero siguen siendo impensables? Pero entonces ¿no cae Deleuze precisamente en aquello que quería evitar, esto es, en la *retórica del don*, en *poner bajo la rúbrica de la gracia donadora aquello que carece de la capacidad de fundar*?, ¿no se desliza Deleuze hacia la dialéctica del fundamento con todas sus figuras y versiones (siendo la más aquilatada de todas ellas la figura del Don)?, ¿en qué se distinguiría entonces el régimen del forzamiento del orden de la gracia donadora? El asunto no es baladí en la medida en que *encontramos aquí el punto pivotante del ontos y el ethos, el punto giratorio de la pasividad ontológica en afectividad ética, el punto aleatorio y móvil (quizás habría que decir danzante y saltarín) que opera la transmutación ontológica en conversión ética: el devenir-activo*.

«Les impératifs en forme de questions signifient donc ma plus grande impuissance, mais aussi ce point dont Maurice Blanchot ne cesse de parler, ce point aléatoire originel, aveugle, acéphale, aphasique, qui désigne “l'impossibilité de penser qu'est la pensée”, et qui se développe dans l'œuvre comme problème, et où “l'impouvoir” se transmue en puissance.» (DR, 258)

El imperar *como pregunta* es el punto de apoyo que posibilita la oscilación, el giro, la vuelta hacia el devenir-activo, hacia la potencia, hacia la activación de la afectividad del pensamiento: prende la mecha explosiva de las facultades. ¿Hemos de suponer por ello que el imperar no en tanto pregunta sino en cuanto *puro imperar* permanece impensable? Creemos que sí. Pero permanece nuestra sospecha de si Deleuze conserva algún resto de la retórica del *don* en este planteamiento.

---

<sup>513</sup> Cf. DR, 257.

Los imperativos *se dirigen*<sup>514</sup> al Yo hendido (como al inconsciente del pensamiento) y no al Cogito (como proposición de la conciencia). El Yo tiene un inconsciente sin el cual no pensaría y sobre todo no pensaría el puro *cogitandum*. Como ya vimos en el epígrafe correspondiente de las facultades, el pensamiento no piensa sino a partir de un inconsciente y piensa ese inconsciente en el ejercicio trascendente.

«Aussi bien les Idées qui découlent des impératifs, loin d'être les propriétés ou attributs d'une substance pensante, ne font qu'entrer et sortir par cette fêlure du Je, qui fait toujours qu'un autre pense en moi, qui doit être lui-même pensé. Ce qui est premier dans la pensée, c'est le vol.» (DR, 258)

Sólo la clarificación del imperar puede hacer entender, desde el punto de vista de la Dialéctica de las Ideas, que *siempre es Otro el que piensa en mí*. El planteamiento que hacíamos en la Estesiología trascendental se ve así *necesitado* de esta clarificación ulterior de la naturaleza del *imperar* tanto como fuente del orden propiamente dialéctico como matriz de la afectividad trascendental<sup>515</sup>. Sólo merced al imperar *como pregunta* nuestra impotencia puede ser *elevada a la más alta potencia*.

Deleuze ilustra esta *elevación* afirmando que es precisamente lo que Nietzsche entendía por voluntad de potencia: esa *imperativa transmutación* que toma por objeto la impotencia misma (“¡sé cobarde, perezoso, obediente, si quieres!, siempre que...”), que toma como su asunto propio el lanzamiento de dados capaz de afirmar todo el azar, esto es,

«[...] ces questions qui nous traversent aux heures torrides ou glaciales, ces impératifs nous vouant aux problèmes qu'ils lancent. Car “il y a quelque chose d'irréductible au fond de l'esprit : un bloc monolithique de Fatum, de décision déjà prise sur tous les problèmes dans leur mesure et leur rapport avec nous ; et, en même temps, un *droit* que nous avons d'accéder à certains problèmes, comme leur empreinte au fer rouge marquée sur nos noms”.» (DR, 258)

Deleuze, a través de Nietzsche, quizás nos deja indicada la vía de investigación del imperar como un *derecho* que impugna tanto toda legislación como su consabida

---

<sup>514</sup> Se dirigen: *s'adressent* (DR, 258).

<sup>515</sup> En DR, 220 Deleuze escribe: «Et pour autant que le Cogito renvoie à un Je fêlé, d'un bout à l'autre fendu par la forme du temps qui le traverse, il faut dire des Idées qu'elles fourmillent dans la fêlure, qu'elles émergent constamment sur les bords de cette fêlure, sortant et rentrant sans cesse, se composant de mille manières diverses. [...]. Mais de même que la différence réunit et articule immédiatement ce qu'elle distingue, la fêlure retient ce qu'elle fêle, les Idées contiennent aussi leurs moments déchirés. Il appartient à l'Idée d'interioriser la fêlure et ses habitants, ses fourmis.»

transgresión, un *derecho* que versa sobre el *imperar rector*. Pero Deleuze sólo lo indica, no recorre (¿aún?) ese camino<sup>516</sup>.

### **3.3.2.1.7.1.3. Conclusión: la repetición como impugnación de la noción de “origen”**

Deleuze está más preocupado por resolver la cuestión que nos planteábamos en el título del epígrafe general: el “origen” de las Ideas. Sólo ahora cobra todo su sentido el entrecomillado del término “origen”: el imperativo, o el imperar como pregunta, *no comienza sino que repite*. La misma noción de origen no es válida en este nivel dialéctico: cada cosa comienza con una pregunta pero una pregunta no comienza.

«[...] le bon coup de dés affirme tout le hasard en une fois ; et c'est là l'essence de ce qu'on appelle question. Cependant, il y a plusieurs coups de dés, le coup de dés se répète. Mais chacun prend le hasard en une fois, et au lieu d'avoir le différent, différentes combinaisons, comme résultat du Même, il a le même ou la répétition comme résultat du Différent. C'est en ce sens que la répétition consubstantielle à la question est à la source de la “perplication” des Idées. Le différentiel de l'Idée n'est pas lui-même séparable du processus de répétition qui définit déjà le coup de dés.» (DR, 259)

En el cálculo de la Diferencia hay una *iteración*, en la ironía de los problemas hay una *vuelta*, en el alfabeto del pensar hay una *insistencia*, en el álgebra del pensamiento puro hay una *repetición*. Las Ideas o problemas reproducen por sí mismas la repetición de los imperativos o las preguntas de las que proceden. ¿Qué tipo de repetición es ésta?

«La répétition, c'est ce lancer des singularités, toujours dans un écho, dans une résonance qui fait de chacune le double de l'autre, de chaque constellation la redistribution de l'autre. Et il revient au même de dire, au niveau des problèmes, que la répétition vêtue est plus profonde, et au niveau des questions dont ils procèdent, que la répétition résulte du différent.» (DR, 259-260)

---

<sup>516</sup> Zourabichvili se acerca a lo que nosotros denominamos “imperar rector” por medio de la noción de “creencia” entendiendo exclusivamente por ésta el: «[...] retour inlassable, dans l'esprit, d'une relation inédite et problématique, d'une conjonction de termes aussi imprévisible qu'injustifiable, dont l'affirmation difficile assume l'ouverture par effraction d'un nouveau champ d'expérience, capable d'approprier une part des occurrences chaotiques de la vie et de transmuter leurs coups en signes [...]. Penser, en ce sens, c'est “contracter une habitude”, en redonnant à cette notion toute sa valeur d'innovation ou de création.» en Zourabichvili et al. (2004a: 11). De esta noción es especialmente interesante su rasgo de *necesidad* (no pertenece al orden del saber del ser, sino al del encuentro del acontecimiento) y su anclaje en el ámbito de la *estesilogía* (envuelve algo de exterioridad irreductible y de desafío lanzado a la razón). Sobre la creencia cf. también las pp. 66-68.

Esta repetición es definida por un lanzamiento que resuena. La resonancia debe entenderse como el *retomarse* las singularidades las unas en las otras, la *condensación* de las singularidades las unas en las otras, tanto en un mismo problema o una misma Idea, como de un problema a otro, de una Idea a otra. En la línea de lo anteriormente dicho sobre la resonancia, sólo ésta, como procedimiento comunicativo de tipo sonoro e impersonal, puede hacernos comprender ahora la naturaleza repetitiva de las Ideas o problemas. Pero si la repetición se entiende como *lanzamiento resonante* es legítimo preguntarse qué es *lo que* se repite en la repetición y cómo la repetición y *lo que* repite invalidan la noción de “origen”. Deleuze emplea un lenguaje nietzscheano con una inspiración heideggeriana de fondo para arrojar rápidamente a sus propios conceptos.

«De quoi la répétition dans l'éternel retour se dit-elle, sauf de la volonté de puissance, du monde de la volonté de puissance, de ses impératifs et de ses coups de dés, et des problèmes issus du lancer ? La répétition dans l'éternel retour [...] <signifie> la reprise de singularités pré-individuelles, qui suppose d'abord, pour pouvoir être saisie comme répétition, la dissolution de toutes les identités. Toute origine est une singularité, toute singularité est un commencement sur la ligne horizontale, la ligne des points ordinaires où elle se prolonge, comme en autant de reproductions ou de copies qui forment les moments d'une répétition nue. Mais elle est un recommencement, sur la ligne verticale qui condense les singularités, et où se tisse l'autre répétition, la ligne d'affirmation du hasard.» (DR, 260-261)

La noción de “origen” está afectada de una esencial ambigüedad: por una parte, en una dimensión cronológica, es *comienzo* pero por la otra es *repetición* en una dimensión no-cronológica.

«[...] une origine n'est assignée que dans un monde qui conteste l'original autant que la copie, une origine n'assigne un fondement que dans un monde déjà précipité dans l'universel *effondement*.» (DR, 261)

Las Ideas carecen de origen en el sentido de que responden a la naturaleza *repetitiva* de los imperativos o preguntas de las que proceden. La noción de origen sólo funciona en el mundo de los Modelos y sus copias, en el mundo de la reproductibilidad generalizada o, dicho de otro modo, en una dimensión no-dialéctica. Y si funciona en la dimensión dialéctica es gracias a la marca gráfica de un entrecomillado que apunta a la disolución de la dialéctica Fundamento-Ausencia de Fundamento, abriendo así la puerta a pensar algo ajeno a ella y, quizás, más primordial: el universal des-fondamiento<sup>517</sup>.

---

<sup>517</sup> Desfondamiento: *effondement* (DR, 261).

Con “desfondamiento” Deleuze intenta, quizás, darle forma conceptual a aquello que ni es ausencia pura de fundamento (con sus figuras del abismo, el no-ser, el vacío, la nada, etc.) ni tampoco una relectura del fundamento desde una contemporaneidad refundadora, valga la expresión redundante (pensamos en figuras del fundamento tales como la Narratividad o la Interpretación). La noción de “desfondamiento” parece querer recoger algo que *le sucede* al fundamento en tanto que fondo. Parece que quizás alude a un fundamento *en trance de* hundirse. Un *trance* de difícil concepción cuya pista nos la da el *precipitar(se)*<sup>518</sup> *continuo* del mundo corriente, ordinario y derivado (en el que vivimos) en el mundo profundo, notable y primordial (del que procede). Si esta interpretación fuera correcta es muy fácil deslizarse hacia una comprensión del desfondamiento como *irrupción de la ruina y la destrucción*, no en el sentido nihilista de la devastación, sino en el de la potencia vitalista de la eterna des-configuración que trabaja, desde el ser, a todo lo ente en su intimidad. Deleuze no es un filósofo de la ruina y la muerte pero sí es un pensador de aquellos mecanismos que *producen* la des-configuración o des-composición de lo que ya está muerto (mundo ordinario o cotidiano) para generar *una vida* (lo que más adelante veremos como proceso de individuación).

### 3.3.2.1.7.2. De otro modo que ser y no-ser: el “?-ser” de las Ideas

La tesis deleuziana del desfondamiento universal va indisolublemente ligada a una reforma del estatuto de la negación. Existe otro modo que ser y no-ser<sup>519</sup>, modo que corresponde a las Ideas o problemas y donde lo negativo está en suspenso: el “(no)-ser” o “?-ser”<sup>520</sup>.

<sup>518</sup> Precipitar(se): *precipité* (DR, 261).

<sup>519</sup> Schérer (1998: 124-125), comentando la dimensión utópica del pensamiento deleuziano (ser una filosofía de la relación), también se acerca a esta expresión de inspiración levinasiana para explicar a Deleuze: «“Ce que j’appellerai, écrit Tarde, pour lui donner un nom qui n’existe pas encore, une Philosophie de l’avoir” [...]. Une philosophie “autrement qu’être” dira Levinas pour exprimer l’évidente insuffisance de l’ontologie de l’être, lié au sujet et à la personne. Une philosophie deleuzienne du plan de Nature, de l’ouvert, ouvert à la relation et aux devenirs, pourquoi ne pas la placer aussi sous le signe de l’autrement qu’être, ou de l’avoir, et substituer à l’ontologie défailante une *échologie*? [...] *L’écho*-logie implique l’ouverture de l’être qui s’accroît et augmente en puissance, la surabondance des mystiques, la générosité du don, l’hospitalité du livre.»

<sup>520</sup> Al hilo de un comentario sobre el estatuto de los problemas y las preguntas en Platón en DR, 89 se expresa de una forma parecida: «L’être est aussi bien non-être, *mais le non-être n’est pas l’être du négatif*, c’est l’être du problématique, l’être du problème et de la question. La Différence n’est pas le négatif, c’est au contraire le non-être qui est la Différence [...]. C’est pourquoi le non-être devrait plutôt s’écrire (non)-être, ou mieux encore ?-être. Il arrive en ce sens que l’infinitif, l’esse, désigne moins une proposition que l’interrogation à laquelle la proposition est censée répondre. Ce (non)-être est l’Élément différentiel où l’affirmation, comme affirmation multiple, trouve le principe de sa genèse. [...] Au-delà de la contradiction, la différence — au-delà du *non-être*, le (non)-être, au-delà du négatif, le problème et la question.»



«Il y a un non-être, et cependant il n'y a pas de négatif ou de négation. Il y a un non-être qui n'est nullement l'être du négatif, mais l'être du problématique. Ce (non)-être, ce ?-être a pour symbole 0/0. Le zéro ne désigne ici que la différence et sa répétition.» (DR, 261)

Deleuze sitúa lo negativo del lado de lo *derivado*, de lo *constituido*, de lo *producido* arrancándole toda función originaria, constituyente y genética. Pero no sólo eso, sino que además lo califica de *ilusión*.

«Le négatif est une illusion, parce que la forme de la négation surgit avec les propositions qui n'expriment le problème dont elles dépendent qu'en le dénaturant, en en cachant la véritable structure.» (DR, 261)

Deleuze considera que la auténtica crítica de lo negativo debe partir de la Idea o problema y, merced a las tres nociones de multiplicidad, variedad y “?-ser”, denunciar su carácter ilusorio y desanudar las complicidades implícitas que se traban entre lo uno y lo múltiple, el orden y el desorden, y el ser y el no-ser.

La Idea está hecha de relaciones recíprocas entre elementos diferenciales completamente determinados en sus relaciones<sup>521</sup>. Tales elementos ni implican término negativo alguno ni relaciones de negatividad.

«Combien grossiers paraissent les oppositions, les conflits, les contradictions dans le concept, lourdes pesées, lourdes mesures approximatives, par rapport aux fins mécanismes différentiels qui caractérisent l'Idée — la légère. Nous devons réserver le nom de *positivité* pour désigner ce statut de l'Idée multiple ou cette consistance du problématique.» (DR, 262)

Deleuze afirma haber encontrado una confirmación, desde el punto de vista lingüístico, de la naturaleza *positiva* de las Ideas o problemas. Por una parte existe el no (*ne*) problemático, no-negativo, discordante, dispar o diferencial que debe escribirse como “(no)-ser” o “?-ser”. Por otra parte existe el no (*pas*) que marca el

---

<sup>521</sup> En DR, 262-266 Deleuze señala, con respecto a la Idea lingüística, que los lingüistas *insisten* en hablar en términos negativos (asimilando las relaciones diferenciales a relaciones de oposición, entre otras cosas) *a pesar de que* hay aspectos en la Idea lingüística que definen una multiplicidad positiva. Tales aspectos serían, por ejemplo, la presencia de elementos diferenciales (fonemas), la existencia de relaciones diferenciales (rasgos distintivos), el valor de los puntos singulares (fonemas particulares), la multiplicidad y problematicidad del sistema, el carácter inconsciente y no actual sino virtual de los elementos y relaciones, la encarnación de las relaciones y los elementos diferenciales (en las distintas lenguas y en una misma lengua), etc. Al hilo de esta *insistencia* Deleuze se pregunta si plantear así las cosas no es formularlas desde el lado del que escucha, y hasta del que ha entendido mal, del que vacila entre varias versiones actuales posibles e intenta “reconocerse” en ellas estableciendo oposiciones, es decir, no desde el lado del que habla y asigna el sentido sino desde el lado menos importante del lenguaje. *Traición*, a todas luces, de la naturaleza del juego del lenguaje, es decir, del sentido de la combinatoria, de los imperativos o de las jugadas de dados lingüísticos que no pueden ser aprehendidos sino por el que habla en el ejercicio trascendente de la facultad del habla.

resultado del proceso precedente en la proposición generada y se debe escribir como *no-ser*. El no (*ne*) no es un adorno o muletilla insustancial sino que es el *sentido original* del que deriva el no (*pas*) como consecuencia necesaria e ilusión inevitable simultáneamente.

«“Ne... pas” se divise en NE problématique et PAS négatif, comme en deux instances qui diffèrent en nature, et dont la seconde n’attire la première qu’en la trahissant.» (DR, 266)

Si esto es así ¿cómo funciona el mecanismo mediante el cual se genera lo negativo? Y ¿cómo se llega a hacer de lo negativo algo originario y primordial? Sólo una descripción genética puede dar cuenta de ambas preguntas.

Como decíamos más arriba (en la nota al pie sobre el estatuto de los problemas y las preguntas en Platón), las afirmaciones del ser son elementos genéticos, en forma de preguntas imperativas, que se desarrollan en la positividad de los problemas. Las proposiciones de la conciencia son afirmaciones generadas que designan los casos de solución. Pero cada proposición tiene un *doble negativo* que expresa *la sombra del problema en el dominio de las soluciones*, es decir, la manera en que el problema subsiste a través de la imagen deformada que da de ella la representación. La fórmula “no es el caso” significa que una hipótesis pasa a lo negativo en tanto no representa las condiciones actualmente satisfechas de problema, a las que corresponde, por el contrario, otra proposición. Por consiguiente, lo negativo es *la sombra giratoria de lo problemático*<sup>522</sup> sobre el conjunto de proposiciones que este subsume como caso.

«[...] l’affirmation comme mode de la proposition est produite à partir d’éléments génétiques extra-propositionnels (les questions impératives ou affirmations ontologiques originelles), puis “menée à bien” à travers les problèmes, déterminée par les problèmes (Idées problématiques ou multiplicités, positivités idéelles). C’est à ces conditions qu’on doit dire en effet que le négatif dans la proposition se tient à côté de l’affirmation, mais seulement comme l’ombre du problème auquel la proposition est censée répondre, c’est-à-dire comme l’ombre de l’instance génétique qui produit l’affirmation même.» (DR, 266)

Lo negativo es la sombra del problema o Idea como tal en tanto que *doble degenerado* e impotente, pero que de continuo aspira al poder de la génesis. Lo negativo es una sombra derivada que aspira a ser fuente de luz original alimentándose de la *subsistencia* de los problemas en las soluciones, nutriéndose de ese modo peculiar de existencia que tienen los problemas en los casos de solución. De momento esta es la respuesta que da Deleuze al funcionamiento del mecanismo de

---

<sup>522</sup> La sombra giratoria de lo problemático: *l’ombre tournante du problématique* (DR, 266).

producción de lo negativo. Tendremos que dar un paso más y salir de la dimensión dialéctica hacia la estética para dar cuenta de su génesis dinámica y no quedarnos únicamente en la descripción de su génesis estática.

Pero también nos planteábamos otra pregunta: ¿cómo se llega a hacer de lo negativo algo originario y primordial? Pues por medio de un proceso de falsificación: *simultáneamente* a la subsistencia de los problemas en los casos de solución *se devuelve*, por parte de los mismos casos de solución, una *imagen falsificada* del problema.

«On ne peut même pas dire que la falsification vient après ; elle accompagne, elle double l'actualisation. Toujours le problème se réfléchit dans de *faux problèmes* en même temps qu'il se résout, si bien que la solution se trouve généralement pervertie par une inséparable fausseté.» (DR, 268)

Deleuze pone un ejemplo del campo social tomado de Marx: el “fetichismo”. Este fenómeno no es una mera ilusión subjetiva que nace en la conciencia sino una ilusión objetiva, trascendental, nacida de la conciencia social en el curso de su actualización. Si el “fetiche” es el objeto natural de la conciencia social como sentido común o reconocimiento del valor entonces los *problemas sociales* sólo pueden ser captados cuando *la facultad de la sociabilidad* se eleva a su ejercicio trascendente y quiebra la unidad del sentido común fetichista, esto es, cuando se da como objeto a sí misma: la revolución (antes nombrada como “libertad”).

«L'objet transcendant de la faculté de sociabilité, c'est la révolution. C'est en ce sens que la révolution est la puissance sociale de la différence, le paradoxe d'une société, la colère propre de l'Idée sociale. La révolution ne passe nullement par le négatif.» (DR, 269)

Pero, ya sea nombrado como revolución o como libertad, el *problema social* es de difícil “captación” puesto que la mayoría de los hombres, siguiendo el dictamen bergsoniano, o bien vive de los falsos problemas o bien vive en ellos.

«Les problèmes échappent par nature à la conscience, il appartient à la conscience d'être une fausse conscience.» (DR, 268-269)

Para Deleuze toda conciencia es una falsa conciencia o, dicho de otro modo, sólo hay una conciencia que es la falsa. Todo sentido común es una impostura. Todo buen sentido una suplantación. La conciencia, el sentido común o el buen sentido jamás captan los problemas, en este caso sociales. Es otra facultad que, en su ejercicio trascendente, piensa de consuno su límite y su objeto, piensa aquello que *la faculta*. En suma :

«Nous ne pouvons pas fixer la première détermination du négatif, *ombre du problème en tant que tel*, sans être déjà précipités dans une seconde détermination : le négatif est le *corps objectif du faux problème*, le fétiche en personne. Ombre du problème, le négatif est aussi le faux problème par excellence.» (DR, 269)

Pero no debemos perder de vista que *la crítica deleuziana de lo negativo se ancla en una vocación práctica inesquivable*: la restitución de “nuestro” poder decisorio y “nuestro” acceso al imperar rector (ponemos “nuestro” entre comillas en la medida en que el poder decisorio se ejerce a través de nosotros *involuntariamente* y el acceso también es inconsciente o *involuntario*, siempre que por “involuntario” se entienda “no-voluntario”, esto es, más acá de toda distribución entre *voluntas* y *noluntas*).

«La lutte pratique ne passe pas par le négatif, mais par la différence et sa puissance d’affirmer ; et la guerre des justes est la conquête du plus haut pouvoir, celui de décider des problèmes des problèmes en les restituant à leur vérité, en évaluant cette vérité par-delà les représentations de la conscience et les formes du négatif, en accédant enfin aux impératifs dont ils dépendent.» (DR, 269)

Este anclaje ético de la crítica especulativa de lo negativo sigue la línea que Deleuze ha habido dibujado en *NPH* y *B*<sup>523</sup>.

### **3.3.2.1.8. Las Ideas son virtuales**

El último carácter de la Idea que queda por desarrollar quizás sea el más importante con vistas a la clarificación última de la naturaleza de la dimensión dialéctica y la determinación de las *condiciones de paso* a la dimensión estética: la virtualidad de la Idea. Pero ¿qué es lo virtual?

#### **3.3.2.1.8.1. Lo virtual como proceso, dimensión y símbolo**

Cuando Deleuze caracteriza las Ideas o problemas como virtuales alude a su triple modo de ser: *procesual, dimensional y simbólico*.

---

<sup>523</sup> A pesar de todas las razones aducidas por Deleuze en su crítica a lo negativo, Verstraeten “La cuestión de lo “negativo” en Deleuze” recogido en Aragüés (1997: 87-105) considera que Deleuze es un dialéctico que se ignora o se rechaza a sí mismo al incurrir en una serie de aporías en su recusación de lo negativo.

«Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. *Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel*. Du virtuel, il faut dire exactement ce que Proust disait des états de résonance : "Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits" ; et symboliques sans être fictifs. Le virtuel doit même être défini comme une stricte partie de l'objet réel — comme si l'objet avait une de ses parties dans le virtuel, et y plongeait comme une dimension objective.» (DR, 269)

En primer lugar lo virtual es real, mas no actual, porque de continuo se ve sometido a un *proceso* que lo actualiza, un proceso con unas condiciones y transiciones que habrá que describir, pero que pone en juego los componentes de lo virtual<sup>524</sup>. Componentes que son precisamente aquello que aportan *realidad* (el modo de ser real) a lo virtual: sus elementos y conexiones ideales (relaciones diferenciales).

«La réalité du virtuel consiste dans les éléments et rapports différentiels, et dans les points singuliers qui leur correspondent. La structure est la réalité du virtuel. Aux éléments et aux rapports qui forment une structure, nous devons éviter à la fois de donner une actualité qu'ils n'ont pas, et de retirer la réalité qu'ils ont.» (DR, 269-270)

En segundo lugar lo virtual es ideal, mas no abstracto, porque menta una *dimensión* de lo real que no es una generalidad vaga extraída por eliminación de los rasgos empíricos de las cosas sino precisamente esa dimensión de lo real que es fuente de los rasgos de las cosas: será la restricción de su idealidad lo que dé cuenta del mundo ordinario, tanto empírico como abstracto. Lo virtual, lejos de ser indeterminado, está completamente determinado (determinación completa pero no-entera). Deleuze dice que, por ejemplo, cuando la obra de arte se reivindica de una virtualidad en cual se sumerge<sup>525</sup> no invoca ninguna determinación confusa (o "abstracta") sino la estructura completamente determinada que forman sus elementos diferenciales genéticos, elementos "virtuales", "embrionarios".

---

<sup>524</sup> Según Villani (1999: 28) este modo de ser *procesual* de lo virtual guarda el secreto de la filosofía de Deleuze (no establecer dualismos excluyentes, afirmarlo *todo*): «[...] Deleuze parle du *réel-virtuel*, mais ce faisant il *semble* en exclure le *réel-résultat*. [...]. Même actualisé, le réel ne s'est pas encore dépouillé de sa *traîne de virtualité*, de ce par quoi toute chose, même en apparence figée, peut encore accrocher l'œil métamorphosant [...]. Ce n'est donc pas le réel actualisé que vise Deleuze, mais le comment de l'actualisation. Laisser vivre, respirer la virtualité de tout, voilà le geste de faire-un-tout.». Desde otro de vista (una ontología procesual de las fuerzas) Boundas "Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne" en Beaulieu (2005: 19-20) interpreta: «Le type de processus qu'on trouve à l'œuvre dans l'ontologie deleuzienne échappe au schème actuel/réel - actuel/réel ; sa schématisation obéit plutôt au modèle : actuel/réel – virtuel/réel – actuel/réel. Le devenir n'est pas un processus linéaire allant d'un actuel à un autre, mais il doit plutôt être conçu comme le mouvement allant d'un état de choses actuel, qui passe par le champ dynamique des tendances virtuelles/réelles, jusqu'à l'actualisation de ce champ dans un nouvel état de choses. Ce schéma a, en outre, l'avantage de sauver la relation de réversibilité entre le virtuel et l'actuel.».

<sup>525</sup> Se sumerge: *elle plonge* (DR, 270).

«Les éléments, les variétés de rapports, les points singuliers coexistent dans l'œuvre ou dans l'objet, dans la partie virtuelle de l'œuvre ou de l'objet, sans qu'on puisse assigner un point de vue privilégié sur les autres, un centre qui serait unificateur des autres centres.» (DR, 270)

Por último lo virtual es simbólico sin ser ficticio, metafórico o alegórico en la medida en que es una *parte* (*symbolon*) de otra (en griego *symbolon* es un compuesto de la preposición que significa “con” y la raíz del verbo *symbollo* que significa juntar o reunir: un símbolo es una con-junción). Todo objeto es doble, está doblado. Pero el *doble* no es un semejante.

«Tout objet est double, sans que ses deux moitiés se ressemblent, l'une étant image virtuelle, l'autre image actuelle. Moitiés inégales impaires.» (DR, 270-271)

Todo objeto está constituido por dos fragmentos o pertenencias<sup>526</sup> una de las cuales se halla sumergida en lo virtual mientras que la otra se encuentra determinada por un proceso de actualización.

«Tandis que la différenciation détermine le contenu virtuel de l'Idée comme problème, la différenciation exprime l'actualisation de ce virtuel et la constitution des solutions (par intégrations locales). La différenciation est comme la seconde partie de la différence, et il faut former la notion complexe de différent/ciation pour désigner l'intégrité ou l'intégralité de l'objet. Le *t* et le *c* sont ici le trait distinctif ou le rapport phonologique de la différence en personne.» (DR, 270)

Tanto la “diferentiation” (o exposición de lo virtual) como la “diferenciación” (o proceso de actualización) también están doblemente determinadas<sup>527</sup>. Se produce como un doblez del doblez.

«La différenciation elle-même a déjà deux aspects pour son compte, qui correspondent aux variétés de rapports et aux points singuliers dépendant des valeurs de chaque variété. Mais la différenciation à son tour a deux aspects, l'un qui concerne les qualités ou espèces diverses actualisant les variétés, l'autre qui concerne le nombre ou les parties distinctes actualisant les points singuliers.» (DR, 271)

---

<sup>526</sup> Fragmentos o pertenencias: *parties* (DR, 271).

<sup>527</sup> Sobre la noción de diferenT/Ciación también puede leerse la parte del texto titulado “À quoi reconnaît-on le structuralisme ?” en la que Deleuze desarrolla esta noción como un elemento que permite explicar el concepto de “estructura” de la corriente filosófica estructuralista. Puede verse en *ID*, 250-255.

Deleuze nos propone el ejemplo de los genes que, como sistema de relaciones diferenciales, se encarnan a la vez en una especie y en las partes orgánicas que la componen. No hay cualidad en general que no remita a un espacio definido por las singularidades correspondientes a las relaciones diferenciales encarnadas en esa cualidad. Deleuze cita los trabajos de Lavelle y Nogué que muestran la existencia de espacios propios de las cualidades y el modo como esos espacios se construyen en la *vecindad* de las singularidades, de modo que una cualidad siempre se halla sustentada por una diferencial espacial (diáfara).

«La différenciation est toujours simultanément différenciation d'espèces et de parties, de qualités et d'étendues : qualification ou spécification, mais aussi partition ou organisation.» (DR, 271)

Pero ¿cómo encajan los dos aspectos de la “différenciation” (especies y cualidades, partes y extensiones) con los respectivos aspectos de la “différentiation” (relaciones y puntos singulares)?, ¿cómo se encadenan las dos mitades desemejantes del objeto? Deleuze lo expresa del siguiente modo.

«D'une part, la détermination complète opère la différenciation des singularités; mais elle porte seulement sur leur existence et leur distribution. [...]. D'autre part, les aspects essentiels de la raison suffisante, déterminabilité, détermination réciproque, détermination complète, trouvent leur unité systématique dans la détermination progressive.» (DR, 271)

La reciprocidad de la determinación no significa una regresión, ni un paso en falso, sino una verdadera progresión donde los términos recíprocos deben ser ganados poco a poco y las relaciones mismas deben relacionarse entre ellas. La completitud de la determinación implica también la progresividad de los cuerpos de adjunción. Yendo de A a B, y después volviendo de B a A, no volvemos a encontrar un punto de partida como en una repetición desnuda. La repetición es más bien entre A y B, B y A, es el recorrido<sup>528</sup> o la descripción progresiva del conjunto de un campo problemático. Deleuze pone como ejemplo el poema de Vitrac en el que las diferentes actividades<sup>529</sup> que forman cada una un poema (Escribir, Soñar, Olvidar, Buscar su contrario, Humorizar, en fin, *Reencontrar analizándolo*) determinan progresivamente el conjunto del poema como Problema o Multiplicidad.

«Quatre termes, à cet égard, sont synonymes : actualiser, différencier, intégrer, résoudre. Telle est la nature du virtuel, que s'actualiser, c'est se différencier pour lui. Chaque différenciation est une intégration locale, une

---

<sup>528</sup> Recorrido: *parcours* (DR, 272).

<sup>529</sup> Actividades: *démarches* (DR, 272).

solution locale, qui se compose avec d'autres dans l'ensemble de la solution ou dans l'intégration globale.» (DR, 272)

Deleuze explica que en *lo vivo* el proceso de actualización se presenta *a la vez* como: (a) diferenciación local de las partes, (b) formación global de un medio interior y (c) solución de un problema planteado en el campo de constitución de un organismo. Deleuze indica que H. F. Osborn<sup>530</sup> fue uno de aquellos que más insistió sobre la vida como planteamiento y solución de “problemas”, problemas mecánicos, dinámicos o propiamente biológicos. Los diferentes tipos de ojos, por ejemplo, sólo pueden ser estudiados en función de un problema físico-biológico en general y de las variaciones de sus condiciones en distintos tipos de animales<sup>531</sup>. La regla de las soluciones consiste en que cada una comporta, por lo menos, una ventaja y un inconveniente.

«L'organisme ne serait rien s'il n'était la solution d'un problème, et aussi chacun de ses organes différenciés, tel l'œil qui résout un “problème” de lumière ; mais rien en lui, aucun organe, ne serait différencié sans le milieu intérieur doué d'une efficacité générale ou d'un pouvoir intégrant de régulation. (Là encore, les formes négatives de l'opposition et de la contradiction dans la vie, de l'obstacle et du besoin, sont secondaires ou dérivées par rapport aux impératifs d'un organisme à construire, comme d'un problème à résoudre).» (DR, 272)

### **3.3.2.1.8.2. Lo virtual no es lo posible**

Para Deleuze es de vital importancia desmarcar toda comprensión del concepto de “virtual” del concepto de “posibilidad” lógica u ontológica<sup>532</sup>. Para ello establece dos desmarques del concepto de “virtual” con respecto al concepto de “posible”: en tanto proceso de actualización (no de realización) y en tanto diferenciación creadora (y no remisión a una identidad previa).

La primera diferencia entre lo virtual y lo posible radica en que:

«[...] le possible s'oppose au réel ; le processus du possible est donc une “réalisation”. Le virtuel, au contraire, ne s'oppose pas au réel ; il possède une pleine réalité par lui-même. Son processus est l'actualisation. On aurait tort de ne voir ici qu'une dispute de mots : il s'agit de l'existence elle-même.» (DR, 272-273)

<sup>530</sup> En su obra titulada *L'origine et l'évolution de la vie* (trad. fr. 1917).

<sup>531</sup> Para el asunto del la construcción del ojo como solución de un problema planteado en función de la luz, es decir, como un ejemplo que demuestra que la vida puede entenderse como planteamiento y resolución de problemas en Bergson, cf. *B*, 107.

<sup>532</sup> El estudio riguroso de la diferencia entre lo virtual y lo posible en Bergson ya se encuentra en *B*, 99-102.



Según Deleuze los problemas no se deben plantear en términos de posibilidad o realidad. Si lo hacemos así nos veremos obligados a concebir la existencia como un brusco surgimiento, un acto puro, un salto que siempre se opera a nuestra espalda. No podemos establecer diferencia alguna entre lo existente y lo no existente si lo no existente es ya posible, está recogido en el concepto y tiene todos los caracteres que el concepto le confiere como posibilidad. La existencia sería la *misma* que el concepto pero fuera del concepto.

Además, desde el punto de vista de la posibilidad se “pone” la existencia en el espacio y en el tiempo como *medios indiferentes*, sin que la producción de existencia se realice a sí misma en un espacio y en un tiempo *característicos*. Deleuze intenta pensar el espacio y el tiempo como medios no indiferentes, lo cual le induce a postular la existencia de múltiples espacios y tiempos que son *derivados* del tiempo “original” (que se desdobra en tiempo desfondado y tiempo dialéctico –problemático, ideal o lógico).

Por último, si planteamos los problemas en términos de posibilidad la diferencia ya no puede ser sino lo negativo determinado por el concepto como, por ejemplo, la limitación de los posibles entre ellos para realizarse, o la oposición de lo posible con la realidad de lo real.

«Le virtuel, au contraire, est le caractère de l’Idée ; c’est à partir de sa réalité que l’existence est produite, et produite conformément à un temps et un espace immanents à l’Idée.» (DR, 273)

La segunda diferencia entre lo virtual y lo posible consiste en que:

«[...] l’un renvoie à la forme d’identité dans le concept, tandis que l’autre désigne une multiplicité pure dans l’Idée qui exclut radicalement l’identique comme condition préalable.» (DR, 273)

Si lo posible se propone la “*realización*” y, por tanto, es concebido como la imagen de lo real y lo real como la semejanza de lo posible: ¿qué es lo que *añade* la existencia al concepto?, y no sólo esto sino ¿por qué *duplicar* lo semejante? Para Deleuze esta es la tara de lo posible, tara que lo denuncia como producto posterior, como artificio fabricado retroactivamente a imagen de lo que se le parece. Sin embargo la *actualización* de lo virtual siempre acontece por divergencia o diferenciación: la actualización rompe con la concepción de lo semejante (como proceso) y la identidad (como principio). La *actualización* es siempre creadora:

actualizar lo virtual es crear líneas divergentes que se corresponden sin semejanza con la multiplicidad virtual.

«Jamais les termes actuels ne ressemblent à la virtualité qu'ils actualisent : les qualités et les espèces ne ressemblent pas aux rapports différentiels qu'elles incarnent ; les parties ne ressemblent pas aux singularités qu'elles incarnent. L'actualisation, la différenciation, en ce sens, est toujours une véritable création. Elle ne se fait pas par limitation d'une possibilité préexistante.» (DR, 273-274)

Pero ¿en qué consiste esa *correspondencia sin semejanza* o *diferenciación creadora*? En este punto Deleuze recurre a las aportaciones de Bergson y Leibniz.

El esquema bergsoniano que une *L'Évolution créatrice* a *Matière et Mémoire* comienza por la exposición de una gigantesca memoria como una multiplicidad formada por la *coexistencia virtual* de todas las secciones del “cono”, siendo cada sección como la repetición de todas las otras y distinguiéndose tan sólo por el orden de las relaciones y la distribución de los puntos singulares. Más tarde, la *actualización* de ese virtual mnemónico aparece como la creación de líneas divergentes<sup>533</sup>, cada una de las cuales corresponde a una sección virtual y representa una manera de resolver un problema, pero encarnando en especies y partes diferenciadas el orden de las relaciones y la distribución de singularidades propias de la sección considerada<sup>534</sup>.

«La différence et la répétition dans le virtuel fondent le mouvement de l'actualisation, de la différenciation comme création, se substituant ainsi à l'identité et à la ressemblance du possible, qui n'inspirent qu'un pseudo-mouvement, le faux mouvement de la réalisation comme limitation abstraite.» (DR, 274)

En el pensamiento leibniziano Deleuze encuentra los restos de una oscilación entre lo virtual y lo posible, el orden de la Idea y el orden del concepto. Tal oscilación, según la lectura deleuziana, es ruinoso porque anula la realidad de lo virtual. Cada vez que Leibniz habla de las Ideas las presenta como multiplicidades virtuales,

---

<sup>533</sup> Para la actualización de lo virtual según líneas divergentes en Bergson, cf. el capítulo V de *B* titulado “L'élan vital comme mouvement de la différenciation”, especialmente pp. 92-111.

<sup>534</sup> Martin (2005: 60) subraya con contundencia que el campo trascendental que construye Deleuze hace coexistir un conjunto de mundos imposibles según una relación de virtualidad que hay que entender correctamente en su especificidad filosófica: «Le principe de contradiction valable dans le domaine des données empiriques perd toute sa légitimité au niveau transcendantal, tandis que le principe de raison, supplément dont on se servait pour fonder le passage du possible au réel, perd sa propre raison et se dissout totalement à la façon du dieu mort. [...] entre le virtuel et son actualisation, la relation n'est jamais décalquée sur celle de la *ratio essendi* et de la *ratio cognoscendi*. Le virtuel c'est du réel. C'est un plan de réalité qu'on ne peut pas séparer de son actualisation par la médiation du dieu caché.»

hechas de relaciones diferenciales y de puntos singulares, que el pensamiento aprehende en un estado vecino al sueño, al aturdimiento, al desvanecimiento, a la muerte, a la amnesia, al murmullo o a la embriaguez<sup>535</sup>. Pero he aquí que aquello en lo que las Ideas se actualizan es concebido más bien como algo posible, algo posible realizado. Parece como si Leibniz no fuera capaz de zafarse del *espectro luminoso* de Descartes.

«Nul n'a mieux su plonger la pensée dans l'élément de la différence, la doter d'un inconscient différentiel, l'entourer de petites lueurs et de singularités ; mais tout cela, pour sauver et recomposer l'homogénéité d'une lumière naturelle à la Descartes.» (DR, 275)

En Descartes aparece el principio de la representación como buen sentido o sentido común, principio de lo “claro y distinto”. Lo claro-distinto constituye esa *luz* que hace posible el pensamiento en el ejercicio común de todas las facultades. Pero, Deleuze, siguiendo a Leibniz, sugiere que el elemento de la Idea es totalmente diferente: ya no es lo claro y distinto sino lo distinto-oscuro. Para Deleuze lo distinto-oscuro de la Idea queda triplemente explicado por la naturaleza real, determinable y completa de la propia Idea.

«Il appartient à l'Idée d'être distincte et obscure. C'est dire précisément que *l'Idée est réelle sans être actuelle, différenciée sans être différenciée, complète sans être entière*. Le distinct-obscur est l'ivresse, l'étourdissement proprement philosophique ou l'Idée dionysiaque.» (DR, 276)

Llegados a este punto, y con respecto a la virtualidad de la Idea, sólo nos queda por explicar cómo es el proceso de su actualización, qué tipo de condicionantes genera y cuáles son los pasos y, por decirlo así, sus operadores. Vayamos a ello breve y esquemáticamente.

### **3.3.2.2. La dramatización**

#### **3.3.2.2.1. Los dramas o dinamismos espacio-temporales**

Según Deleuze la actualización de la Idea es *determinada* por un conjunto de procesos dinámicos: los dinamismos espacio-temporales. ¿Qué relación mantienen la

---

<sup>535</sup> Cf. Leibniz (1992: Libro II, cap. 1).

Idea y los dinamismos? Los dinamismos son *dramas*: dramatizan la Idea trazando espacios y constituyendo tiempos<sup>536</sup>.

### **3.3.2.2.1.1. El trazado de espacios y la creación de tiempos de actualización**

Los dinamismos espacio-temporales, por una parte, operan una dramatización actualizante de la Idea por medio de la creación de espacios que se corresponden con las relaciones diferenciales y las singularidades virtuales.

«Quand une migration cellulaire se produit, comme le montre Raymond Ruyer, c'est l'exigence d'un "rôle" en fonction du "thème" structural à actualiser, qui détermine la situation et non pas l'inverse. Le monde est un œuf, mais l'œuf est lui même un théâtre : théâtre de mise en scène, où les rôles l'emportent sur les acteurs, les espaces sur les rôles, les Idées sur les espaces. Bien plus, en vertu de la complexité d'une Idée, et de ses rapports avec d'autres Idées, la dramatisation spatiale se joue à plusieurs niveaux : dans la constitution d'un espace intérieur, mais aussi dans la manière dont cet espace se répand dans l'étendue externe, en occupe une région.» (DR, 279)

Se plantean tres ejemplos al respecto: el color, el ser vivo y la población<sup>537</sup>. Para Deleuze no se debe confundir, por ejemplo, el espacio interior de un color y la manera cómo ocupa una extensión o entra en relación con otros colores, cualquiera que sea la afinidad de los dos procesos. Por su lado, un ser vivo no se define tan sólo "genéticamente" por los dinamismos que determinan su medio interior, sino también "ecológicamente", es decir, por los movimientos externos que presiden su distribución en la extensión. Por último, una cinética de la población se une, sin semejanza, a la cinética del huevo y un proceso geográfico de aislamiento no es menos formador de especies que las variaciones genéticas internas, precediéndola a veces.

Todo es mucho más complicado si se considera que el mismo espacio interior forma *múltiples espacios* que deben ser localmente integrados, conectados. Tal conexión, que puede hacerse de muchas maneras y conduce a la cosa o al ser vivo hasta sus propios límites en contacto con lo exterior y con otras cosas y otros seres vivos, implica, a su vez, conexiones o integraciones globales que difieren por

---

<sup>536</sup> La primera exposición deleuziana de los dinamismos espacio-temporales se encuentra en "La méthode de dramatisation" (recogido ahora en *ID*, 131-162) donde se esbozan de manera muy sumaria los trazos que más tarde se desarrollarán en *DR*. En este texto las características de los dinamismos se resumen en siete: 1ª) crean espacio-tiempos peculiares; 2ª) constituyen una regla de especificación para los conceptos sin la que no podrían dividirse lógicamente; 3ª) determinan el doble aspecto de la diferenciación (cualidades y extensiones, especies y partes); 4ª) comportan un sujeto de tipo larvario o embrionario; 5ª) constituyen una teatralidad peculiar; 6ª) expresan las Ideas.

<sup>537</sup> Cf. *DR*, 279-280.

naturaleza de las precedentes. Hay, por doquier, *una puesta en escena, en varios niveles, de una pluralidad de espacios*.

Por otra parte los dinamismos espacio-temporales operan una dramatización actualizante de la Idea constituyendo tiempos múltiples.

«D'autre par les dynamismes ne sont pas moins temporels que spatiaux. Ils constituent des temps d'actualisation ou de différenciation, non moins qu'ils tracent des espaces d'actualisation. Non seulement des espaces commencent à incarner les rapports différentiels entre éléments de la structure réciproquement et complètement déterminés ; mais des temps de différenciation incarnent les temps de la structure, le temps de la détermination progressive. De tels temps peuvent être appelés rythmes différentiels [...].» (DR, 280)

A este respecto es ilustrativo considerar el asunto concerniente a la esterilidad o a la fecundidad, en el equino hembra y el anélido macho, formulado como Problema y como Pregunta<sup>538</sup>:

- Problema: ciertos cromosomas paternos ¿serán incorporados a los nuevos núcleos o se dispersarán en el protoplasma?
- Pregunta: ¿llegarán demasiado pronto?

La distinción entre espacio y tiempo es relativa puesto que el dinamismo es simultáneamente temporal y espacial, espacio-temporal (aquí la formación del huso de división, el desdoblamiento de los cromosomas y el movimiento que los lleva a los polos del huso). La dualidad no existe en el proceso de actualización misma sino *sólo* en su resultante, en los términos actuales, especies y partes. De cualquier modo, no se trata de una distinción real sino de una estricta complementariedad ya que la especie designa la cualidad de las partes y las partes el número de la especie. *La especie recoge precisamente en una cualidad (leonidad, ranidad) el tiempo del dinamismo, mientras que las partes detallan su espacio*. Una cualidad fulgura siempre en un espacio y dura todo el tiempo de ese espacio.

«Bref la dramatisation, c'est la différenciation de la différenciation, à la fois qualitative et quantitative. Mais, en disant à *la fois*, nous disons que la différenciation se différencie elle-même dans ces deux voies corrélatives, espèces et parties, spécification et partition. De même qu'il y a une différence, qui rassemble le différent, il y a une différenciation de la différenciation, qui intègre et soude le différencié.» (DR, 281)

Los dinamismos espacio-temporales no son esquemas de conceptos (Kant) sino dramas de Ideas. El dinamismo comprende su propia potencia de determinar el

---

<sup>538</sup> Cf. DR, 280-281.

espacio y el tiempo ya que encarna inmediatamente las relaciones diferenciales, las singularidades y las progresividades inmanentes a la Idea. “La distancia más corta” no es simplemente el esquema del concepto de recta, sino el sueño, el drama o la dramatización de la Idea de línea, en tanto expresa la diferenciación de la recta y de la curva. Deleuze distingue la Idea, el concepto y el drama: el papel del drama es especificar el concepto, encarnando las relaciones diferenciales y las singularidades de la Idea<sup>539</sup>.

### **3.3.2.2.1.2. Universalidad de la dramatización**

Pero Deleuze añade algo más sobre el proceso de dramatización: su carácter universal. ¿En qué sentido el proceso de dramatización es *universal*?

«La dramatisation se fait dans la tête du rêveur, mais aussi bien sous l’œil critique du savant. Elle agit en deçà du concept et des représentations qu’il subsume. Il n’y a pas de chose qui ne perde son identité telle qu’elle est dans le concept, et sa similitude telle qu’elle est dans la représentation, quand on découvre l’espace et le temps dynamiques de sa constitution actuelle.» (*DR*, 282)

En un lenguaje escolar podríamos afirmar que la universalidad de la dramatización radica en su naturaleza ontológica y noológica, o mejor dicho, en ser fuente de todo ente antes de su especificación como ser (vivo o inerte) y origen de todo concepto (empírico o abstracto).

«Toute typologie est dramatique, tout dynamisme est une catastrophe. Il y a nécessairement quelque chose de cruel dans cette naissance de monde qui est un chaosmos, dans ces mondes de mouvements sans sujet, de rôles sans acteur.» (*DR*, 282)

En la explicación de esta dramatización *dramática* Deleuze invoca las palabras de Artaud y su teatro de la crueldad<sup>540</sup>. Cuando Artaud hablaba del teatro de la crueldad sólo lo definía por la determinación espacio-temporal en tanto esta determinación encarna una Idea de la naturaleza o del espíritu como un “espacio agitado”, movimiento de gravitación giratorio e hiriente capaz de alcanzar directamente el organismo, pura puesta en escena sin autor, sin actores ni sujetos. Según Deleuze el precio de esta *profundización* de los espacios y *precipitación o lentitud* de los tiempos es altísimo: aparecen giros, virajes, desviaciones, torsiones y desplazamientos violentísimos que comprometen a todo el cuerpo. La dramatización

---

<sup>539</sup> Cf. *DR*, 281-282 e *ID*, 138.

<sup>540</sup> Cf. *DR*, 282 e *ID*, 137.

puede afectar tanto al movimiento de formación de nuestras vértebras como al de las constelaciones del universo. Todo depende de los espacios y tiempos que crea la Idea para encarnarse (sea la Idea de organismo sea la Idea de universo).

¿Cuáles son por tanto los protagonistas de esta dramatización universal, de este drama universal? Son los sujetos larvarios, o mejor los sujetos en “estado” o “momento” larvario. Pero estas expresiones (“protagonistas”, “sujetos”) por mucho entrecomillado que se les añada siempre remiten a un *sopORTE sustancial*. Si leemos a Deleuze de una manera mucho más exacta habría que decir, con toda la carga de vaguedad que ello puede acarrear (¿la vaguedad de lo exacto en lo distinto-oscuro?), que los protagonistas de la dramatización universal son “aquello que está *en trance de*”.

«Il y a donc bien des acteurs et des sujets, mais ce sont des larves, parce qu’elles sont seules capables de supporter les tracés, les glissements et rotations. C’est trop tard ensuite. Et il est vrai que toute Idée fait de nous des larves ayant mis à bas l’identité du Je comme la ressemblance du moi. Ce qu’on exprime mal en parlant de régression, de fixation ou d’arrêt de développement. Car ne nous sommes pas fixés à un état ou à un moment, mais toujours fixés par une Idée comme par la lueur d’un regard, toujours fixés dans un mouvement en train de se faire.» (DR, 283)

Sólo como larvas somos capaces de vivir las Ideas, esto es, soportar las metamorfosis<sup>541</sup>. Más tarde ya somos seres desarrollados y entregados al imperio de la identidad y la semejanza. Sólo desde un estado larvario es posible pensar el movimiento de la metamorfosis, el *en trance de*. La metamorfosis es, tal vez, lo más difícil de pensar en la medida en que, primero, permanecemos atrapados inevitablemente dentro de las coordenadas de lo mismo y, segundo, la crueldad a la que nos somete se torna insoportable en tanto que “Yoes” y “Míes”. Volvemos a ser embriones cuando se produce ese movimiento puro de la “repetición” distinto de toda “regresión”, ese teatro de la crueldad en sentido deleuziano que no es sino una encarnación *ideal*.

«Les larves portent les Idées dans leur chair, quand nous en restons aux représentations du concept. Elles ignorent le domaine du possible, étant toutes proches du virtuel dont elles portent, comme leur choix, les premières actualisations.» (DR, 283)

Lo larvario, lo embrionario, son aquellas dimensiones que soportan los primeros, violentos y crueles movimientos metamorfoseantes de la actualización. Por esta razón Deleuze califica su naturaleza de *paciente*.

---

<sup>541</sup> Sobre los sujetos larvarios de los dinamismos también puede verse *ID*, 136.

«Pour ce qui est de l'Idée on est toujours un patient. Mais ce n'est pas une patience ou fixation ordinaires.» (DR, 283)

Una paciencia que revela el carácter profundamente afectivo del que aguarda, una afectividad, diríamos que pura, que tolera todo tipo de (des)encajes forzosos (ila afectividad diferencial!). Pero, simultáneamente, una paciencia que pone de manifiesto la existencia del padecer un auténtico suplicio o sufrir una serie de operaciones forzadas. *Afectividad y pasión van de consuno como rasgos definitorios de lo larvario o embrionario*. Una paciencia, en suma, que subraya cómo Deleuze da una vuelta de tuerca más al tema del padecer, esto es, a la profundidad original de la afectividad frente a la dualidad conceptual “pasividad-espontaneidad”. Vuelta de tuerca en este caso centrada en el tema de los sujetos pacientes de la actualización de las Ideas.

Pero, siguiendo con lo que decíamos más arriba, ¿cómo es que una Idea parece recorrer instancias que, en nuestro mundo ordinario y cotidiano, se presentan como irreductibles en su ser e incomunicadas en su vivir?

«Une Idée se dramatise à plusieurs niveaux, mais aussi des dramatisations d'ordres différents se font écho et traversent les niveaux.» (DR, 283)

Deleuze nos proporciona dos ejemplos: la Idea de isla y la Idea de “comportamiento sexual”<sup>542</sup>. Con respecto a la Idea de isla la *dramatización geográfica* divide o diferencia su concepto según dos tipos: el tipo oceánico original (que marca una erupción, una emergencia fuera del agua) y el tipo continental derivado (que remite a una desarticulación, una fractura). El soñador de la isla, por su parte, reencuentra ese doble dinamismo ya que *sueña* que se separa infinitamente al finalizar una larga deriva y también que recomienza absolutamente en una fundación radical<sup>543</sup>. Con respecto a la Idea de “comportamiento sexual” el comportamiento sexual (o dinamismo sexual) del hombre y de la mujer tiende a reproducir el movimiento de sus órganos (dinamismo orgánico) y éste, a su vez, tiende a reproducir el dinamismo de los elementos celulares (dinamismo celular).

---

<sup>542</sup> Cf. DR, 283-284.

<sup>543</sup> Para el dinamismo geográfico de la isla que se renueva en el dinamismo mítico del habitante humano de una isla desierta, y es prueba de que los dinamismos siempre se renuevan de formas distintas en otros dominios, cf. ID, 137. Pero sobre todo es indispensable consultar el temprano artículo datado en los años cincuenta, pero jamás publicado, titulado “Causes et raisons des îles désertes” (recogido ahora en ID, 11-17) donde Deleuze ya exploraba, sin una terminología filosófica madura, esta cuestión.



Son tres dramatizaciones de órdenes diversos (psíquica, orgánica y química) que se comunican, según Deleuze, gracias a un *eco*.

Parece que de nuevo Deleuze recurre a la resonancia sonora como forma de comunicación primordial entre aquello que parece irreductible e incomunicado en el orden de lo ordinario o establecido. Un tema éste que suele pasar desapercibido, no sólo en su naturaleza más íntima sino también en su captación, ya que “pertenece” a una facultad llevada a su enésima potencia o ejercitada transcendentemente: la imaginación<sup>544</sup>.

«[...] il appartient à l'imagination de saisir les processus d'actualisation du point de vue de ces reprises ou de ces échos. C'est l'imagination qui traverse les domaines, les ordres et les niveaux, abattant les cloisons, coextensive au monde, guidant notre corps et inspirant notre âme, appréhendant l'unité de la nature et de l'esprit, conscience larvaire allant sans cesse de la science au rêve et inversement.» (DR, 284)

La imaginación, en su ejercicio trascendente, dándose a sí misma por “objeto” *se da* toda la resonancia sonora entre las Ideas en su proceso de actualización como “objeto”. El movimiento del mundo, es decir, el movimiento de la actualización de las Ideas sólo puede ser *acompañado* por una imaginación. Así hay que entender la coextensividad de mundo e imaginación: en una co-generación.

Pero Deleuze no sólo apunta a la existencia de un complejo “imaginación-mundo” larvarios sino que también detecta, en el mismo proceso de actualización de las Ideas, el surgimiento de una conciencia. Pero ¿qué tipo de conciencia puede ser si ya hemos visto que, por definición, toda conciencia es *falsa* y se alimenta de lo negativo, lo derivado y lo ordinario?, ¿acaso una conciencia definida en tanto que *doble en general*?

«L'actualisation se fait suivant trois séries, dans l'espace, dans le temps, mais aussi dans une conscience. Tout dynamisme spatio-temporel est l'émergence d'une conscience élémentaire qui trace elle-même directions, qui double les mouvements et migrations, et naît au seuil des singularités condensées par rapport au corps ou à l'objet dont elle est conscience. Il ne suffit pas de dire que la conscience est conscience de quelque chose, elle est le double de ce quelque chose, et chaque chose est conscience parce qu'elle possède un double, même très loin d'elle et très étranger.» (DR, 284)

Dos cosas quiere Deleuze dejar apuntadas con la noción de “conciencia”. La primera es que la “conciencia”, mucho más acá de todo Cogito, Apercepción o Para-

---

<sup>544</sup> Según Choulet “L’empirisme comme apéritif (une persistance de Deleuze)” en Bernold & Pinhas (2005: 95) Deleuze impugna el dogma del paso de todo conocimiento por los sentidos ya que el problema del pensamiento no sería el de lo sensible sino el de la subjetividad, en concreto, el de la imaginación. Su inspiración sería básicamente humeana.

sí, es un *doble* generado por toda cosa que sufre los movimientos terribles de la actualización o dinamismos espacio-temporales. Su naturaleza de doble viene determinada por su carácter *paciente*. (¿De este modo es cómo habría que entender el “alma contemplativa” que habita en toda cosa?).

La segunda es que la “conciencia”, más acá de toda Cópia, es el doble de toda cosa que habita más allá de ella, en otro orden de realidad, por así decir. Su naturaleza de doble vendría así determinada por el gobierno de la *repetición*. Todo aquello que está actualizándose posee un doble, una repetición *en otro lugar*.

En todo caso, el doble ni es un semejante, ni una copia, ni un epifenómeno sino una auténtica repetición. Entonces, dada la universalidad de la dramatización, ¿la repetición afectará a todos niveles que dramatiza la Idea?

La repetición, en primer lugar, está en la Idea recorriendo las variedades de relaciones y la distribución de puntos singulares. En segundo lugar la repetición determina las reproducciones del espacio y del tiempo y también determina las reanudaciones<sup>545</sup> de la conciencia. En estos dos casos:

«[...] la répétition est la puissance de la différence et de la différenciation : soit qu'elle condense les singularités, soit qu'elle précipite ou ralentisse le temps, soit qu'elle varie les espaces.» (DR, 284)

En tercer lugar la repetición está presente en el bloqueo del concepto por parte de la Idea como protagonista esencial (recordemos cómo, en los “Prologémenos a la crítica del concepto”, el bloqueo del concepto hacía surgir una repetición desnuda). Es en la Idea y en su proceso de actualización donde encontramos la razón del bloqueo del concepto y la razón de una repetición distinta a la del concepto.

«C'est l'excès de l'Idée qui explique le défaut du concept. Et du même coup, c'est la répétition vêtue, la répétition extraordinaire ou singulière, dépendant de l'Idée □ qui explique la répétition ordinaire et nue, celle qui dépend du concept et joue seulement le rôle d'un dernier vêtement.» (DR, 284)

En suma, sólo por la dramatización somos capaces de explicar la *insuficiencia de los conceptos para dar cuenta de la génesis de lo real y el pulular de sus diferencias*. Pero el retrato de la dramatización de las Ideas quedaría incompleto sin una más precisa clarificación de la noción deleuziana de diferenT/Ciacion.

---

<sup>545</sup> Reanudaciones: *reprises* (DR, 284).

### 3.3.2.2. La noción de diferenT/Ciación

Veíamos anteriormente que la diferencia tenía como dos mitades (la mitad dialéctica y la mitad estética) sometidas a dos mecanismos (la exposición de lo virtual y el proceso de actualización) respectivamente. También veíamos que cada mitad estaba a su vez como “doblada” o doblemente determinada. Esto es precisamente lo que menta el rasgo distintivo T/C<sup>546</sup>.

«L’Idée dialectique est doublement déterminée, dans la variété des rapports différentiels et la distribution des singularités corrélatives (différentiation). L’actualisation esthétique est doublement déterminée, dans la spécification et la composition (différenciation). La spécification incarne les rapports, comme la composition, les singularités. Les qualités et les parties actuelles, les espèces et les nombres, correspondent avec l’élément de la qualitatilité et l’élément de la quantitatilité dans l’Idée.» (DR, 285)

La diferenTiación es la *determinación* del contenido virtual de la Idea mientras que la diferenCiación es la *actualización* de esa virtualidad en especies y partes<sup>547</sup>. O dicho de otro modo, la diferenTiación es la *descripción* de una positividad pura de acuerdo con el modo del problema en que se asignan relaciones y puntos (que excluyen toda determinación negativa y encuentran su origen en elementos de afirmación genéticos o productores), mientras que la diferenCiación es la *producción* de afirmaciones generadas que se refieren a los términos actuales que ocupan esos lugares y posiciones. Ni la diferenTiación ni la diferenCiación están afectadas por lo negativo. Lo negativo sólo aparece cuando a las afirmaciones finitas se las separa tanto de la virtualidad que actualizan como del movimiento de su actualización. DiferenTiación y diferenCiación son previas a lo negativo<sup>548</sup>. La dramatización es la que:

«[...] différencie la différenciation de l’actuel, dans sa correspondance avec la différenciation de l’Idée. Mais d’où vient ce pouvoir de la

<sup>546</sup> Sobre el rasgo distintivo T/C cf. también ID, 140-141.

<sup>547</sup> Dentro del marco de una interpretación de la filosofía de Deleuze como “ontología de las fuerzas” son muy importantes los comentarios de Boundas “Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne” en Beaulieu (2005: 16-24) en los que se interpreta la noción de “diffèrenT/Ciación” no como un concepto que menta un “ser subsistente” sino como una rúbrica *procesual*: «En fait elle désigne le double processus du réel : virtuel et actuel. En suivant la recommandation de Deleuze qui opte pour un langage philosophique dominé par les infinitifs, toute erreur est évitée qui nous amènerait à confondre “diffèrenT/ciación” avec un nom. C’est pourquoi il vaut encore mieux penser la différence deleuzienne en termes de “diffèrenT/cier”. Ce qui rend immédiatement possible une nouvelle ontologie fondée sur l’intuition que “être c’est être différent/cié et différent/ciant”.» (pp. 16-17).

<sup>548</sup> Para un análisis comparativo de las diferentes grafías de la diferencia en Deleuze (diffèrenT/Ciación) y Derrida (différance) cf. el sugestivo estudio de Nancy “Les différences parallèles. Deleuze et Derrida” en Bernold & Pinhas (2005: 7-19), sobre todos las pp. 15-16 donde se aborda la cuestión desde el marco temporal que implica cada una de ellas.

dramatisation ? N'est-elle pas, sous les espèces et les parties, les qualités et les nombres, l'acte le plus intense ou le plus individuel ?» (*DR*, 285)

La dramatización como movimiento diferenciante sólo alcanzará su plena comprensión en la exposición completa del proceso de actualización que se desenvuelve progresivamente en la dimensión estética y que, como no puede ser de otra manera, la genera<sup>549</sup>.

---

<sup>549</sup> Pardo (2004a: 221-223) constata que en la descripción deleuziana del trayecto de lo virtual a lo actual se dan una serie de dificultades que habría que solventar poniendo en claro cuál es la interpretación deleuziana de Plotino (y por tanto qué papel juega en el sistema deleuziano la concepción de la “emanación”), qué es lo que permanece impensado en la actualización de lo virtual (en tanto que tematización del “giro ontológico” acaecido en algunas filosofías del siglo XX) y cómo entronca el empirismo trascendental deleuziano con el proyecto de filosofía de la naturaleza de Schelling.

### 3.3.3. ESTÉTICA DE LAS INTENSIDADES

#### 3.3.3.1. Definición y tendencia de la intensidad

En la Dialéctica de las Ideas hemos visto que la primera mitad de la diferencia, la mitad dialéctica, es la Idea. La otra figura o mitad de la diferencia, la mitad estética, es la intensidad. La intensidad es la desigualdad íntima que “habita en” y “condiciona a” todo fenómeno<sup>550</sup>.

«Tout phénomène renvoie à une inégalité qui le conditionne. Toute diversité, tout changement renvoient à une différence qui en est la raison suffisante. Tout ce qui se passe et qui apparaît est corrélatif d'ordres de différences : différence de niveau, de température, de pression, de tension, de potentiel, *différence d'intensité*. [...]. Partout l'Écluse.» (DR, 286)

La intensidad es lo que se agita en el fondo de todo fenómeno permitiéndonos abordarlo como un signo o, de una manera mucho más radical pero también mucho más certera, convirtiéndolo “ontológicamente” en un signo.

«Tout phénomène fulgure dans un système signal-signe. Nous appelons signal le système tel qu'il est constitué ou bordé par deux séries hétérogènes au moins, deux ordres disparates capables d'entrer en communication ; le phénomène est un signe, c'est-à-dire ce qui fulgure dans ce système à la faveur de la communication des disparates.» (DR, 286)

Para comprender en profundidad la noción de intensidad, tal y como la plantea Deleuze, no hay que dejar escapar la importancia que abriga el verbo “fulgurar”. Los fenómenos son tratados como signos en tanto que son *lo que fulguran*. Los fenómenos fulguran en un *lugar* concreto: el sistema señal-signo. Pero tanto “lo que” fulgura como el “donde” fulgura no se comprenderían plenamente si no aclarásemos que la *fulguración* o el *fulgurar* señala una diferencia de intensidad entre dos series divergentes (o multiplicidades) en tanto que las series (o multiplicidades):

- 1º) entran en resonancia,
- 2º) forman un sistema y

---

<sup>550</sup> Para los caracteres de la intensidad que Deleuze toma y reformula de la crítica de Maimon a Kant cf. Simont (1997), capítulo IV titulado “Etrange «anticipation de la perception» (Kant/Maimon/Deleuze)”, sobre todo las pp. 209-228. Asimismo debe leerse la interesante confrontación que a propósito del principio kantiano de las magnitudes intensivas hace Simont entre Deleuze y Cohen en el apéndice titulado “Deux usages de l'intensité (Cohen/Deleuze)” pp. 341-367. También puede consultarse su entrada titulada “Intensité” en Sasso & Villani (2004: 203-209). Para la lectura deleuziana de la crítica de Maimon a la principalidad kantiana (cruzada con una reflexión sobre la voluntad de potencia como principio tal como la vimos expuesta en *NPH*) cf. el largo estudio de Lebrun “Le transcendantal et son image” en Alliez (1998: 207-232).

3º) vuelcan su “diferencia de diferencia” brillando como un relámpago de resplandor vivo y pasajero, esto es, “*signando*” (lanzando signos, emitiendo signos y, quizás, arrojando signos).

Tres son las consecuencias que se derivan del estatuto de la fulguración. La primera es que todo signo abriga en su seno un sistema de series divergentes que entran en comunicación resonante. La segunda es que todo fenómeno puede ser tratado como un signo. Y la tercera es que el propio signo puede ser un operador comunicante, hacer las veces de operador abrigando una potencia de comunicación entre series divergentes y dispares que no cesan dispararse al límite.

«Tout phénomène est composé, parce que les deux séries qui le bordent ne sont pas seulement hétérogènes, chacune est elle-même composée de termes hétérogènes, sous-tendue par des séries hétérogènes qui forment autant de sous-phénomènes.» (DR, 286-287)

El *sistema de los signos*, así entendido, se extiende por todos los niveles de lo real siempre que se dé una comunicación entre series dispares e incluso siempre que se dé una serie de dispares. Una extensión que abarca desde las síntesis pasivas hasta las síntesis activas, desde el elemento virtual de las Ideas hasta el elemento actual de los conceptos, desde los elementos afirmativos y genéticos de lo real hasta los seres y conceptos generados.

La diferencia, al igual que el sistema de los signos, carece de límites. Siempre hay un diferenciante de la diferencia. Pero lo que ahora nos interesa es señalar que, en este sentido, la expresión “diferencia de intensidad” es una tautología: la intensidad es la *forma* de la diferencia como razón de lo sensible.

«Toute intensité est différentielle, différence en elle-même. Toute intensité est E-E', où E renvoie lui-même à *e-e'*, et *e* à  $\square-\square'$ , etc. : chaque intensité est déjà un couplage (où chaque élément du couple renvoie à son tour à des couples d'éléments d'un autre ordre), et révèle ainsi le contenu proprement qualitatif de la quantité. Nous appelons *disparité*, cet état de la différence infiniment dédoublée, résonnant à l'infini. La disparité, c'est-à-dire la différence ou l'intensité (différence d'intensité), est la raison suffisante du phénomène, la condition de ce qui apparaît.» (DR, 287)

Según Deleuze, Novalis con su turmalina se aproxima más a la descripción de las condiciones de lo sensible que Kant con el espacio y el tiempo, esto es, se acerca a lo Desigual en sí, a la disparidad.

«La raison du sensible, la condition de ce qui apparaît, ce n'est pas l'espace et le temps, mais l'Inégal en soi, la *disparation* telle qu'elle est

comprise et déterminée dans la différence d'intensité, dans l'intensité comme différence.» (DR, 287)

Pero ¿qué quiere decir Deleuze con la noción de “disparidad”<sup>551</sup>? Al no manejarnos con las condiciones de la experiencia posible sino con las condiciones de la experiencia real parece que busca anudar aquello que sólo puede ser pensado simultáneamente, desde la lengua francesa, como *disparate* y *disparition*. Como *disparate* lo Desigual en sí no es, en coherencia, una concordia: ni remite a una concordia de las facultades (sentido común) ni a una concordia de las facultades con el objeto de estudio. Es lo discordante afectado por una iteración desdoblante indefinida. Como *disparition* lo Desigual está, como veremos a continuación, siempre en trance de desaparecer, borrarse, tornarse invisible, desvanecerse en *lo que* condiciona: nosotros diremos “anularse”. En este sentido la *disparation* como condición de la experiencia real no puede ni debe asemejarse a lo que condiciona.

«L'intensité est différence, mais cette différence tend à se nier, à s'annuler dans l'étendue et sous la qualité. Il est vrai que les qualités son des signes, et fulgurent dans l'écart d'une différence ; mais précisément, elles mesurent le temps d'une égalisation, c'est-à-dire le temps mis par la différence à s'annuler dans l'étendue où elle est distribuée.» (DR, 288)

Deleuze detecta una doble tendencia, epistemológica y ontológica, en el hecho de anular la intensidad. *Epistemológicamente* se duda de la noción de cantidad intensiva al considerarla un simple concepto empírico mezcla de una cualidad sensible y una extensión, o de una cualidad física y de una cantidad extensiva, y desestimarla, por tanto, como una noción que nombra una instancia generadora y original. Pero esta anulación epistemológica se fundamenta, por así decir, en la propia *ontología* de la intensidad: la intensidad, o las diferencias de intensidad, tienden a anularse en los sistemas extensos y cualificados. La duda sobre la intensidad se sostiene en su *tendencia inmanente a caer, arruinarse y precipitarse en procesos de igualación*.

«Nous ne suspectons de l'intensité que parce qu'elle semble courir au suicide.» (DR, 289)

---

<sup>551</sup> Disparidad: *disparation*. Cf. la traducción de Pardo a la edición española de *ID* (trad. cast. p. 116). El origen de esta noción se encuentra en Simondon que, a su vez, la toma prestada de la psicofisiología de la percepción en la que designa la producción de la profundidad en la visión binocular que resuelve, integrando, la disparidad de las imágenes percibidas por los ojos derecho e izquierdo. Cf. Sauvagnargues “Gilbert Simondon” en Leclercq (2005: 195-196).

Este nudo epistemológico y ontológico es un peligro para la filosofía, máxime cuando ésta se alía con la ciencia para describir los procesos de individuación. La filosofía termina de ahogar la diferencia atando con firmeza el nudo de horca que sella la unión mortal entre la tendencia intrínseca de la intensidad a anularse a sí misma (en los sistemas extensos y cualificados) y el buen sentido.

«Le bon sens est essentiellement distributeur, répartiteur : *d'une part et d'autre part* sont les formules de sa platitude ou de sa fausse profondeur. [...]. Peut-être même appartient-il au bon sens de supposer la folie, et de venir en second pour corriger ce qu'il y a de fou dans une distribution préalable. [...]. S'il vient en second, c'est parce qu'il suppose la folle distribution — la distribution nomade, instantanée, l'anarchie couronnée, la différence. Mais lui, le sédentaire et le patient, lui qui dispose du temps, il corrige la différence, il l'introduit dans un milieu qui doit amener l'annulation des différences ou la compensation des parts. Lui-même est le "milieu".» (DR, 289-290)

En el marco general de una "tipología de la distribución", el "buen sentido", frente al "sentido anárquico, dislocado o loco", se presenta como un tipo de reparto secundario, derivado o posterior, naturaleza que no le resta en nada su poder reductor de las diferencias. El buen sentido es un mecanismo poderoso por el que no sólo se reducen las diferencias sino que provoca que las diferencias se anulen a sí mismas en el espacio y el tiempo. Reducción que hay que entender secuencial y progresivamente como conjura, corrección, igualación y previsión. El buen sentido retrata a la perfección el ejercicio de la medianía, es decir, el trazado de una posición desde la que se va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de lo imprevisible a lo previsible. Deleuze afirma que el buen sentido tiene una doble traducción científica: la termodinámica (en la física) y la ideología de las clases medias (en la economía política del siglo XVIII que exalta al comerciante como punto medio entre extremos).

«Le bon sens ne nie pas la différence ; il la reconnaît au contraire, mais juste ce qu'il faut pour affirmer qu'elle se nie, avec assez d'étendue et de temps. Entre la folle différence et la différence annulée, entre l'inégal dans le divisible et le divisible égalisé, entre la distribution de l'inégal et l'égalité distribuée, il est forcé que le bon sens se vive comme une règle de partage universel, donc comme universellement partagé.» (DR, 290)

Tiempo y extensión es lo que precisa el mecanismo reductor del buen sentido. O dicho de otro modo, el buen sentido constituye *la flecha del tiempo* que identifica tres términos: lo futuro, lo probable y la anulación de la diferencia<sup>552</sup>. Esta identificación es el fundamento de la *previsión* misma. Previsión que garantiza que,

---

<sup>552</sup> Cf. DR, 290-291.



en cualquier sistema dado, se puedan distinguir dos bloques: “pasado-improbable-diferencia” y “futuro-probable-uniformidad” con todas sus formas y figuras. Sólo con este mecanismo abstracto el buen sentido se torna *universal* (afectando a todos los sistemas) y adquiere su *forma de flecha* (¿qué es la flecha sino la espacialización del tiempo y la temporalización cronológica y sucesiva de lo que podría ser “espacio” y no mera extensión?).

El buen sentido, por consiguiente, tiene dos definiciones que se corresponden con las del sentido común: regla de reparto universal (definición objetiva) y regla universalmente compartida (definición subjetiva).

«Bon sens et sens commun, chacun des deux renvoie à l'autre, chacun réfléchit l'autre et constitue la moitié de l'orthodoxie. Dans cette double réflexion, nous pouvons définir le sens commun par le processus de la reconnaissance, et le bon sens par le processus de la prévision.» (DR, 292)

Llegados a este punto: ¿cómo pensar la diferencia, esto es, aquello que no es lo dado sino aquello por lo cual lo dado es dado?, ¿cómo pensar aquello que no sólo se opone al buen sentido sino que se anula en él pero que, a la vez, lo genera como un producto derivado? Aunque la diferencia tenga la tendencia a repartirse en los sistemas extensos y cualificados de tal modo que desaparece, sin embargo

«[...] elle doit d'abord être sentie, comme ce qui donne le divers à sentir. Et elle doit être pensée comme ce qui crée le divers.» (DR, 292)

Para ejercitar o ejercer este “sentir-pensar” no es preciso retornar al ejercicio común de las facultades, sino hacer que las facultades disociadas entren en esa relación de violencia donde una transmite su violencia a la otra.

«Le délire est au fond du bon sens, c'est pourquoi le bon sens est toujours second. Il faut que la pensée pense la différence, cet absolument différent de la pensée, qui pourtant donne à penser, lui donne une pensée.» (DR, 292)

Con respecto al “sentir-pensar” de la diferencia hay que evitar sentirla, a pesar de la literalidad de las expresiones deleuzianas, al modo de un don o donación y eludir pensarla como un Otro sagrado o numinoso. O dicho de otro modo: hay que dar esquinazo *de continuo* a toda fenomenología, bien sea de la serenidad, bien de la reducción. Más bien se trataría de buscar los medios para soportar lo insoportable de un encontronazo que nos contraría, sacudiéndonos hasta lo más íntimo.

«Nous voilà forcés et de sentir et de penser la différence. Nous sentons quelque chose qui est contraire aux lois de la nature, nous pensons quelque

chose qui est contraire aux principes de la pensée. Et même si la production de la différence est par définition “inexplicable”, comment éviter *d’impliquer* l’inexplicable au sein de la pensée même ? Comment l’impensable ne serait-il pas au cœur de la pensée ? Et le délire, au cœur du bon sens ?» (DR, 293)

Este “sentir-pensar” la diferencia cambia por completo el rostro de la filosofía haciendo que su elemento sea otro.

«La manifestation de la philosophie n’est pas le bon sens, mais le paradoxe.» (DR, 293)

Aunque este ambicioso programa de descripción creativa del elemento de la filosofía *en tanto que sentido* será desarrollado ampliamente en *LDS*, Deleuze deja apuntadas unas indicaciones sobre el sentido subjetivo y objetivo de la paradoja (en relación con la teoría de las facultades y con la teoría de las cantidades intensivas). Estas indicaciones se concilian a la perfección con el programa del empirismo trascendental, en tanto que aventura exploratoria del desencaje de las facultades y de las condiciones de la experiencia real, tal y como lo entiende en *DR*. Sucede, sin embargo, que algunas de estas indicaciones sobre la paradoja no serán retomadas en *LDS* ya que la paradoja adquirirá otra deriva, otro entorno y otras consecuencias.

Según Deleuze la paradoja *subjetivamente*:

a.1) *rompe* el ejercicio común y *lleva*<sup>553</sup> cada facultad hasta su propio límite (al pensamiento ante lo impensable que, sin embargo, sólo él puede pensar; a la memoria ante el olvido que es también su inmemorial; a la sensibilidad ante lo insensible que se confunde con su intensivo, etc.), y

a.2) *comunica* a las facultades rotas esa relación que no es propia del buen sentido, situándolas sobre la línea volcánica que inflama la una con la chispa de la otra, saltando de un límite a otro.

*Objetivamente* la paradoja:

b.1) *hace valer* el elemento que no se deja totalizar en un conjunto común, pero

b.2) *también hace valer* la diferencia que no se deja igualar o anular en la dirección del buen sentido.

«On a raison de dire que la seule réfutation des paradoxes est dans le bon sens et le sens commun eux-mêmes ; mais à condition qu’on leur donne déjà tout, le rôle de juge avec celui de partie, et l’absolu avec la vérité partielle.» (DR, 293)

---

<sup>553</sup> Rompe: *brise*. Lleva: *porte* (DR, 293).

El primer objetivo de la estética de las intensidades, que es poner de relieve la naturaleza de la intensidad y cómo ésta se anula en los sistemas extensos y cualificados merced al buen sentido, está cumplido.

### 3.3.3.2. Características de la intensidad

Más arriba dijimos que la producción de la diferencia es, por naturaleza, inexplicable, ¿qué querrá decir Deleuze con esta afirmación?

«Que la différence soit à la lettre “inexplicable”, il n’y a pas lieu de s’en étonner. La différence s’explique, mais précisément elle tend à s’annuler dans le système où elle s’explique. Ce qui signifie seulement que la différence est essentiellement impliquée, que l’être de la différence est l’implication. S’expliquer pour elle, c’est s’annuler, conjurer l’inégalité qui la constitue.» (DR, 293)

A pesar de que la diferencia crea tanto la cualidad como la extensión, el espacio cualificado y extenso, sin embargo se anula *en* ellas y sólo *en* ellas. La intensidad se explica, se desarrolla, en una extensión (*extensio*). Es esa extensión la que se relaciona con lo extenso (*extensum*) donde aparece fuera de sí, recubierta por la cualidad. La diferencia de intensidad se anula o tiende a anularse en ese sistema, pero ella es la que, *explicándose*, crea ese sistema. De ahí el doble aspecto de la cualidad como signo: 1º) remitir a un orden implicado de diferencias constituyentes, y 2º) tender a anular esas diferencias en el orden extenso que las explica.

«La différence comme intensité reste impliquée en elle-même, quand elle s’annule en s’expliquant dans l’étendue. Aussi n’est-il pas nécessaire, pour sauver l’univers de la mort calorifique ou sauvegarder les chances de l’éternel retour, d’imaginer des mécanismes extensifs hautement “improbables”, censés capables de restaurer la différence. Car la différence n’a pas cessé d’être en soi, d’être impliquée en soi, quand elle s’explique hors d’elle-même.» (DR, 294)

Según Deleuze la naturaleza esencial de la intensidad es la implicación (permanecer implicada en sí) y la explicación (explicarse en sistemas que crea pero en los que desaparece). Sólo merced a la implicación de la intensidad parece garantizarse el fluir vivo de lo real y su recreación continua.

Teniendo en cuenta los significados de las nociones de “implicación” y “explicación”, Deleuze traza las tres características fundamentales de la intensidad: *comprender lo desigual en sí, afirmar la diferencia y permanecer envuelta*. Vayamos uno a uno.

«D'après un premier caractère, la quantité intensive comprend l'inégal en soi. Elle représente la différence dans la quantité, ce qu'il y a d'inannulable dans la différence de quantité, d'inégalisable dans la quantité même : elle est donc la qualité propre à la quantité.» (DR, 299)

Deleuze recoge varios ejemplos de la historia de los números<sup>554</sup> como los casos de la fracción (que conserva en sí la imposibilidad de igualar la relación de dos magnitudes con un número entero) y el número irracional (que expresa la imposibilidad de determinar para dos magnitudes una parte alícuota común). Según Deleuze todo número es *originalmente* intensivo, vectorial, en tanto implica una diferencia de cantidad no anulable, pero es extensivo y escalar en tanto anula esa diferencia en otro plano que crea, en el que se explica. (Hasta el tipo más simple de número confirma esa dualidad: el número natural es, en primer lugar, ordinal, es decir, originalmente intensivo. El número cardinal resulta de él y se presenta como la explicación del ordinal).

En opinión de Deleuze una segunda característica de la intensidad deriva de la primera:

«[...] comprenant l'inégal en soi, étant déjà différence en soi, l'intensité *affirme* la différence. Elle fait de la différence un objet d'affirmation.» (DR, 301)

La intensidad, la diferencia en la intensidad, es la que constituye el *límite* propio de la sensibilidad. Por ello tiene *el carácter paradójico de ese límite*: es lo insensible, lo que no puede ser sentido porque siempre está recubierto por una cualidad que lo aliena o lo “contraría”, distribuido en una extensión que lo invierte y lo anula *pero* también es lo que sólo puede ser sentido, lo que define el ejercicio trascendente de la sensibilidad, ya que da a sentir y por eso despierta la memoria y fuerza al pensamiento. Aquí se traza el vínculo entre la intensidad y el programa filosófico del empirismo trascendental.

«Saisir l'intensité indépendamment de l'étendue ou avant la qualité dans lesquelles elle se développe, tel est l'objet d'une distorsion des sens. Une pédagogie des sens est tournée vers ce but, et fait partie intégrante du “transcendentalisme”.» (DR, 305)

Deleuze apunta que ciertas experiencias farmacodinámicas o físicas, como la del vértigo, se acercan a ese objetivo revelándonos esa diferencia en sí, esa profundidad en sí, esa intensidad en sí en el momento original en el que ya no es calificada ni extensa. La intensidad en sí no es una anticipación de la percepción (a la kantiana)

---

<sup>554</sup> Cf. DR, 299-301.

sino el límite propio de la sensibilidad desde el punto de vista de un ejercicio trascendente.

Pero no todo es tan sencillo. Nos las habemos con un obstáculo no tan fácil de salvar. En opinión de Deleuze hay una *ilusión* ligada a las cantidades intensivas. Pero la ilusión no es la intensidad misma:

«[...] c'est plutôt le mouvement par lequel la différence d'intensité s'annule. Non pas qu'elle s'annule en apparence. Elle s'annule réellement, mais hors de soi, dans l'étendue et sous la qualité.» (DR, 309)

Por lo tanto, debemos distinguir *dos órdenes de implicación o de degradación*. El primero es el de una *implicación segunda*, que designa el estado en el cual las intensidades están implicadas en las cualidades y la extensión que las explica. O dicho de otro modo: el primer orden es el de una degradación segunda donde la diferencia de intensidad se anula, en la que lo más alto alcanza lo más bajo. El segundo orden es el de una *implicación primaria* que designa el estado en el cual la intensidad está implicada en sí misma, a la vez envolvente y envuelta. O expresado de otra forma: este orden es el de una potencia de degradación primera donde lo más alto afirma lo más bajo. La ilusión es precisamente la *confusión* de estos dos órdenes.

Esta confusión es inevitable desde el punto de vista del ejercicio empírico de la sensibilidad, ya que desde esta perspectiva la sensibilidad sólo está habilitada para captar la intensidad en el orden de la implicación segunda. Tan sólo el empirismo trascendental, como ejercicio trascendente o devenir-metafísico de la sensibilidad, puede crear el acceso a la intensidad.

«Seule l'étude transcendantale peut découvrir que l'intensité reste impliquée en elle-même et continue d'envelopper la différence, au moment où elle se réfléchit dans l'étendue et la qualité qu'elle crée, et qui ne l'impliquent à leur tour que secondairement, juste ce qu'il faut pour "l'expliquer".» (DR, 309)

Pero con estas distinciones entre lo empírico y lo trascendental hay que tener sumo cuidado<sup>555</sup>. Que algo sea calificado de “empírico” no lo convierte en una mera apariencia o en una fantasía insignificante. La extensión, la cualidad, la limitación o la oposición no son “espectros” o “imaginaciones” sino que designan auténticas realidades en las que *lo ilusorio* es la figura que en ellas adquiere la diferencia.

«La différence poursuit sa vie souterraine quand se brouille son image réfléchiée par la surface. Et il appartient à cette image, mais seulement à cette

---

<sup>555</sup> Sobre este tema cf. las observaciones de Bergen (2002: 60-61 y 684-685).

image, de se brouiller, comme il appartient à la surface d'annuler la différence, mais seulement en surface.» (DR, 310)

La anulación de la diferencia se juega en el movimiento que va *de* la profundidad a la superficie. Y justamente en este movimiento es en el que también se genera el espacio extenso. Pero no vayamos tan rápido. Volvamos a las características de la intensidad que estábamos retratando.

De este vínculo entre la intensidad y el programa del empirismo trascendental se deduce la tercera característica de la intensidad, una característica que resume las dos anteriores:

«[...] l'intensité est une quantité impliquée, enveloppée, "embryonnée". Non pas impliquée dans la qualité. Cela, elle ne l'est que secondairement. Elle est d'abord impliquée en elle-même : impliquante et impliquée.» (DR, 305)

Deleuze afirma que las cantidades extensivas son divisibles pero, sin embargo, la intensidad ni es divisible en partes homogéneas ni indivisible (porque ninguna parte preexiste a la división y no se divide sin cambiar de naturaleza): una temperatura no está compuesta por temperaturas, ni una velocidad por velocidades ya que cada temperatura, cada velocidad ya es diferencia.

«Nous devons concevoir l'implication comme une forme d'être parfaitement déterminée. Dans l'intensité, nous appelons *différence* ce qui est réellement impliquant, enveloppant ; nous appelons *distance* ce qui est réellement impliqué ou enveloppé.» (DR, 305)

Si la *diferencia*, la *distancia* y la *desigualdad* son los tres caracteres positivos de la profundidad como *spatium* intensivo, *el movimiento de la explicación* es aquel por el cual:

- 1º) *la diferencia tiende a anularse,*
- 2º) *las distancias tienden a extenderse, a desarrollarse en longitudes y*
- 3º) *lo desigual tiende a igualarse.*

No habría diferencias cualitativas o de naturaleza, como tampoco habría diferencias cuantitativas o de grado, si no existiera la intensidad que es capaz de constituir a unas en la cualidad, a otras en la extensión, a riesgo de que parezcan extinguirse las unas en las otras. Es como si el devenir de la energía se desarrollara en dos escenarios energéticos regidos por principios distintos. Estos dos escenarios

pueden analizarse desde tres puntos de vista: el de los principios, el de las dimensiones espaciales y el del tiempo<sup>556</sup>.

	<i>ESCENARIOS ENERGÉTICOS</i>	
	<i>LA ENERGÍA EN EL ESPACIO EMPÍRICO</i>	<i>LA ENERGÍA “EN” EL ESPACIO INTENSIVO</i>
<b><i>PUNTO DE VISTA DE LOS PRINCIPIOS</i></b>	Una forma de energía particular, empírica, calificada en la extensión, donde la diferencia de intensidad ya está anulada puesto que está fuera de sí y distribuida en los elementos del sistema sólo puede estar en reposo.	La energía en general o la cantidad intensiva es el <i>spatium</i> , teatro de toda metamorfosis, diferencia en sí que envuelve todos sus grados en la producción de cada uno. <i>La cantidad intensiva es un principio trascendental y no un concepto científico.</i>
<b><i>PUNTO DE VISTA DE LAS DIMENSIONES ESPACIALES</i></b>	Se llama “principio empírico” a la instancia que rige un dominio. Todo dominio es un sistema parcial extenso calificado que se encuentra regido de tal modo que la diferencia de intensidad que lo crea tiende a anularse en él (ejemplo: <i>ley de la naturaleza</i> ). Pero los dominios son distributivos y no se suman: hay tanta extensión en general como energía en general en la extensión.	Hay un espacio intensivo sin calificación y en ese espacio una energía pura. El “principio trascendental” no rige ningún dominio pero <i>da</i> el dominio a regir por el principio empírico (bajo el que él mismo se anula). La diferencia de intensidad es el principio trascendental que se conserva en sí, fuera del alcance del principio empírico.
<b><i>PUNTO DE VISTA DEL TIEMPO</i></b>	Sucede que las leyes de la naturaleza actúan sobre la superficie del mundo, <i>al mismo tiempo que...</i>	... el eterno retorno no deja de retumbar en otra dimensión, la de lo trascendental o del <i>spatium</i> volcánico.

Sólo ahora, armados con el utillaje conceptual que nos proporciona el estudio de la anulación de la diferencia, parece que estamos en disposición de trazar la génesis del espacio extenso.

En este sentido Deleuze nos habla de *lo profundo* como dimensión original y originante, de *la profundidad* como dimensión heterogénea (última y original) que es *matriz de la extensión* (incluyendo en ella la tercera dimensión considerada

<sup>556</sup> Para la siguiente tabla cf. *DR*, 310-311.

homogénea con las otras dos —1ª) izquierda-derecha, 2ª) alto-bajo y 3ª) forma y fondo).

«Notamment le fond, tel qu'il apparaît dans une étendue homogène, est une projection du "profond" : celui-ci seul peut être dit Ungrund ou sans fond.» (DR, 296)

Para Deleuze las síntesis espaciales puras retoman aquí las tres síntesis temporales. Sobre la primera síntesis (la del Hábito o del presente) descansa<sup>557</sup> la *explicación de la extensión*. Sobre la segunda síntesis (la de la Memoria o el pasado) descansa la *implicación de la profundidad*. Sobre la tercera síntesis (la del desfondamiento universal) se presiente una *profundidad hirviente*. Sobre el *hervor* de esta profundidad, y afinando hasta el límite, Deleuze nos viene a decir que tiene las funciones de, diríamos nosotros, un *logos cósmico*: reunir creando (¿acaso como si fuera una *forja volcánica*?).

«La profondeur est comme la célèbre ligne géologique du N.-E. au S.-O., celle-ci qui vient du cœur des choses, en diagonale, et qui répartit les volcans, pour réunir une sensibilité qui bouillonne à une pensée qui "tonne en son cratère". Schelling savait le dire : la profondeur ne s'ajoute pas du dehors à la longueur et à la largeur, mais reste enfouie comme le sublime principe du *différend* qui les crée.» (DR, 296)

La profundidad original es el espacio como *cantidad intensiva pura*: el puro *spatium*. Toda magnitud extensiva, lo *extensum* o el término de referencia de todas las *extensio*, es derivada y secundaria en relación con el *spatium intensivo*.

«Dans l'être, la profondeur et l'intensité sont le Même □ mais le même qui se dit de la différence. La profondeur est l'intensité de l'être, ou inversement. Et de cette profondeur intensive, de ce *spatium*, sortent à la fois l'*extensio* et l'*extensum*, la *qualitas* et le *quale*.» (DR, 297-298)

La intensidad, como *principio transcendental*, no es simplemente la anticipación de la percepción (a la kantiana) sino un elemento genético diferencial. La intensidad es el origen de una *cuádruple génesis*:

- 1º) la de las *extensiones* como esquemas,
- 2º) la de la *extensión* como magnitud extensiva,
- 3º) la de la *qualitas* como materia que ocupa la extensión y
- 4º) la de lo *quale* como designación del objeto.

---

<sup>557</sup> Descansa: *repose* (DR, 296).



Sólo rehabilitando y rehaciendo la noción de intensidad podemos dar con las auténticas condiciones de la experiencia real y no simplemente posible.

### **3.3.3.3. El proceso de individuación**

#### **3.3.3.3.1. Las condiciones del proceso de individuación**

La intensidad y la Idea son las dos figuras de la diferencia: la mitad estética y la mitad dialéctica. ¿Qué tipo de relación se establece entre ellas?, ¿es una relación de semejanza, de contigüidad, de cercanía, de comunidad, de parentesco? Deleuze escribe que es una relación de *intercambio*.

«Entre l'intensité et l'Idée s'établit tout un courant d'échange, comme entre deux figures correspondantes de la différence.» (*DR*, 315)

Es justamente esta relación de intercambio lo que vamos a describir en este epígrafe *en tanto que* proceso de individuación, curso de actualización de las Ideas merced a las intensidades y determinación del caso de solución para los problemas. Este proceso, curso y determinación son tres expresiones distintas de lo mismo: el paso de lo virtual a lo actual<sup>558</sup>.

Con el fin de servir de apoyo a nuestra exposición emplearemos una serie de cuadros en los que se representa, por medio de ilustraciones, no sólo esta relación de intercambio entre las Ideas e intensidades sino también su resultado: el campo de individual y lo actual en el que rige la “flecha del tiempo” cronológico. Estas ilustraciones elementales, y siempre prestas a enriquecerse<sup>559</sup>, se inspiran directamente en dos pasajes de *DR*:

---

<sup>558</sup> En este punto es muy importante tener en cuenta el comentario de Zourabichvili (1996: 89-90): «Le virtuel n'est pas un deuxième monde, il *n'existe pas hors* des corps bien qu'il *ne ressemble pas* à leur actualité. Il n'est pas l'ensemble des possibles, mais ce que les corps impliquent, ce dont les corps sont l'actualisation. Mais l'abstraction commence quand on sépare les corps du virtuel qu'il implique, quand on ne retient que l'apparence désincarnée d'une pure actualité (représentation).».

<sup>559</sup> Dumoncel “La philosophie de la vie : introduction à la Métaphysique de Gilles Deleuze” en Beaubatie (2000: 129-157), basándose en los desarrollos de la teoría de la psyché de Deleuze, propone una ilustración explicativa del proceso de individuación diferente de la nuestra (cf. sobre todo las pp. 132 y 154-155). Su ilustración tiene la desventaja de establecer un dualismo (la pirámide por un lado y el cono invertido por el otro), extender su función explicativa a varias obras de Deleuze (no se limita a lo expuesto en *DR* y por tanto gana en generalidad lo que pierde en concreción) y no recoge todos los matices del proceso de individuación tal como se describe en *DR* (descripción que es la que nosotros pretendemos exponer).

1º) en la concepción deleuziana de la dimensión trascendental como *spatium* volcánico<sup>560</sup> (esta es la razón de que su aspecto gráfico sea el de una irrupción volcánica *en forma de surtidor* y también de la necesidad de ser interpretado por el ojo lector según la dirección “de abajo a arriba” cual si fuera una *erupción continua, incesante, ininterrumpida*), y

2º) en la visión deleuziana del mundo como una bola de cristal en cuya profundidad late el movimiento de las diferencias individuantes o de intensidad<sup>561</sup> (de ahí que las ilustraciones, si nos situamos imaginariamente en el “campo de lo actual”, pueden ser leídas “de arriba abajo” de la misma forma que si colocamos una bola de cristal *bajo* nuestros ojos y procedemos a contemplar el fondo de la bola *desde* su pulida superficie)<sup>562</sup>.

Hechas estas observaciones, y retomando lo escrito en los epígrafes anteriores, podemos diseñar una primera ilustración con los tres elementos básicos que van a presidir nuestra exposición: lo virtual, el proceso de actualización de lo virtual y, por último, lo actual. Y si además recogemos las sugerencias deleuzianas que hemos ido viendo sobre el tiempo podemos trazar nuestro primer cuadro: el proceso de actualización desde el punto de vista del tiempo<sup>563</sup>.

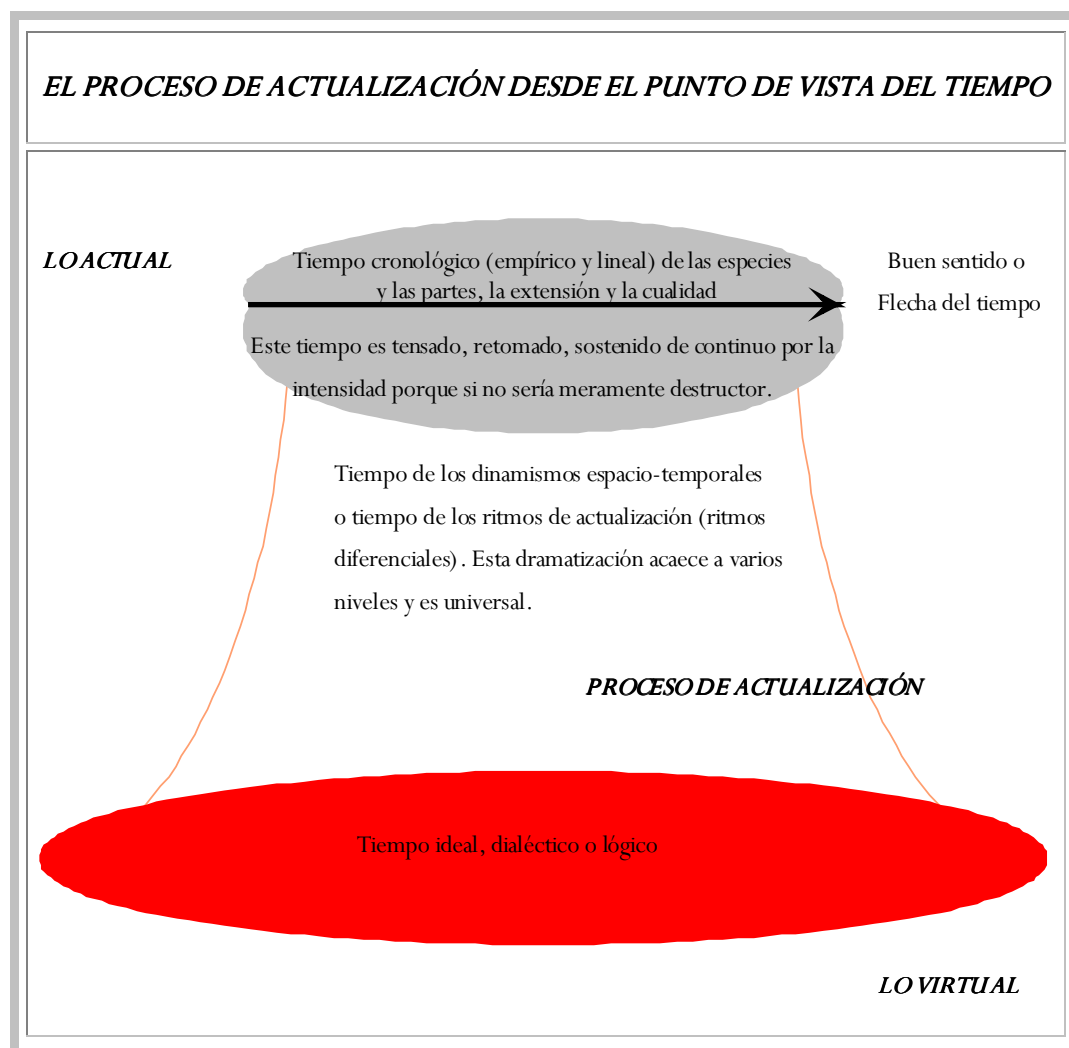
---

<sup>560</sup> Cf. DR, 310-311.

<sup>561</sup> Cf. DR, 318.

<sup>562</sup> El tema del *cristal* aparece sobre todo tematizado en *IT* (cap. IV “Les cristaux de temps”) a propósito del circuito que se establece entre lo virtual y lo actual. Pero podemos tomar como un antecedente remoto de esta cuestión la tematización deleuziana del mundo como *bola de cristal* (y de los cristales que configuran el campo trascendental según *LDS*) en la medida en que, como dice Chomarat “Geoffroy Saint-Hilaire” en Leclercq (2005: 186) «[...] les êtres étaient des cristaux, se construisant de proche en proche en “pavant l’espace”, c’est-à-dire pour Deleuze en construisant et en exerçant leur persévérance ou “conatus” sur un plan d’immanence appelé “vie”.». En este sentido el autor nos recuerda que Geoffroy Saint-Hilaire fue alumno de René-Just Haüy y la herencia de la cristalografía se hace sentir en su obra (en la consideración de los ejes y planos de simetría). Por otra parte Simondon retoma toda esta tradición de la cristalografía especialmente en la atención prestada a los trabajos de Pierre Curie sobre la producción de polarizaciones eléctricas sobre ciertos cristales sometidos a tensiones mecánicas y sobre las simetrías: «L’on sait de l’importance de la lecture de Simondon pour les conceptions de Deleuze sur l’individuation/différenciation : une cristallographe transcendental ?» (p. 186).

<sup>563</sup> Para las características del tiempo ideal, lógico o dialéctico cf. Zourabichvili (1996: 90).



A partir de este esquema básico lo primero que tenemos que preguntarnos es qué relación mantienen la Dialéctica de las Ideas y la Estética de las intensidades. Según Deleuze:

«[...] l'esthétique des intensités développe-t-elle chacun de ses moments en correspondance avec la dialectique des Idées [...].» (DR, 315)

La relación entre Dialéctica y Estética es una relación de correspondencia en la medida en que son dos artes vinculadas entre sí: la dialéctica es el arte ironía y la estética es el del humor. Pero la relación entre Dialéctica y Estética es una relación de “correspondencia” más profunda en la medida en que la estética *responde* punto por punto a, por decir así, cinco “aspectos” de la dialéctica<sup>564</sup>. Lo podemos ver en el siguiente cuadro.

<sup>564</sup> Cf. DR, 315.



Sin embargo, estas correlaciones no dejan de ser correspondencias muy generales que no indican cómo se ejerce la *afinidad* y se opera el *enlace* de las cantidades intensivas con las Ideas. Por ejemplo, la Idea de color<sup>565</sup> está constituida por la coexistencia virtual de las relaciones entre elementos genéticos o diferenciales de un cierto orden. Son esas *relaciones* las que se actualizan en colores *cualitativamente distintos*, al mismo tiempo que sus *puntos relevantes* se encarnan en *extensiones distinguidas* que se corresponden con esas cualidades. Las cualidades están, por consiguiente, diferenciadas, y también lo están las extensiones en tanto que representan líneas divergentes según las cuales se actualizan las relaciones diferenciales que sólo coexisten como Idea. Todo proceso de actualización es una doble diferenciación: cualitativa y extensiva.

Deleuze reconoce que los términos se pueden cambiar según el “tipo de actualización”. La actualización “física” tendría dos aspectos: la cualificación y la

<sup>565</sup> Cf. DR, 315.

partición. Mientras que la actualización “biológica” tendría también dos aspectos aunque diferentes: la especificación y la organización. Pero, en todo caso, en el proceso de actualización siempre nos vamos a encontrar dos exigencias<sup>566</sup>:

1ª) cualidades diferenciadas *que actualizan* conexiones ideales (o relaciones diferenciales) y

2ª) extensiones diferenciadas *que encarnan* puntos singulares.

Esta doble exigencia es la que está en el origen del concepto de “diferenT/Ciación”.

«C'est pourquoi nous avons été conduits à former le concept de différent/ciation, pour indiquer à la fois l'état des rapports différentiels dans l'Idée ou la multiplicité virtuelle, et l'état des séries, qualitative et extensive, où ils s'actualisent en se différenciant.» (DR, 316)

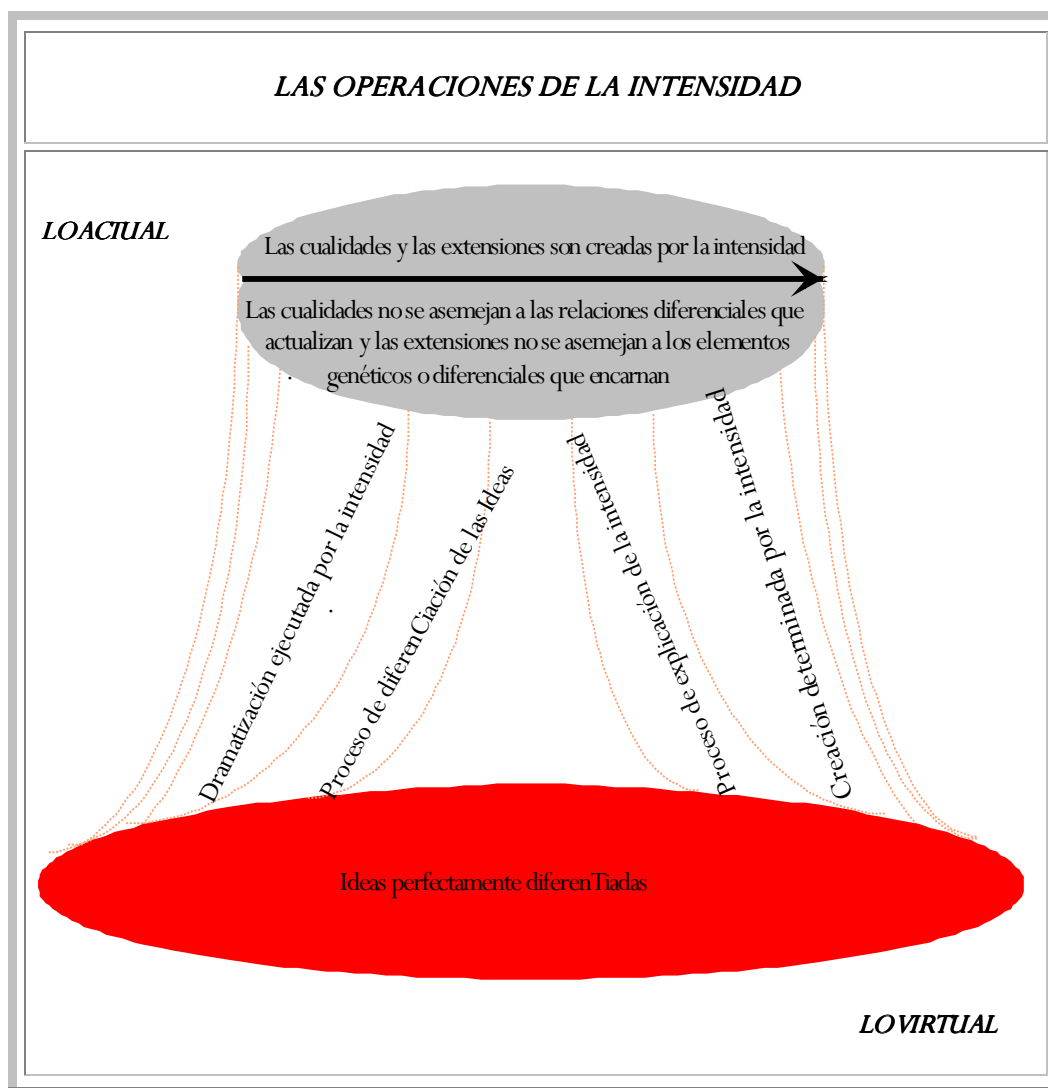
Dada por supuesta la existencia del proceso de actualización de las Ideas, o el proceso de exposición de lo virtual, ya nos podemos preguntar lo siguiente: ¿cuál es la *condición* de la actualización?, ¿cómo está *determinada* la Idea a encarnarse en cualidades y extensiones?, ¿qué es *lo que determina* a las relaciones coexistentes en la Idea a diferenciarse en cualidades y extensiones? La respuesta de Deleuze no se hace esperar: la intensidad.

«C'est l'intensité, le déterminant dans le processus d'actualisation. C'est l'intensité qui *dramatise*. C'est elle qui s'exprime immédiatement dans les dynamismes spatio-temporels de base, et qui détermine un rapport différentiel, “indistinct” dans l'Idée, à s'incarner dans une qualité distincte et une étendue distinguée. [...]. Nous parlons de différenciation par rapport à l'Idée qui s'actualise. Nous parlons d'explication par rapport à l'intensité qui se “développe”, et qui, précisément, détermine le mouvement d'actualisation.» (DR, 316)

Este papel determinante, dramatizador, diferenciador y “explicativo” de la intensidad podemos representarlo gráficamente de la siguiente manera.

---

<sup>566</sup> Cf. DR, 316.



Si la intensidad cumple un papel determinante en el proceso de actualización: ¿cómo lo cumple?, ¿cuáles son sus *condiciones* y *medios*? La intensidad es doblemente independiente: independiente de la diferenciación por el *proceso* que esencialmente le pertenece (su proceso es la individuación), e independiente de la explicación que procede de ella por el *orden de la plica* que la define (su orden es la implicación)<sup>567</sup>.

Deleuze cita a Gilbert Simondon<sup>568</sup> para quien la individuación supone en primer lugar un estado meta-estable, es decir, la existencia de una “discordancia”, entre, al

<sup>567</sup> Cf. *DR*, 317.

<sup>568</sup> Dos años antes de la publicación de *DR* Deleuze publicó una reseña sobre la obra de Simondon *L'individu et sa genèse physico-biologique* (recogida ahora en *ID*, 120-124). La obra de Simondon es la publicación parcial de su tesis doctoral titulada *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* defendida en 1958 y dirigida por Merleau-Ponty, cuya segunda parte fue publicada en 1989 con el título de *L'individuation psychique et collective*. La obra de Simondon irá cobrando una progresiva importancia en la elaboración filosófica de Deleuze hasta el punto de ser imprescindible para las sucesivas construcciones de una teoría general de la individuación.

menos, dos órdenes de magnitud o dos escalas de realidad heterogéneas entre las cuales se reparten los potenciales<sup>569</sup>. Este estado meta-estable, también denominado “pre-individual”, está poblado por singularidades definidas por la existencia y reparto de potenciales. De esta forma surge un “campo problemático” determinado por la distancia entre órdenes absolutamente heterogéneos. La individuación irrumpe aquí como el acto de solución a un problema o, lo que es lo mismo, como la actualización de un potencial y la comunicación de elementos dispares (por “potencial” no hay que entender un “fondo de posibles” que la individuación “limitaría”). La individuación no es la supresión del problema sino que es la integración de los elementos dispares en un acoplamiento que garantiza un tipo de comunicación entre ellos muy especial aunque primaria, la más primaria: la resonancia interna.

Según Deleuze no tendremos una acaba comprensión de lo que es un individuo mientras sigamos insistiendo en pensarlo como la escisión de un fondo<sup>570</sup>. Un individuo es, más bien, aquello que sigue abrazado o reunido<sup>571</sup> a su mitad pre-individual, esto es, a su reserva o vivero<sup>572</sup> de singularidades. Este punto de la teoría de la individuación no sólo es importante en orden a comprender el meollo de la

---

<sup>569</sup> Para el resumen deleuziano de la teoría simondoniana cf. *DR*, 317. Según resume Sauvagnargues, “Gilbert Simondon” en Leclercq (2005: 194) Simondon dirige dos críticas fundamentales al hilemorfismo: presuponer un principio de individuación abstracto, anterior y exterior al individuo que pretende informar y concebir al individuo como uno, indivisible, idéntico y unitario, impidiendo que así se puedan pensar sus transformaciones. Frente al concepto de “ser estable” Simondon prefiere el de metaestabilidad (diferencia de potencial que induce un cambio de fase), al concepto de “unidad” objetiva que la individuación implica una relación constituyente que juega como medio metaestable (relación plural con un medio de individuación) y el concepto de “identidad” lo sustituye por el de relación primera y plural (la única capaz de rendir cuenta de las transformaciones).

<sup>570</sup> Analizando directamente el texto simondoniano Gualandi (2003: 63) subraya que para Simondon rendir cuenta de la génesis de la experiencia real implica considerar la actividad del conocimiento como el acto de un organismo vivo que debe orientarse en un mundo del que forma parte y le fuerza a actuar. En un sistema psíquico en curso de individuación perceptiva y cognitiva, los puntos de partida no pueden ser sensaciones que se adaptan a formas *a priori* universales como una pasta a un molde: «Le monde de la représentation puise sa source dans une unité tropistique où l’individu et le milieu sont les termes indéterminés d’une dyade intensive en cours d’individuation progressive: “[...] la connaissance ne s’édifie pas de manière abstraite à partir de la sensation, mais de manière problématique à partir d’une première unité tropistique, couple de sensation et de tropisme, orientation de l’être vivant dans un monde polarisé ; [...] ; les formes a priori sont une première résolution par découverte axiomatique des tensions résultant de l’affrontement des unités tropistiques primitives [...]”. Dans l’unité tropistique il y a déjà le monde et le vivant, mais le monde n’y figure que comme direction [...]» (pp. 63-64). Según Gualandi para Simondon el trascendental kantiano sólo es una abstracción que “viene después”, incapaz de seguir en su génesis el proceso real de individuación perceptiva que acontece en un sistema psíquico (p. 64).

<sup>571</sup> Abrazado o reunido: *accolé* (*DR*, 317).

<sup>572</sup> Reserva o vivero: *réservoir* (*DR*, 317). Con “reserva” queremos subrayar el sentido más literal del término francés mientras que con “vivero” apelamos a un sentido más figurado. Por “vivero” podemos entender vivero “de peces” (los peces serían como las singularidades móviles y escurridizas que se desplazan en un elemento acuoso en el que el pensador se zambulliría) pero también podemos comprenderlo como “semillero” (depósito de elementos disponibles para llevar a cabo una empresa o cubrir una necesidad) de la individuación.

Estética de las intensidades sino en orden a dar su pleno significado a la prolongación de la estética en una ética de las intensidades que, más adelante, retrataremos retomando estas consideraciones sobre el *abrazo* del individuo a su “venero” de singularidades<sup>573</sup>.

Bajo esta inspiración simondoniana Deleuze retrata de una manera definitiva el proceso de individuación con su propia terminología.

«Sous tous ces aspects, nous croyons que l’individuation est essentiellement intensive, et le champ pré-individuel, idéal-virtuel, ou fait de rapports différentiels. [...]. L’individuation, c’est l’acte de l’intensité qui détermine les rapports différentiels à s’actualiser, d’après des lignes de différenciation. Aussi bien la notion totale est-elle de : indi-différent/ciation (indi-drama-diferent/ciation.)» (DR, 317)

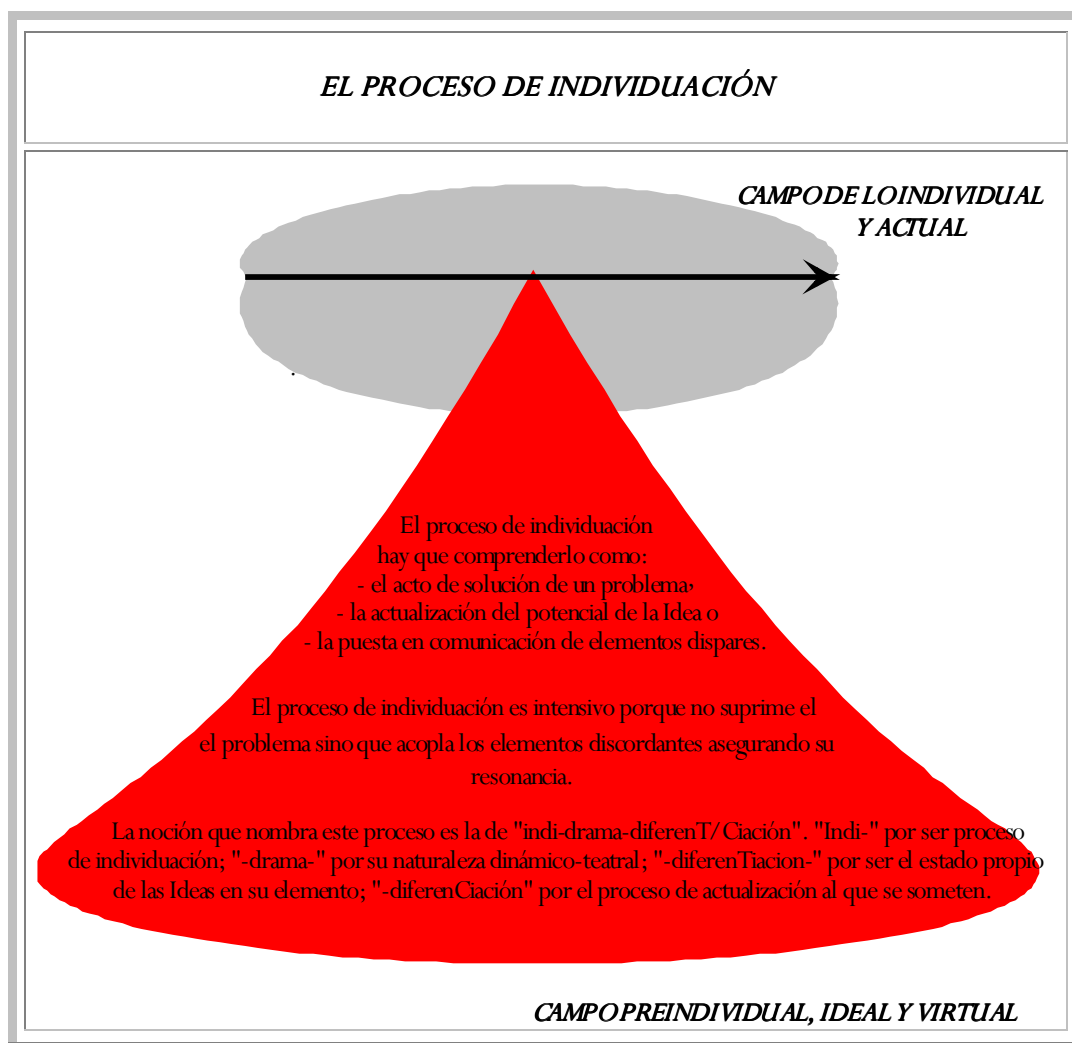
Si intentamos interpretar las palabras deleuzianas a partir de nuestro diseño gráfico quedarían situadas como se ve a continuación. Queremos hacer notar que con la transformación del campo dialéctico-estético en una especie de “cono” con base elíptica pretendemos representar el proceso *móvil, violento y disparado/disparatado* de la individuación<sup>574</sup>.

---

<sup>573</sup> Schérer en “Un mysticisme athée” en Bernold & Pinhas (2005: 23) localiza en este punto: «[...] la grande révolution libératrice deleuzienne, l’empirisme radical de la dispersion, que j’appellerai *naturaliste* ou *cosmique*, de nos certitudes le plus ancrées d’être des consciences et des sujets.». Para otra interpretación del empirismo radical deleuziano en relación con la filosofía de W. James cf. Lapoujade “Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier. William James.” en Alliez (1998: 265, 268-269).

<sup>574</sup> Para las características del proceso de individuación en relación con lo virtual y su carácter *continuo, continuado e incesante* cf. Zourabichvili (2004b: 89-91).





¿Quién es, por tanto, el protagonista del proceso de individuación? El individuo.  
 ¿De quién da cuenta la estética en tanto que arte del humor? Del individuo.

«L'humour témoigne des jeux de l'individu comme cas de solution, par rapport aux différenciations qu'il détermine, tandis que l'ironie procède pour son compte aux différenciations nécessaires dans le calcul des problèmes ou la détermination des leurs conditions.» (DR, 317-318)

Pero ¿qué hemos de entender por *individuo*? Un individuo *no es algo individual* con todo su rosario de características. Lo individual *deriva* de algo previo, *se desprende*, como una consecuencia de segundo orden, del individuo<sup>575</sup>.

<sup>575</sup> Gualandi (2003: 62-66) interpreta que la teoría de la individuación intensiva deleuziana, bajo la inspiración de Simondon, permite alcanzar dos conclusiones. La primera se refiere a que a diferencia del individuo inerte (cristal o piedra), en el que el proceso de individuación se realiza en un tiempo único, el individuo vivo es un conjunto de hábitos prolongados en el tiempo y que sintetizan aportes repetidos de energía (luminosa, sonora o química) en procesos nutritivos, perceptivos y motores. Todo cuerpo percipiente contempla pasivamente la serie de los *stimuli* que lo afectan con el fin de contraerla

«L'individu n'est ni une qualité ni une extension. L'individuation n'est ni une qualification ni une partition, ni une spécification ni une organisation. L'individu n'est pas une *species infima*, pas plus qu'il n'est un composé de parties.» (DR, 318)

Pero, según Deleuze, no basta con señalar una diferencia de naturaleza entre la individuación y la diferenciación en general. Esta diferencia de naturaleza sigue siendo ininteligible en tanto no aceptemos que *la individuación precede por derecho a la diferenciación* y que *toda diferenciación supone un campo intenso de individuación previa*.

«C'est sous l'action du champ d'individuation que tels rapports différentiels et tels points remarquables (champ pré-individuel) s'actualisent, c'est-à-dire s'organisent dans l'intuition suivant des lignes différenciées par rapport à d'autres lignes.» (DR, 318)

Deleuze no sólo insiste en subrayar que individuación y especificación no son sólo procesos distintos (por naturaleza y prioridad ontológica) sino que, de algún modo, parece inevitable la confusión entre ambos procesos en la medida en que al haber individuos de especie diferente e individuos de la misma especie “se tiende” a creer que la individuación prolonga la especificación, aun si es de otra naturaleza y toma prestados otros medios. Parece existir una tendencia a la confusión entre lo actual y lo especificado, semejante a la que se producía anteriormente entre lo virtual y lo posible.

«L'individuation ne suppose aucune différenciation, mais la provoque. Les qualités et les étendues, les formes et les matières, les espèces et les parties ne sont pas premières ; elles sont emprisonnées dans les individus comme dans des cristaux.» (DR, 318)

Sólo seres de la misma especie pueden efectivamente superar la especie y producir, a su vez, seres que funcionan como esbozos, reducidos provisionalmente a caracteres supra-específicos. Según Deleuze es justamente lo que Von Bär<sup>576</sup>

---

en una diferencia que dura el tiempo de un hábito. Tal serialidad sintética constituye una pluralidad de tiempos vivientes. Estas actividades sintéticas, denominadas “contemplaciones-retenciones”, ya fueron estudiadas por nosotros en la Estesiología trascendental. La segunda conclusión es la más importante y se refiere a que el proceso de individuación es «[...] un processus concernant tous les domaines (*sic*) de l'être : la physique et la biologie, la perception et le langage, la société et l'amour. [...] Dans son origine, comme dans son existence biologique, psychique, sociale et culturelle, chaque individu dépend alors d'une différence première et singulière, qui en constitue comme l'essence. Cette essence est le principe de son identité, de ses *habitus* structurés ; en même temps, elle est la raison de son *ouverture* [...] Par ses affections, ses amours, ses passions sensibles ou intellectuelles, un individu s'ouvre à d'autres individus, à un monde qui comprend d'autres différences.» (p. 66).

<sup>576</sup> Cf. DR, 321.

descubría cuando mostraba que el embrión no reproduce formas ancestrales pertenecientes a otras especies sino que experimenta y padece estados, emprende movimientos que no son viables específicamente, que desbordan los límites de la especie, del género, del orden o la clase, y que no pueden ser vividos sino por él, *en las condiciones de la vida embrionaria*. Bæer concluye de ello que la *epigénesis* va de lo más general a lo menos general, es decir, de los tipos más generales a las determinaciones genéricas y específicas. Pero esa alta generalidad no tiene nada que ver con un concepto taxonómico abstracto: pues ella, como tal, es *vivida* por el embrión. Las más altas generalidades de la vida van hacia el individuo y las singularidades preindividuales, no hacia algo impersonal abstracto. Los juegos del individuo y la individuación poseen una *prioridad ontológica y genética* con respecto a las individualidades y las especies.

«Ce qui est au-dessus, ce qui précède en droit l'espèce, c'est l'individu. Et l'embryon, c'est l'individu comme tel, directement pris dans le champ de son individuation.» (DR, 322)

La noción de “embrión”, “larva” o “individuo” no hay que contemplarla en Deleuze como derivando de lo físico o lo biológico sino que ambos dominios derivan más bien del tipo de larvas que los generan. Además, existen toda suerte de larvas y, lo más importante, un sinnúmero de ellas nos son todavía desconocidas. En todo caso lo importante es que las larvas son instancias que, como ya dijimos, están *en trance de y padecen todo tipo de violencias*. El embrión

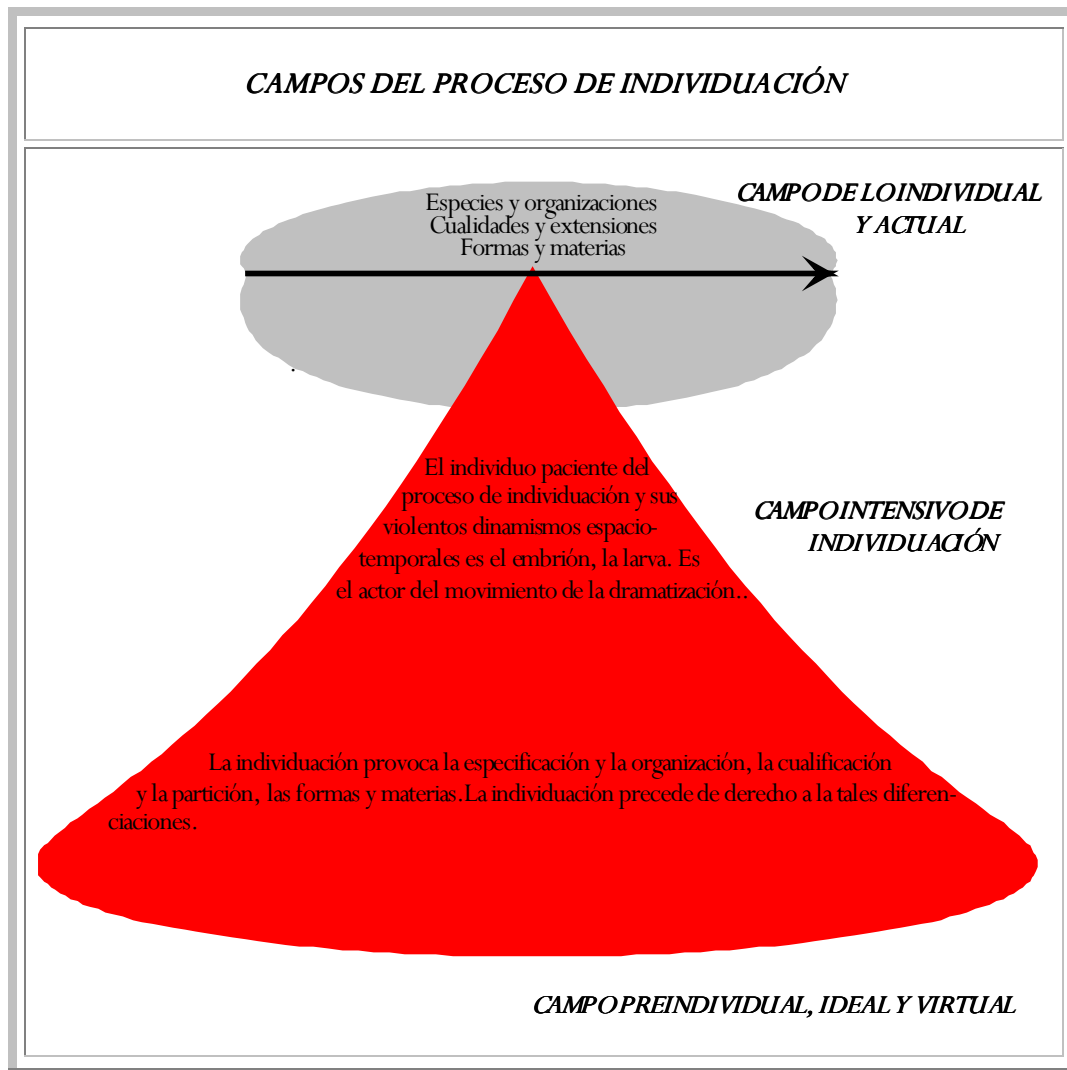
«[...] entreprend des mouvements forcés, constitue des résonances internes, il dramatise les rapports primordiaux de la vie.» (DR, 322)

Deleuze llega a decir que los *sueños* son nuestras larvas o nuestros individuos propiamente psíquicos<sup>577</sup>. E incluso nos induce a que nos planteemos interrogantes tales como éste: ¿existen embriones psíquicos, literarios, físicos, biológicos, orgánicos y hasta perceptivos? Deleuze parece sugerir una respuesta a esta pregunta: sí existen. Y existen en la medida en que existen campos de individuación diversos: la reproducción sexual, el huevo vital, el citoplasma, la estructura-otro, etc.

Podemos resumir lo dicho hasta el momento en un último cuadro que recoge los tres campos del proceso de individuación: el campo preindividual, ideal y virtual, el campo intensivo de individuación y el campo de lo individual y actual.

---

<sup>577</sup> Cf. DR, 322.



Con el fin de sondear las profundidades intensivas, el *spatium* intensivo y volcánico, hay que multiplicar las direcciones y las distancias, los dinamismos o los dramas, los potenciales y las potencialidades. Para Deleuze el modelo perfecto para llevar a cabo este sondeo profundo es el del huevo<sup>578</sup>, ya que su campo intensivo o de individuación determina a las relaciones diferenciales a encarnarse en tres instancias:

- 1ª) en los dinamismos espacio-temporales (dramatización),
- 2ª) en las especies que corresponden a tales relaciones (diferenciación específica), y
- 3ª) en las partes orgánicas que corresponden a los puntos singulares de tales relaciones (diferenciación orgánica).

<sup>578</sup> Deleuze se inspira en los estudios de Dalq, A.: *L'oeuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, Paris, 1941.

«Le monde est un oeuf. Et l'œuf nous donne, en effet, le modèle de l'ordre des raisons : différenciation-individuation-dramatisation-différenciation (spécifique et organique). [...]. C'est toujours l'individuation qui commande l'actualisation : les parties organiques ne sont induites qu'à partir des gradients de leur voisinage intensif ; les types ne se spécifient qu'en fonction de l'intensité individuante. Partout, l'intensité est première par rapport aux qualités spécifiques et aux extensions organiques.» (DR, 323)

Según Deleuze el paradigma del huevo destruye el modelo de la similitud y dos contiendas biológicas pierden todo su sentido. Por una parte, la contienda “preformismo-epigénesis”. Estas dos posturas ya no se oponen porque las preformaciones envueltas son intensivas y las formaciones desarrolladas son cualitativas y extensivas (y ambas no se asemejan en nada). Por la otra, la contienda “fijismo (que traza una flecha que va de lo general → a lo particular) – evolucionismo (que traza una flecha que va de lo actual → a lo actual)”. Estas dos posiciones ya no se oponen porque ahora se va de lo virtual a lo actual por medio de la individuación<sup>579</sup>. En suma, *la individuación es quien rige la actualización*.

### **3.3.3.3.2. Los tres órdenes de la plica y la persistente complicación (hacia una Teoría de los Problemas)**

Como hemos visto Deleuze insiste en observar que las relaciones diferenciales en la Idea no son todavía especies, géneros o familias. Tampoco los puntos relevantes o singulares de la Idea son todavía partes. Aún no constituyen cualidades ni extensiones. Es preciso todo un proceso de individuación intensiva para que se lleve a cabo tal “traducción”. Esta situación no impide que, como ya expusimos en la Dialéctica, todas las Ideas coexistan juntas, así como también coexisten todas las relaciones, variaciones y puntos, a pesar de la existencia de órdenes diferentes según los elementos considerados. Las Ideas están plenamente diferenTiadas aunque sean completamente indiferenCiadas.

Para explicar con más precisión el rasgo distintivo T/C de la diferenT/Ciación, o mejor dicho, todo el recorrido de la diferencia y la repetición desde el campo de lo virtual hasta su agotamiento (pero también su renovación continua) en el campo de lo actual, Deleuze da un paso más en la elaboración de una Teoría de los Problemas a través de la distinción de los tres órdenes de la plica más la adenda de su insistente persistencia<sup>580</sup>. Dada la dificultad del asunto nosotros vamos a proceder a su

<sup>579</sup> Para estas contiendas biológicas cf. DR, 324.

<sup>580</sup> Zourabichvili (1996: 86-87) localiza en la *plica* (y sus movimientos) la clave de bóveda del pensamiento deleuziano. Cf. también Zourabichvili (2004b: 13-15).

presentación esquemática por medio de una tabla que contiene varios elementos: los órdenes de la plica (nosotros introducimos como cuarto orden la insistente persistencia de la diferencia y la repetición), las instancias a las que afecta (con su nomenclatura y su carácter lógico-ontológico) y la ley que rige en cada orden de la plica. A continuación desarrollaremos punto por punto lo presentado en esta tabla<sup>581</sup>.

		<i>INSTANCIAS</i>			
		<i>INSTANCIA AFECTADA</i>	<i>CARÁCTER LÓGICO</i>	<i>CARÁCTER ONTOLÓGICO</i>	<i>LEY DEL ORDEN</i>
<i>ÓRDENES</i>	<i>PERPLICACIÓN</i>	Ideas-Problemas.	Lo distinto y oscuro.	DiferenTiación.	La coexistencia de las Ideas.
	<i>IMPLICACIÓN</i>	Series intensivas.	Lo claro y confuso.	DiferenCiación.	La comunicación diferencial y la resonancia formadora de campos de individuación.
	<i>EXPLICACIÓN</i>	Cualidades y extensiones.	Claridad y distinción.	Cualificación y organización.	La anulación de la diferencia productora y la desaparición de la diferenciación producida.
	<i>COMPLICACIÓN</i>	Centros de envolvimiento.	Persistencia problemática.	Caos o “lo caótico”.	La tendencia a interiorizar las diferencias constituyentes.

La “diferenTiación” es una distinción o determinación que corresponde a lo que Deleuze denomina *perplicación* de la Idea, esto es, a su carácter problemático y a la

<sup>581</sup> Para las correlaciones entre el orden de la plica y los conceptos de la teoría deleuziana de la individuación intensiva se puede cf. Bergen (2002: 100-101)

realidad de lo virtual que representa. Por esta razón la Idea tiene como carácter lógico ser a la vez distinta-oscuro. En tanto *distinta (omni modo determinata)* es *oscuro* (indiferenciada, coexistente con otras Ideas, “perplicada” con ellas).

«Nous avons appelé *perplication* cet état des Idées-problèmes, avec leurs multiplicités et variétés coexistantes, leurs déterminations d’éléments, leurs distributions de singularités mobiles, et leurs formations de séries idéelles autour de ces singularités.» (DR, 359)

Pero ¿qué sucede cuando las Ideas se expresan por las intensidades o los individuos?, ¿cómo se denomina esa nueva dimensión expresiva? Deleuze la denomina *implicación*.

«Nous appelons *implication* l’état des séries intensives, en tant qu’elles communiquent par leurs différences et résonnent en formant des champs d’individuation. “Impliquée”, chacune l’est par les autres, qu’elle implique à son tour ; elles constituent les “enveloppantes” et les “enveloppées”, les “résolvantes” et les “résolues” du système.» (DR, 359)

Con esto Deleuze quiere decir que ahora las Ideas, las relaciones, las variaciones de esas relaciones y los puntos relevantes, en vez de coexistir entran en estados de simultaneidad o sucesión. Sin embargo, todas las intensidades están implicadas unas en otras siendo cada una, simultáneamente, envolvente y envuelta, de tal modo que cada una continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales.

Pero la intensidad sólo expresa claramente algunas Ideas o ciertos grados de variación. Las que *expresa claramente* son aquellas a las que se refiere directamente cuando tiene la *función envolvente*. La intensidad también *expresa confusamente* las relaciones, todos los grados, todos los puntos, en su *función de envuelta*. Como las dos funciones son recíprocas, como la intensidad está en primer lugar envuelta por sí misma, es preciso decir que lo *claro* y *confuso* ya no son separables como carácter lógico de la intensidad que expresa la Idea, es decir, en el individuo que la piensa. Deleuze dice que, por ejemplo, con respecto a la percepción del ruido del mar el individuo percipiente, imaginante o pensante comprende confusamente el todo y sólo expresa claramente ciertas relaciones y ciertos puntos en función de su cuerpo y de un umbral de conciencia determinado por el mismo cuerpo.

«Le clair-confus qualifie non pas l’Idée, mais le penseur qui la pense ou l’exprime. Car le penseur est l’individu même. Le distinct n’était pas autre chose que l’obscur, il était obscur en tant que distinct ; mais maintenant le clair n’est pas autre chose que le confus, et est confus en tant que clair.» (DR, 325)

Dos intensidades nunca son idénticas, salvo abstractamente, ya que difieren en naturaleza aunque sólo sea por la manera en que se dividen en las intensidades que comprenden. No se puede decir que todos los individuos de una misma especie tienen el “mismo” campo de individuación porque nunca dos intensidades individuantes, aunque sean las mismas abstractamente (por su expresión clara), son “las mismas” debido al orden de las intensidades (que envuelven) o de relaciones (que expresan confusamente)<sup>582</sup>.

En opinión de Deleuze el orden de la implicación de las intensidades traba una intimísima complicidad con el pensador. Sólo el pensador parece habilitado para penetrar en tales campos intensivos a costa de pagar un altísimo precio: dejarse atravesar por todo tipo de factores intensivos. El pensador *es*, por antonomasia, el *mí disuelto*. En palabras de Deleuze el pensador:

«[...] est chargé des pierres et des diamants, des plantes “et des animaux même”. Le penseur, sans doute le penseur de l'éternel retour, est l'individu, l'universel individu. [...]. Aussi faut-il constamment rappeler le caractère multiple, mobile et communicant de l'individualité : son caractère impliqué. [...]. Nous sommes faits de toutes ces profondeurs et distances, de ces âmes intensives qui se développent et se ré-enveloppent.» (DR, 327)

Pero hay un tercer orden que podemos calificar de orden de la *explicación*, un orden donde la intensidad no se explica sin anularse en ese sistema diferenciado que ella misma crea.

«Nous appelons enfin *explication* l'état des qualités et étendues qui viennent recouvrir et développer le système, entre les séries de base : là se dessinent les différenciations, les intégrations qui définissent l'ensemble de la solution finale.» (DR, 359)

Cualquiera que sea el dominio considerado (físico, biológico u otros) la anulación de la diferencia productora y la desaparición de una diferenciación producida son la ley de la explicación que se manifiesta tanto en el nivelamiento físico como en la muerte biológica. Pero parece que algo así como un temblor habita en este sistema mortecino y progresivamente apagado. Un temblor, o mejor, una *persistencia*: la *replicación*.

«[...] les *centres d'enveloppement* témoignent encore de la persistance des problèmes, ou de la persistance des valeurs d'implication dans le mouvement qui les explique et les résout (*réplication*).» (DR, 359-360)

---

<sup>582</sup> Cf. DR, 326-327.



Esta persistencia de los problemas también puede ser nombrada más exactamente como *complicación*<sup>583</sup>:

«Nous appelons *complication* l'état du chaos retenant et comprenant toutes les séries intensives actuelles qui correspondent avec ces séries idéelles, qui les incarnent et en affirment la divergence. Aussi, ce chaos recueille-t-il en soi l'être des problèmes, et donne-t-il à tous les systèmes et tous les champs qui se forment en lui la valeur persistante du problématique.» (DR, 359)

La presencia de los *centros de envolvimiento* en un sistema permite determinar la *complejidad* del sistema. Esos centros no son los factores intensivos individuantes mismos sino que son sus “representantes” en un conjunto complejo en vías de explicación. Los centros de envolvimiento constituyen los islotes, los ascensos locales de entropía en el seno de un sistema que tiende a la degradación. La función de estos centros es interiorizar los factores individuantes, las diferencias de intensidad y las repeticiones que los constituyen<sup>584</sup>.

Deleuze afirma que la diferencia y la repetición tienden a interiorizarse en el sistema señal-signo, como muestra el proceso de la vida misma. La repetición nunca es repetición de lo mismo sino siempre de lo Diferente como tal y la diferencia en sí misma tiene por objeto la repetición. Cuando se explican en un sistema de una vez por todas los factores diferenciales, intensivos o individuantes dan prueba de su *persistencia* en la implicación y del eterno retorno como verdad de esa implicación.

«Témoins muets de la dégradation et de la mort, les centres d'enveloppement sont aussi les précurseurs sombres de l'éternel retour. Mais là, encore, ce sont les témoins muets, les précurseurs sombres qui font tout ou du moins, en qui tout se fait.» (DR, 330)

Según Deleuze existen todo tipo de sistemas y para cada tipo debemos preguntarnos qué es lo que corresponde a las Ideas y lo que corresponde a la individuación-implicación y a la diferenciación-explicación, es decir, cuáles son sus *órdenes de la plica* y las *instancias* que están afectadas<sup>585</sup>. Deleuze analiza un sistema particular: el sistema psíquico<sup>586</sup>.

---

<sup>583</sup> En *P*, 140-157 Deleuze también exploró la potencia filosófica de los conceptos de implicación y complicación pero con respecto a la obra de Proust.

<sup>584</sup> Cf. DR, 329.

<sup>585</sup> A pesar de la distancia que media entre Hegel y Deleuze un autor como Lèbre (2002: 31) hace pivotar sobre el orden de la plica la posibilidad de una aproximación. Según Lèbre la Idea hegeliana «[...] est une individualité qui ne s'en tient pas à l'*explication* d'un objet en déterminations extensives (propre à la logique de l'être), mais *implique* celles-ci dans la totalité du genre (propre à la logique de l'essence) pour les *compliquer* en une série de différences aussi individuelles qu'elle. Ce mouvement

Muy sumariamente podemos decir que el sistema psíquico se compone del *Yo* y el *Mí*, figuras de la diferenciación: el *Yo* es la forma de la especificación psíquica (la realidad del hombre en tanto que especie) y el *Mí* es la forma de la organización psíquica (el organismo propiamente psíquico). La correlación entre ambas se expresa en la fórmula *Yo me pienso*. Es importante señalar que el sistema psíquico es distinto del sistema biológico tanto en lo que atañe a sus componentes como a la correlación entre ellos (por ejemplo, la correlación biológica se expresa en la complementariedad de la especie y las partes, la cualidad y la extensión). En todo caso, *Yo* y *Mí* no son originales sino derivados.

«Les facteurs individuels, les facteurs impliqués d'individuation, n'ont donc ni la forme du Je ni la matière du Moi. [...]. Tout facteur individuel, au contraire, est déjà différence, et différence de différence.» (DR, 331)

Todo factor individuante está construido sobre una disparidad fundamental<sup>587</sup>, funciona sobre los bordes de esa disparidad. Tales factores se comunican entre sí a través de los campos de individuación, envolviéndose los unos a los otros en un movimiento que perturba tanto la materia semejante del *Mí* como la forma idéntica del *Yo*. Según Deleuze la individuación es *móvil*, extrañamente *flexible* y *fortuita*, goza de *frangias* y *márgenes*, porque las intensidades que las promueven envuelven otras intensidades, son envueltas por otras y se comunican con todas. El individuo es, por tanto, divisible pero se divide *cambiando de naturaleza*: el individuo expresa las Ideas (en tanto que multiplicidades) y es una colección abierta de intensidades.

«L'individu se distingue du Je et du moi, comme l'ordre intense des implications se distingue de l'ordre extensif et qualitatif de l'explication. Indéterminé, flottant, fluent, communicant, enveloppant-enveloppé, sont autant de caractères positifs affirmés par l'individu.» (DR, 331-332)

Por esta razón *el individuo en intensidad* no encuentra su imagen psíquica ni en la organización del *mí* ni en la especificación del *Yo* sino, por el contrario, en el *Yo hendido* y el *mí disuelto* y en la correlación entre ambos. A esta correlación somos conducidos por las Ideas en el ejercicio del empirismo trascendental.

«Ce qui fourmille aux bords de la fêlure, nous l'avons vu, ce sont les Idées comme autant de problèmes, c'est-à-dire comme multiplicités faites de rapports différentiels et variations de rapports, points remarquables et

---

d'explication, d'implication et de complication est, pour Hegel comme pour Deleuze, le véritable rythme de toute pensée immanente.».

<sup>586</sup> Para la exposición completa de este sistema cf. DR, 330-335.

<sup>587</sup> Disparidad fundamental: *disparité fondamentale* (DR, 331).

transformations de points. Mais ces Idées s'expriment dans les facteurs individuant, dans le monde impliqué des quantités intensives qui constituent l'universelle individualité concrète du penseur ou le système du Moi dissous.» (DR, 332-333)

Pero ¿cómo se halla inscrita la muerte en el sistema psíquico?, ¿cómo se revela la muerte en el sistema psíquico, especificado y organizado como tal, y también en su disolución, en aquello que continuamente lo mina desde dentro? Desde un punto de vista, dice Deleuze, la muerte se halla inscrita en el *Yo* y en el *mí* como la anulación de la diferencia en un sistema de explicación o como la degradación que viene a compensar los procesos de diferenciación. Por más que la muerte sea inevitable no deja de ser accidental y violenta, viniendo siempre de afuera. Pero *simultáneamente*, y desde otro punto de vista, la muerte que hace referencia a los factores individuantes que disuelven el *mí* es como una potencia interna que libera los elementos individuantes que están aprisionados en la forma del *Yo* o la materia del *mí*.

«Le suicide est une tentative pour rendre adéquates et faire coïncider ces deux faces qui se dérobent. Mais les deux bords ne se rejoignent pas, chaque mort continue à être double. D'une part, elle est "dédifférenciation" qui vient compenser les différenciations du Je, du Moi dans un système d'ensemble qui les uniformise ; d'autre part, elle est individuation, protestation de l'individu qui ne s'est jamais reconnu dans les limites du Moi et du Je, même universels.» (DR, 333)

Por último, señala Deleuze, al ser necesario que en los sistemas psíquicos en vías de *explicación* haya *centros de envoltura* que den pruebas de factores individuantes, tal necesidad nos pone en la pista de atisbar que tales centros son una especie de "otro" que no es nadie —el otro como mundo posible.

«Autrui, dans un système psychique Je-Moi, fonctionne donc comme centre d'enroulement, d'enveloppement, d'implication. C'est lui, le représentant des facteurs individuant. Et s'il est vrai qu'un organisme vaut pour un être microscopique, combien c'est encore plus vrai d'Autrui, dans les systèmes psychiques. Il y forme les remontées locales d'entropie, tandis que l'explication d'autrui par le moi représente une dégradation conforme à la loi.» (DR, 335)

Gracias a la persistencia problemática del *otro* el mundo sigue siendo misterioso y nos lanza signos envueltos en expresiones<sup>588</sup>.

---

<sup>588</sup> Para una ampliación de la teoría del Otro en Deleuze cf. el comentario que hace de la obra de Michel Tournier: *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Gallimard, Paris, 1967 recogido ligeramente modificado en *LDS*, 350-372 bajo el título de "Michel Tournier et le monde sans autrui". Cf. también la exposición que de este texto hace Martínez (1987: 171-185) donde el autor cruza las reflexiones

### 3.3.3.4. Ética de las cantidades intensivas

Indisolublemente ligada al proceso de individuación está la ética, al menos tal como Deleuze la esboza muy sumariamente en *DR*<sup>589</sup>. La ética se presenta en *DR* como una ética de las cantidades intensivas, se revela al modo de una prolongación o coda ética a los órdenes de la plica, o mejor, al esbozo de una Teoría de los Problemas, pasando también, como no, por la Teoría de las Facultades. Es una ética con dos principios: “afirmar incluso lo más bajo” y “no explicarse demasiado”.

«L'éthique des quantités intensives n'a que deux principes : affirmer même le plus bas, ne pas (trop) s'expliquer. Nous devons être comme le père qui reprochait à l'enfant d'avoir dit tous les mots sales qu'il savait, non pas seulement parce que c'était mal, mais parce qu'il avait tout dit en une fois, parce qu'il n'avait rien gardé, aucun reste pour la subtile matière impliquée de l'éternel retour.» (*DR*, 314)

Por una parte “afirmar lo más bajo” quiere decir descargar, aligerar lo constituido de su peso negativo. O dicho de otra forma: eliminar las formas medias y extraer de ellas su forma superior, esto es, dejar de tomar la sombra por realidad, no alimentar fantasías, no dar al epifenómeno el valor del fenómeno y la esencia. El protagonista de esta descarga, aligeramiento, eliminación o extracción ya no es la persona o el sujeto constituido sino el eterno retorno. Pero “afirmar lo más bajo” también quiere decir entrar en ese proceso de ir hasta la intensidad de la intensidad, hasta la diferencia de la diferencia, en un proceso que podríamos calificar de *iterativo*.

«[...] il faut aller plus loin, quitte à tomber dans une “éthique” des quantités intensives. Construite au moins sur deux séries, supérieure et inférieure, et chaque série renvoyant à son tour à d'autres séries impliquées, l'intensité affirme même le plus *bas*, elle fait du plus bas un objet d'affirmation. Il faut la puissance d'une Cascade ou d'une chute profonde pour aller jusque-là, pour faire de la dégradation même une affirmation. Tout est vol de l'aigle, tout est surplomb, suspense et descente.» (*DR*, 302)

Por otra parte “no explicarse demasiado” quiere decir no separar al individuo de la dimensión virtual, de las singularidades que lo pueblan, lo poseen y lo habitan. “No-separación” que se lleva a cabo en la medida en que no rechaza comunicar(se) y decide sumergir(se) en esa realidad pre-individual y pre-personal. Podríamos decir que, en la línea de lo sugerido en *NPH* y *S*, una suerte de visión *moral* y *no ética* del

---

deleuzianas con las de Sartre, Laín Entralgo y Levinas, y la exposición que de la teoría del otro de Deleuze en confrontación con la fenomenología hace Beaulieu (2004: 55-66).

<sup>589</sup> Cf. también la reseña sobre Simondon en *ID*, 124.

mundo se funda como acto en la medida en que el individuo se disocia de la realidad pre-individual en la cual está inmerso, se cierra sobre una singularidad y rechaza comunicarse. Dicho en otra terminología: hay ética en la medida en que no se separa la potencia de lo que puede. Si “no explicarse demasiado” se refiere al *otro*, significa no explicarlo demasiado, mantener sus potencias implícitas, multiplicar nuestro mundo poblándolo de todas las cosas expresadas que no existen fuera de sus expresiones.

Para Deleuze sólo hay ética como una suerte de doble movimiento de zambullida y ascensión que se dirige respectivamente:

1º) *de* lo que en lo constituido está como trabajándolo por dentro, minándolo y horadándolo, desfundamentándolo, *a* esas operaciones mismas, y

2º) *de* lo pre-individual *a* lo constituido, pero *por* otras formas de individuación, sin restaurar nunca la forma de un *Yo* o la materia de un *Mí*.

El doble movimiento ético no está separado del ejercicio trascendental de las facultades, esto es, del acceso a la forma superior de las facultades. Sobre todo de la sensibilidad en tanto que *afectividad* (la afectividad como uso trascendental y no empírico de la sensibilidad). Esta ética va de la mano de una *pedagogía* de la sensibilidad entendida como el ejercicio de distorsión de los sentidos que persigue captar la intensidad independientemente de la extensión o antes de la cualidad en la que se desarrolla.

«Et si l'éternel retour, même au prix de notre cohérence et au profit d'une cohérence supérieure, ramène les qualités à l'état de purs signes, et ne retient des étendues que ce qui se combine avec la profondeur originelle, alors apparaîtront des qualités plus belles, des couleurs plus brillantes, des pierres plus précieuses, des extensions plus vibrantes, puisque, réduites à leurs raisons séminales, ayant rompu tout rapport avec le négatif, elles resteront pour toujours accrochées dans l'espace intensif des différences positives □ alors à son tour se réalisera la prédiction finale du *Phédon* quand Platon promet, à la sensibilité dégagée de son exercice empirique, des temples, des astres et des dieux comme on n'en a jamais vus, des affirmations inouïes. La prédiction ne se réalise, il est vrai, que dans le renversement du platonisme même.» (DR, 314)

Pero volviendo al principio ético de “no explicarse demasiado” también podemos interpretarlo como un concepto integrante de una más general Teoría de los Problemas. O sea, “no explicarse demasiado” quiere decir no desnaturalizar demasiado la diferencia con el fin de mantenerse *en* la potencia de determinar los problemas y llevar a ellos nuestro poder de decisión y de creación. Así, la ética pasaría por decidir los problemas y afirmar la diferencia. La ética sería la

tematización del imperativo práctico de *individuarse* (no *individualizarse*) en los campos intensivos: mantenerse individuo y no individual.

«Et, à vrai dire, tout ceci ne serait rien sans les implications pratiques et les présupposés moraux d'une telle dénaturation. Nous avons vu tout ce que signifiait cette valorisation du négatif, l'esprit conservateur d'une telle entreprise, la platitude des affirmations qu'on prétend ainsi engendrer, la manière dont nous sommes alors détournés de la plus haute tâche □ celle qui consiste à déterminer les problèmes, à porter en eux notre pouvoir décisive et créateur.» (DR, 344)

La decisión y la creación van de la mano del juego como instancia original de las ideas-problemas. Sólo jugando ese juego, como sin jugarlo, inconscientemente, somos capaces de la más alta tarea ética: la afirmación<sup>590</sup>. La lucha práctica pasa, como ya se dijo en *B*, por la potencia de afirmar y tener una Idea (evaluar y seleccionar)<sup>591</sup>.

«La lutte pratique ne passe pas par le négatif, mais par la différence et sa puissance d'affirmer ; et la guerre des justes est la conquête du plus haut pouvoir, celui de décider des problèmes des problèmes en les restituant à leur vérité, en évaluant cette vérité par-delà les représentations de la conscience et les formes du négatif, en accédant enfin aux impératifs dont ils dépendent.» (DR, 269)

La ética, frente a la moral, consiste en acceder a los imperativos de los que emanan las preguntas y los problemas, acceder a la dimensión ontológica del juego, el eterno retorno y la tercera repetición a través de los medios proporcionados por el empirismo trascendental.

En suma, la ética de las cantidades intensivas es toda una *ethica* de la *physis*: mantener abierto el emerger de la realidad, no cerrarlo, no clausurarlo, no operar un cierre y, en esa apertura, pro-mover la des-fundamentación.

---

<sup>590</sup> Cf. DR, 344-345 para las consideraciones críticas sobre la contradicción como arma del proletariado *al servicio* de la burguesía, arma *a favor* de lo que pretende destruir.

<sup>591</sup> Lèbre (2002: 20) señala que si en Spinoza y Nietzsche la disminución de potencia explica genéticamente la potencia de lo negativo esta *inversión representativa* tiene una fuerza real: niega su propio origen, separa al ser de la potencia y renuncia a ser el motor de todo pensamiento creativo. Esta inversión es la que explica la tremenda fuerza de la superstición en Spinoza y la mistificación en Nietzsche. Pero también es la que nos hace comprender que la fuerza de la dialéctica no consiste sino en amplificar el falso movimiento de la representación. La lucha práctica no puede pasar por la negación sino por la afirmación: «Car si la négation est l'inversion de la différence, la contradiction dialectique est bien ce qui pousse à l'infini la négation et l'inversion : la plus grande des différences, faux moteur de l'idée ou de la représentation orgique, est la plus grande des mystifications, quand le mouvement réel repose uniquement sur le jeu génétique des petites différences entre une multiplicité de forces actualisant une idée immanente.».

### 3.4. LA DISTRIBUCIÓN DEL SER (APUNTES DE ONTOLOGÍA)

En *DR* también existen unas consideraciones ontológicas explícitas que se centran en el asunto filosófico clásico de la univocidad del ser. Aunque estas consideraciones se encuentran situadas sobre todo en el primer capítulo de *DR*, tan sólo desde los resultados alcanzados en nuestra exposición precedente pueden adquirir su sentido pleno. Las consideraciones ontológicas deleuzianas las presentaremos en tres partes: la concepción deleuziana de la univocidad del ser, el ser como eterno retorno y los sistemas afectados por el eterno retorno (el sistema del simulacro). Las tres partes son necesarias para retratar con exactitud la deriva ontológica deleuziana.

#### 3.4.1. La univocidad del ser

Según Deleuze sólo existe una *posición* ontológica: la de la *univocidad* del ser<sup>592</sup>.

«Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque.»  
(*DR*, 52)

Lo esencial de la univocidad, según Deleuze, no es que el ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido *de* todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas esas modalidades pero esas modalidades no son las mismas. Se dice en un solo sentido de todas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido. La individuación, como ya vimos, precede *de derecho* a la forma y a la materia, a la especie y las partes, y a todo elemento de la individualidad constituida. La univocidad del ser, en tanto está relacionada *inmediatamente* con la diferencia, nos permite hablar de cómo un campo previo de individuación *en el ser* condiciona la especificación de las formas y la determinación de las partes, junto con sus variables individuales.

---

<sup>592</sup> Para el asunto de la univocidad cf. el comentario de Bergen (2002: 18-29). Cf. también la interpretación de Badiou (1997: 31-47) que dio pie a una discusión polémica expresada en los artículos de Villani "La métaphysique de Deleuze" y Gil "Quatre méchantes notes sur un livre méchant" en *Futur antérieur*, nº 43, 1998, pp. 55-70. Asimismo puede leerse de Bergen "À propos de la formule de Badiou «Deleuze un platonicien involontaire»" en *Gilles Deleuze, Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles*, 1998, pp. 19-30. La respuesta de Badiou a Villani y Gil la encontramos en su artículo "Un, multiple, multiplicité(s)" publicado en *Multitudes*, nº 1, 2000 (también localizable en la versión virtual de la revista *Multitudes* en <http://multitudes.samizdat.net>). Por su parte Tarby (2006: 34-39, 137-156), en la exposición comparada que hace de las filosofías de Deleuze y Badiou, que él califica de "materialistas", toma partido por las posiciones de Badiou, llegando incluso a afirmar que el "materialismo" deleuziano se desliza hacia la trascendencia al ser incapaz de pensar la planicie, el vacío y el pensamiento desde la "inmanencia radical", es decir, sin remitirlos a la instancia de lo que él denomina "Uno-Todo" del Ser y la Naturaleza.

El ser *en tanto que factor individuante o diferencia* es lo que se agita, vibra y se sacude en las individualidades constituidas<sup>593</sup>. Pero ¿en qué consiste tal agitación vibratoria y sacudiente? Pues consiste en un principio trascendental, anárquico y nómada tan destructivo como creativo.

«[...] quand nous disons que l'être univoque se rapporte essentiellement et immédiatement à des facteurs individuels, nous n'entendons certes pas par ceux-ci des individus constitués dans l'expérience, mais ce qui agit en eux comme principe transcendantal, comme principe plastique, anarchique et nomade, contemporain du processus d'individuation, et qui n'est pas moins capable de dissoudre et de détruire les individus que de les constituer temporairement : modalités intrinsèques de l'être, passant d'un "individu" à un autre, circulant et communicant sous les formes et les matières.» (DR, 56)

Es propio de la esencia del ser unívoco referirse a *diferencias individuales* pero estas diferencias no tienen la misma esencia y no varían la esencia del ser, así como el blanco se refiere a intensidades diversas aunque sigue siendo esencialmente el mismo blanco<sup>594</sup>. Pero ¿cómo piensa Deleuze este ser en tanto que diferencia?

«Il n'y a pas deux "voies", comme on l'avait cru dans le poème de Parménide, mais une seule "voix" de l'Être qui se rapporte à tous ses modes, les plus divers, les plus variés, les plus différenciés. L'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même.» (DR, 53)

El ser es de naturaleza sonora: no es vía parmenídea sino Voz, una Voz, la Voz de la diferencia de la que la filosofía en su historia *se hace eco*.

«[...] de Parménide à Heidegger, c'est la même voix qui est reprise, dans un écho qui forme à lui seul tout le déploiement de l'univoque. Une seule voix fait la clameur de l'être.» (DR, 52)

---

<sup>593</sup> Gualandi (2003: 84-85) entiende que este punto es el lugar central desde el que podemos comprender las afirmaciones ontológicas de Deleuze. Así escribe: «Être est ce qui se dit de la même façon que *Nature*, c'est-à-dire comme Idée et comme intensité, comme structure différentielle et comme métastabilité intensive, comme actualisation et individuation, voire dans les termes de la science contemporaine, de l'analyse infinitésimale, des théories quantiques, de la théorie des catastrophes, de la théorie énergétique de l'individuation de Simondon, des théories du chaos, etc. En donnant aux concepts des théories scientifiques contemporaines une valeur ontologique, l'Être de Heidegger, l'absolu innommable est enfin nommé et l'ontologie négative se transforme en une ontologie positive, dans une philosophie de l'affirmation et de la plénitude de l'Être. [...] la philosophie de la Nature s'identifie avec l'ontologie, et le système cosmologique de l'éternel retour est l'ontologie finalement réalisée.».

<sup>594</sup> Cf. el comentario que sobre la univocidad del ser como conjunto de factores o diferencias individuales hace Zourabichvili (2004b: 82-83).



Según Deleuze en el ser unívoco hay una jerarquía y una distribución que se refieren a los factores individuantes y a su sentido. Pero los conceptos de distribución y jerarquía tienen dos acepciones completamente distintas.

Con respecto a la *distribución* Deleuze distingue una distribución sedentaria y otra nómada. La distribución sedentaria implica un reparto de lo distribuido. Es un tipo de distribución que procede por determinaciones fijas y proporcionales, asimilables a “propiedades” o a territorios limitados en la representación. La cuestión agraria, para Deleuze, ha tenido una gran importancia en esta organización del juicio como facultad de distinguir partes (“por una parte y por otra parte”). El sentido común o el buen sentido, en tanto cualidades del juicio, están representados como principios de reparto, considerados asimismo como “lo mejor repartido” (Descartes *dixit*). Pero una distribución totalmente distinta es la que podemos calificar de “nómada”.

«Tout autre est une distribution qu'il faut appeler nomadique, un *nomos* nomade, sans propriété, enclos ni mesure. Là, il n'y a plus partage d'un distribué, mais plutôt répartition de ceux qui se distribuent dans un espace ouvert illimité, du moins sans limites précises.» (DR, 54)

En una importante nota a pie de página<sup>595</sup> Deleuze señala que la sociedad homérica no conoció el cercado ni la propiedad de los campos de pastoreo: no se trataba de distribuir la tierra a los animales sino, por el contrario, de distribuir las tierras mismas, de repartirlas aquí y allá en un espacio ilimitado, en el bosque o en el flanco de una montaña. Así Deleuze señala que “nomos” designa, en primer término, un lugar de ocupación pero sin límites precisos, como por ejemplo la extensión alrededor de una ciudad. En todo caso, más allá de atribuciones más o menos precisas de orígenes históricos, hay que subrayar que este tipo de distribución ni corresponde ni pertenece a nadie, aunque todas las personas<sup>596</sup> están ubicadas aquí y allí, de tal modo que se busca cubrir el mayor espacio posible. Distribución que Deleuze califica de “saltadora”.

«Une telle distribution est démoniaque plutôt que divine ; car la particularité des démons, c'est d'opérer dans les intervalles entre les champs d'action des dieux, comme de sauter par-dessus les barrières ou les enclos, brouillant les propriétés. Le chœur d'Œdipe s'écrie : “Quel démon a sauté plus fort que le plus long saut ?” Le saut témoigne ici des troubles bouleversants que les distributions nomades introduisent dans les structures sédentaires de la représentation.» (DR, 54-55)

---

<sup>595</sup> Cf. DR, 54.

<sup>596</sup> A nadie: à personne ; todas las personas: toutes les personnes (DR, 54).

Con respecto a la *jerarquía* Deleuze afirma que hay que distinguir una jerarquía tradicional y una jerarquía “presidida” por la anarquía coronada. La jerarquía tradicional es la que recurre a una medición de los seres según sus límites y su grado de proximidad o lejanía por relación a un principio (el Bien, lo Uno, el Ser, la Razón, etc.). Pero hay una jerarquía distinta que apela a otro criterio o punto de vista para “medir” a los seres: su grado de potencia en tanto que capacidad para dar un *salto* (este asunto del salto ya comprobamos que era un tema central en *NPH*, *B* y *S*: salto al tipo activo, salto a la intuición y salto a la noción común como condiciones previas para la superación de la forma-hombre).

«Mais il y a aussi une hiérarchie qui considère les choses et les êtres du point de vue de la puissance: il ne s’agit pas de degrés de puissance absolument considérés, mais seulement de savoir si un être “saute” éventuellement, c’est-à-dire dépasse ses limites, en allant jusqu’au bout de ce qu’il peut, quel que soit le degré. On dira que “jusqu’au bout” définit encore une limite. Mais la limite, □□□□□, ne désigne plus ici ce qui maintient la chose sous une loi, ni ce qui la termine ou la sépare, mais au contraire ce à partir de quoi elle se déploie et déploie toute sa puissance [...].» (*DR*, 55)

Esta medida envolvente es la misma para todas las cosas, la misma para la sustancia, la cualidad y la cantidad, ya que forma un único máximo en el que la diversidad desenvuelta de todos los grados toca a la igualdad que la envuelve. Es una *medida* que podemos calificar, en un juego de palabras, de *desmesurada*.

«Cette mesure ontologique est plus proche de la démesure des choses que de la première mesure; cette hiérarchie ontologique, plus proche de l’hybris et de l’anarchie des êtres que la première hiérarchie. Elle est le monstre de tous les démons.» (*DR*, 55)

De esta manera comprobamos que en Deleuze hay en juego todo un problema de *mensura*, *arché* y *teratología* (un problema que hay que constituir y luego “resolver” por integración, un problema en que enraizar nuestras decisiones). En todo caso:

«L’Être univoque est à la fois distribution nomade et anarchie couronnée.» (*DR*, 55)

Deleuze toma de Nietzsche (distribución nómada) y Artaud (anarquía coronada) unos conceptos que hace jugar en un nuevo tablero.

Según Deleuze la historia de la filosofía determina tres momentos principales en la elaboración de la univocidad del ser: Duns Scoto, Spinoza y Nietzsche<sup>597</sup>. Con

<sup>597</sup> Para estos tres momentos cf. *DR*, 57-61.

Scoto el ser unívoco es *pensado* como neutro (indiferente a lo finito y lo infinito, a lo singular y a lo universal, a lo creado y a lo increado) y se elabora una doble distinción que lo relaciona con la diferencia: la distinción formal (real, porque se funda en el ser o la cosa, pero no numérica, puesto que se establece entre esencias o sentidos) y la distinción modal (entre, por una parte, “el ser o los atributos” y, por la otra, “las variaciones intensivas” de las que son capaces). Con Spinoza no sólo se piensa el ser unívoco sino que es objeto de una *afirmación* pura. Spinoza organiza un admirable reparto de sustancia, atributos y modos en el que toda jerarquía y eminencia es negada en la medida en que la sustancia es igualmente designada por todos los atributos conforme a su esencia e igualmente expresada por los modos conforme a su grado de potencia. Pero para Deleuze es sólo con Nietzsche y su idea del eterno retorno cuando *se realizan* todas las dimensiones del ser unívoco.

«[...] l'éternel retour est l'univocité de l'être, la réalisation effective de cette univocité. Dans l'éternel retour, l'être univoque n'est pas seulement pensé et même affirmé, mais effectivement réalisé. L'Être se dit en un seul et même sens, mais ce sens est celui de l'éternel retour, comme retour ou répétition de ce dont il se dit. La roue dans l'éternel retour est à la fois production de la répétition à partir de la différence, et sélection de la différence à partir de la répétition.» (DR, 60-61)

El eterno retorno no significa el retorno de lo idéntico puesto que el eterno retorno supone el mundo de la voluntad de potencia, mundo teatral de las intensidades puras, de los factores individuantes que no se dejan retener dentro de los límites ficticios de tal o cual individuo, de tal o cual *Mí*. El eterno retorno, el volver, expresa el ser *común* de todas las metamorfosis, de la medida y el ser común de todo lo que es extremo, de todos los grados de potencia en tanto realizados, en tanto van hasta el fin de lo que pueden. Por eso el eterno retorno *sólo se dice* de ese mundo extremo y excesivo de la voluntad de potencia. Todo lo que es extremo, al devenir lo mismo, se comunica en un Ser igual y común que determina el retorno. Retornar es la única “identidad” pero como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente, que gira en torno a lo diferente. Semejante identidad producida por la diferencia es determinada como “repetición”<sup>598</sup>. En la repetición radica el punto pivotante de la univocidad y eterno retorno<sup>599</sup>.

---

<sup>598</sup> Cf. DR, 387-388.

<sup>599</sup> Sobre el ser unívoco y el eterno retorno en Deleuze cf. Gabilondo (2001: 149-154) pero sobre todo las pp. 153-154 en las que concluye: «Cabe hablar, por tanto, de la univocidad del ser como repetición en el eterno retorno. No se trata de que el ser se dice en varios sentidos de algo determinado (tal era el sentido y alcance de la analogía), sino que el ser se dice “de todas las maneras” en un solo y mismo sentido y se dice así de lo que difiere, de la diferencia siempre móvil y desplazada en el ser.».

«Une seule et même voix pour tout le multiple aux mille voies, un seul et même Océan pour toutes les gouttes, une seule clameur de l'Être pour tous les étants. A condition d'avoir atteint pour chaque étant, pour chaque goutte et dans chaque voie, l'état d'excès, c'est-à-dire la différence qui les déplace et les déguise, et les fait revenir, en tournant sur sa pointe mobile.» (DR, 388-389)

Pero, además, la repetición en el eterno retorno consiste en pensar lo mismo a partir de lo diferente, *pensamiento* que ya no es, en absoluto, una representación *teórica* sino que opera *prácticamente* una selección de las diferencias según su capacidad de producir, es decir, de retornar o de soportar la prueba del eterno retorno. El carácter selectivo aparece, según Deleuze, en la idea de Nietzsche: lo que vuelve no es el Todo, lo Mismo o la identidad previa en general, lo grande o lo pequeño como partes del todo o como elementos de lo mismo. Lo que retorna sólo son las formas extremas: aquellas que se despliegan en el límite y van hasta el fin de la potencia, transformándose y pasando las unas dentro de las otras.

El pensamiento del eterno retorno *expulsa* lo negativo de su seno merced a un movimiento extraño: un movimiento circular centrífugo con desplazamiento simultáneo del centro del círculo. Un círculo que ya no es un círculo, que gira alrededor de un descentramiento eterno<sup>600</sup>.

«Si l'éternel retour est une roue, encore faut-il doter celle-ci d'un mouvement centrifuge violent, qui expulse tout ce qui "peut" être nié, ce qui ne supporte pas l'épreuve. [...]. Car si l'éternel retour est un cercle, c'est la Différence qui est au centre, et le Même seulement au pourtour □ cercle à chaque instant décentré, constamment tortueux, qui ne tourne qu'autour de l'inégal.» (DR, 77-78)

Aquello que no soporta la prueba del eterno retorno no retorna. Pero ¿qué es lo que no soporta tal prueba? Pues la cualidad y la extensión (porque la diferencia se anula en ellas), lo negativo (la diferencia se invierte en él para anularse), y lo idéntico, lo semejante y lo igual (que constituyen las formas de la indiferencia).

Si la naturaleza *práctica* del eterno retorno es la selección, la naturaleza *ontológica* del eterno retorno es impensable si no va de la mano de la voluntad de potencia. Eterno retorno y voluntad de potencia se co-entienden *intens(iv)amente*.

---

<sup>600</sup> Gualandi (2003: 81) interpreta ese movimiento como un desplazamiento temporal en espiral que expulsa del propio tiempo toda identidad y sólo hace volver lo que va hasta el final de su potencia: «L'Être univoque refuse tout début et toute fin, tout état initial et tout état final, ainsi qu'il refuse le rien et le vide. [...]. L'éternel retour est un *principe anti-finaliste de sélection* qui expulse l'Un de tout ce qui existe et qui fait revenir seulement le Différent.». Dentro de este marco interpretativo cosmológico y físico Gualandi entiende que el eterno retorno se opone a toda idea de Big Bang y de Big Crunch y se relaciona, más bien, con el modelo de universo que proponen astrofísicos como Fred Hoyle, Geoffrey Burbidge y Jayant Narlikar. Para ampliar esta cuestión, desde una concepción cosmológica del eterno retorno, cf. la nota al pie de la p. 81.

«L'éternel retour n'est ni qualitatif ni extensif, il est intensif, purement intensif. C'est-à-dire : il se dit de la différence. Tel est le lien fondamental de l'éternel retour et de la volonté de puissance. L'un ne peut se dire que de l'autre.» (DR, 313)

La voluntad de potencia es el mundo centelleante de las metamorfosis, de las diferencias de diferencias, de las intensidades comunicantes, de los soplos<sup>601</sup>, insinuaciones y expiraciones: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros. El eterno retorno es el *ser* de ese mundo, el único Mismo que se da en ese mundo y que excluye toda identidad previa.

Y por lo que respecta a su relación con las *facultades* ¿qué dice Deleuze? Pues que el objeto más alto de la sensibilidad es la *diferencia* en la voluntad de potencia y el más alto pensamiento es la *repetición* en el eterno retorno.

«Sentie contre les lois de la nature, la différence dans la volonté de puissance est l'objet plus haut de la sensibilité, la *hohe Stimmung* [...]. Pensée contre les lois de la pensée, la répétition dans l'éternel retour est la plus haut pensée, la *gross Gedanke*. La différence est la première affirmation, l'éternel retour est la seconde, "éternelle affirmation de l'être", ou la nième puissance qui se dit de la première.» (DR, 313)

A través de la cadena rota o el anillo tortuoso, somos conducidos violentamente del límite de los sentidos al límite del pensamiento, de lo que sólo puede ser sentido a lo que sólo puede ser pensado. Así encajan la voluntad de potencia y el eterno retorno en el empirismo trascendental<sup>602</sup>.

Y es así también como sólo desde el punto de vista del eterno retorno, y no desde el punto de vista de la mera experiencia, podemos distinguir dos estados de la cualidad y la extensión<sup>603</sup>.

---

<sup>601</sup> Soplos: *souffles* (DR, 313). Esta referencia deleuziana alude a la descripción que hace Klossowski en *Le Baphomet* del mundo de los soplos intensivos que constituyen la materia propia del eterno retorno.

<sup>602</sup> Morey (1990: 100), en relación con el eterno retorno como prueba, distingue varios tipos de desarrollo: gnoseológico (G. Colli), ético (G. Bataille), político (M. Foucault) y ontológico (G. Deleuze). El desarrollo ontológico deleuziano intenta «[...] articular según un modelo inteligible y armado ese orden de experiencias *extáticas* que intermitentemente nos traspasan, recogiendo de modo cerrado en una ontología de la diferencia —una ontología que debería ser soporte para permitirnos pensar lo que (nos) pasa desde el valor extremo y la verdad de esta intuición radical, y cuya primera operación sería sustituir el valor ontológico tradicional de los principios de identidad y contradicción que fundan la lógica de nuestro sentido común, por los de diferencia y repetición, entendiendo que el Eterno Retorno nietzscheano no es sino la manifestación de la "potencia propia de la diferencia" [...]» (pp. 70-71). En esta línea Morey añade: «Desde esta lectura, el Eterno Retorno es una experiencia a la que tenemos ocasionalmente acceso, pero que lo que en ella se manifiesta es la posibilidad de *otra* determinación ontológica de lo real —una determinación que se quiere emancipada de las presiones que sobre el pensar ejercen los principios del sentido común.» (p.71).

<sup>603</sup> Cf. DR, 314.

	<i>PUNTO DE VISTA DE LA EXPERIENCIA</i>	<i>PUNTO DE VISTA DEL ETERNO RETORNO</i>
<i>CUALIDAD</i>	Es un <i>efecto</i> que reacciona sobre su causa y tiende a anular la diferencia.	Fulgura como un <i>signo</i> en la distancia o el intervalo de una diferencia de intensidad.
<i>EXTENSIÓN</i>	<i>Explica</i> la diferencia y la anula en un sistema cualificado.	Todavía permanece <i>implicada</i> en el orden envolvente de las diferencias.

Pero Deleuze no termina todavía aquí sus intentos de acercamiento al eterno retorno. Lo va a intentar desde otra dimensión, una dimensión que ya habíamos estudiado en la Estesiología trascendental: la tercera síntesis del tiempo, tercer tiempo de la repetición, o lo informal mismo.

### 3.4.2. El eterno retorno y la tercera repetición

Como ya hemos visto, el eterno retorno tiene por función establecer una diferencia de naturaleza entre las formas medias y las formas superiores. Pero, más allá de esta diferencia, o profundizándola, el eterno retorno también establece una diferencia de naturaleza entre las posiciones medias o moderadas del eterno retorno y su posición estricta o categórica.

Desde su posición estricta o categórica el eterno retorno nos impide toda fundación o fundamento: nos hace asistir al *desfondamiento universal*<sup>604</sup>. En toda su potencia de desfondamiento el eterno retorno no puede sino identificarse con las operaciones de una “tercera repetición”. Recordemos que esta tercera repetición la nombrábamos en la Estesiología trascendental como forma vacía del tiempo (en las síntesis del tiempo), instinto de muerte (en las síntesis del inconsciente) y repetición vestida (al distinguirla de la repetición desnuda)<sup>605</sup>. Pero ¿cuál es la función de esta tercera repetición? Pues distribuir la diferencia entre las otras dos, producir las

<sup>604</sup> Cf. *DR*, 92.

<sup>605</sup> Según Morey (1990: 72) precisamente el carácter selectivo que Deleuze atribuye al Eterno Retorno (no vuelve un “contenido” sino el “propio” volver en su diferencia) apunta a impedir que se “coagule” en una “propuesta doctrinal”, asumiendo por tanto los riesgos de una construcción ontológica. Morey entiende que se trata «[...] de sentar sobre el espacio del discurso ontológico tradicional una perversión de sus anclajes en los principios lógicos del sentido común [...]. Lo que equivale a decir: preguntarse qué podría ser pensado y cómo, acerca de lo real, si estos instantes tremendos a los que Nietzsche alude, si esos momentos de una experiencia *diferente* de lo real, fueran considerados no como manifestaciones excepcionales sino como constitutivos de lo real —si se hiciera, pues, de la diferencia y del diferir *principio*.» (pp. 72-73).

ilusiones correspondientes, y regir el “reuniendo-destruyendo-y-seleccionando” todo lo que se da.

«Celle n’aurait pas pour fonction de supprimer les deux autres ; mais, d’une part, de leur distribuer la différence (comme différence soutirée ou comprise), d’autre part, de produire elle-même l’illusion qui les affecte, en les empêchant pourtant de développer l’erreur attenante où elles tombent. Aussi bien l’ultime répétition, l’ultime théâtre recueille tout d’une certaine manière ; et d’une autre manière détruit tout ; et d’une autre manière encore il sélectionne en tout.» (DR, 374)

Cuando la repetición se refiere a las repeticiones mismas, cuando las reúne a todas e introduce en ellas la diferencia, adquiere, al mismo tiempo, una fuerza de selección temible. Todo depende de la distribución de las repeticiones bajo la forma, el orden, el conjunto y la serie del tiempo. Una distribución compleja por niveles que podemos ilustrar por medio de unas tablas<sup>606</sup>. Veamos, para comenzar, la primera y segunda repetición.

	<b>1ª REPETICIÓN</b>	<b>2ª REPETICIÓN</b>
<b>PRIMER NIVEL</b>	La repetición del <i>Antes</i> se define de manera negativa y por defecto: SE repite porque no se sabe, porque no se recuerda, etc., porque no se es capaz para la acción (se trate de una acción empíricamente ya hecha o por hacer).	La repetición del <i>Durante</i> se define por un devenir-igual: SE deviene capaz de la acción, se deviene igual a la imagen de la acción. Pero como devenir-igual es devenir igual a algo <i>idéntico</i> , la imagen de la acción devenida sólo vale para la identidad del concepto en general o del <i>Yo</i> .
	El SE es el inconsciente del Ello como primera potencia de la repetición.	El SE es el inconsciente del <i>Mí</i> , su proyección en un <i>Yo</i> o <i>mí ideal</i> como segunda potencia de la repetición.
<b>SEGUNDO NIVEL</b>	En este nivel el héroe repite la primera repetición, la del <i>Antes</i> , como en un sueño, mecánicamente (constituye lo cómico). Sin embargo, esa repetición no sería nada si no remitiera como tal a algo disfrazado en su propia serie, capaz de introducir en ella contracciones como un Habitus donde madura la otra repetición.	Esta segunda repetición del <i>Durante</i> es en la que el héroe se apodera del disfraz, reviste la metamorfosis (de un modo trágico) con su propia identidad, con propia su memoria y toda la memoria del mundo (que él pretende, devenido capaz de actuar, igualar al tiempo entero). En este nivel, las dos repeticiones retoman y se reparten las dos síntesis del tiempo que las caracterizan.

<sup>606</sup> Para el primer y segundo nivel de la 1ª y 2ª repetición cf. DR, 377-378, y para el nivel de progresión dramática del *Zarathustra* de Nietzsche cf. DR, 380-381.

	<i>1ª REPETICIÓN</i>	<i>2ª REPETICIÓN</i>
<b><i>NIVEL DE LA PROGRESIÓN DRAMÁTICA DEL “ZARATUSTRA” DE NIETZSCHE CON REFERENCIA A LA EXPOSICIÓN DEL ETERNO RETORNO</i></b>	Es la repetición del enano que expone la doctrina del eterno retorno. Zaratustra enferma porque cree que el eterno retorno es el eterno retorno de lo Mismo, del Todo y de lo Semejante. Teme que la repetición sea negativa, que se repita a fuerza de ser incapaz para la acción (la muerte de Dios) aunque la acción haya sido hecha. Una repetición circular es de este tipo, por eso niega que el tiempo sea un círculo.	Es la repetición de los animales. Ellos exponen la doctrina del eterno retorno. Zaratustra atraviesa una nueva crisis y conoce el devenir-igual de la metamorfosis heroica. Pero el devenir-igual, el devenir-capaz de la metamorfosis, sólo lo acerca a una Identidad originaria supuesta. La hora aún no ha llegado. Es preciso pasar por una nueva crisis y convalecencia.

Pero existe una frontera, no ya entre la primera y la segunda repetición, sino entre ambas *y* una tercera, la repetición del eterno retorno que hace imposible el retorno de las otras dos<sup>607</sup>.

	<i>3ª REPETICIÓN</i>
<b><i>PRIMER NIVEL</i></b>	<p>El porvenir es el lugar propio de la decisión: <i>deshace las dos hipótesis intra-cíclica e inter-cíclica, pone al tiempo en línea recta, lo endereza y desprende su pura forma</i>, es decir, lo hace salir de sus goznes e imposibilita la repetición de los otras dos repeticiones. La diferencia entre las repeticiones radica en que el Antes y el Durante son, y siguen siendo, repeticiones (operando tan sólo de una vez por todas), pero el porvenir las distribuye según la línea recta del tiempo (las determina a operar sólo una vez por todas, conservando “<i>todas las veces</i>” exclusivamente para el tercer tiempo).</p> <p>El SE designa las singularidades preindividuales y las individualidades impersonales.</p>
<b><i>SEGUNDO NIVEL</i></b>	No vuelven la condición de la acción por defecto, ni la condición del agente por metamorfosis: vuelve <i>lo incondicionado</i> en el producto como eterno retorno. La fuerza expulsiva y selectiva (centrífuga) del eterno retorno consiste en distribuir la repetición en tres tiempos del pseudo-ciclo pero, también, en hacer que las dos primeras repeticiones no vuelvan (que sean de una vez por todas) y que únicamente vuelva (“por

<sup>607</sup> Para el primer y segundo nivel de la 3ª repetición cf. DR, 379-380, y para la hipótesis deleuziana sobre la continuación dramática del Zaratustra de Nietzsche cf. DR, 381-382.



	todas las veces”) la tercera repetición que gira sobre sí misma.
--	--

	<b>3ª REPETICIÓN</b>
<b>HIPÓTESIS DELEUZIANA SOBRE LA CONTINUACIÓN DRAMÁTICA DEL “ZARATUSTRA” CON REFERENCIA A LA EXPOSICIÓN DEL ETERNO RETORNO</b>	<p>Zaratustra nunca llega a decir nada sobre el eterno retorno (no es como el enano o los animales). Si nunca habla es porque <i>la más alta prueba</i> es concebir: (1º) el eterno retorno como <i>pensamiento</i> selectivo y (2º) la repetición en el eterno retorno como el <i>ser</i> selectivo.</p> <p>No retornan ni el enano, ni el héroe, ni el Zaratustra enfermo, ni Zaratustra convaleciente: el eterno retorno hace perecer a quienes no soportan la prueba. Sólo retorna la tercera repetición al precio de la semejanza y la identidad de Zaratustra mismo.</p>

Sólo en el eterno retorno es donde aparece el *simulacro* como un estado al que se *transporta* cada cosa (se puede ontológicamente y se debe éticamente transportar). El simulacro es la forma superior de “lo que es”.

«Chaque chose, animal ou être est porté à l'état de simulacre ; alors le penseur de l'éternel retour, qui ne se laisse certes pas tirer hors de la caverne, mais qui trouverait plutôt une autre caverne au-delà, toujours, une autre où s'enfouir, peut dire à bon droit qu'il est lui-même chargé de la forme supérieure de tout ce qui est, comme le poète, “chargé de l'humanité, des animaux même”.» (DR, 92-93)

Esto quiere decir que el contenido del tercer tiempo, del informal mismo, en suma, del eterno retorno, no es sino el simulacro<sup>608</sup>. Sólo el sistema del simulacro es afectado por el eterno retorno<sup>609</sup>. Y es lo que continuación vamos a exponer.

### 3.4.3. El sistema del simulacro

Deleuze afirma que los simulacros son sistemas diferenciales que impugnan toda semejanza e interiorizan la diferencia. Estos sistemas afectados por el eterno retorno nos permiten pensar la diferencia en sí misma, esto es, *diferenciándola* y *no*

<sup>608</sup> Gabilondo (2001: 165) expresa la inseparabilidad del eterno retorno y el simulacro de la siguiente manera: «[...] el vínculo profundo entre el eterno retorno y el simulacro afirma que el ser que se da originariamente repetido como simulacro es en cada ocasión la diferencia.». Según Gabilondo a la Diferencia (como figura del ser) se corresponden los simulacros como parodias de los entes en un mundo en el que sólo las diferencias se parecen. El mundo de la representación resulta de la diferencia, es un “simulacro de simulacro”.

<sup>609</sup> Cf. DR, 382.

*representándola*. Poseen varias características: se organizan en series, poseen un comunicador o acoplador denominado “precursor sombrío” que opera en una triple dimensión comunicativa (cópula serial, resonancia interna y movimiento forzado), está poblado por sujetos larvarios y animado por todo tipo de dinamismos<sup>610</sup>. De estos sistemas *derivan* las cualidades y extensiones que se desenvuelven a partir de los dinamismos<sup>611</sup>.

En primer lugar, desde el punto de vista del simulacro, aparecen las series.

«Le premier caractère nous semble être l’organisation en séries. Il faut qu’un système se constitue sur la base de deux ou plusieurs séries, chaque série étant définie par les différences entre les termes qui la composent.» (DR, 154)

Si suponemos que las series entran en comunicación por la acción de una fuerza cualquiera, es evidente que esta comunicación refiere las diferencias a otras diferencias o constituye, en el sistema, diferencias de diferencias.

«[...] ces différences au second degré jouent le rôle de “différenciant”, c’est-à-dire rapportent les unes aux autres les différences de premier degré. Cet état de choses s’exprime adéquatement dans certains concepts physiques : *couplage* entre séries hétérogènes ; d’où dérive une *résonance interne* dans le système ; d’où dérive un *mouvement forcé* dont l’amplitude déborde les séries de base elle-même.» (DR, 154-155)

Estos elementos, que valen, *a la vez*, por su diferencia en una serie de la cual forman parte y por su diferencia de diferencia de una serie a otra, son intensidades. Ya vimos en la Estética de las intensidades que se definen por estar constituidas por una diferencia que remite a otras diferencias (E-E’ donde E remite a *e-e’*, donde *e* remite a □-□’, etc.). La naturaleza intensiva de los sistemas considerados no debe

<sup>610</sup> A esta altura de nuestra exposición es relevante reseñar la opinión de Bergen (2002: 549-550 y 759) para quien la heterogénesis del ser (como génesis diferencial heterodoxa del ser por relación a sí o divergencia del ser por relación a sí) *junto con* la heterogénesis del pensar (en tanto que génesis de sí como otro o disyunción del pensamiento consigo mismo) rinden cuenta de la generación del ser y de la emergencia del pensar por un fruncido de esta última emergencia. Las génesis son dobles: “síntesis de lo virtual” del lado del ser y del lado del pensar, y “síntesis de individuación o actualización de las Ideas” a nivel lógico y ontológico. Según Bergen, a pesar de que la génesis es doble, Deleuze reserva la génesis virtual de la diferencia ideal *a la del pensamiento extrayéndose del ser* mientras que reduce la génesis actual de lo sensible *a la del ser penetrado por el pensamiento*. Bergen también resalta que: «L’ “hétérogénese” de la pensée et de l’être se voit gouvernée par des synthèses passives qui, loin d’émaner de la spontanéité d’un sujet constituant, d’une spontanéité qui s’auto-affecte, dérivent des mouvements idéels agitant le plan d’immanence, plus exactement du “couplage”, de la “résonance” et du “mouvement forcé” des séries intensives qui ébranlent le champ transcendantal impersonnel.» (p. 73). Cf. también la nota número 91 de la p. 688.

<sup>611</sup> En “La méthode de dramatisation” las cuatro características del sistema del simulacro trazan el conjunto de determinaciones que enuncian las categorías de todo sistema en general (físico, biológico, geológico, geográfico, filosófico, etc.). Cf. ID, 136-137.

hacernos prejuizar sobre su calificación mecánica, física, biológica, psíquica, social, estética, filosófica, etc. Incluso las palabras pueden ser intensidades en ciertos sistemas estéticos, los conceptos filosóficos también pueden serlo en los sistemas filosóficos, etc.

Cuando la comunicación se establece entre las series, varias consecuencias se desprenden en el mismo sistema: relampaguean los acontecimientos, se producen los dinamismos y aparecen las larvas.

«Quelque chose “passe” entre les bords: des événements éclatent, des phénomènes fulgurent, du type éclair ou foudre. Des dynamismes spatio-temporels remplissent le système, exprimant à la fois la résonance des séries couplées et l’amplitude du mouvement forcé qui les débordent. De sujets peuplent le système, à la fois sujets larvaires et moi passifs. Ce sont des moi passifs, parce qu’ils se confondent avec la contemplation des couplages et résonances ; des sujets larvaires parce qu’ils sont le support ou le patient des dynamismes.» (DR, 155)

Como ya expusimos en la Estética de las intensidades, un puro dinamismo espacio-temporal, en su participación necesaria en el movimiento forzado, no puede ser experimentado más que en el extremo de lo vivible, en condiciones tales que acarrearía la muerte de todo sujeto constituido dotado de independencia y actividad. Según Deleuze, la verdad de la embriología consiste en que hay movimientos vitales sistemáticos, deslizamientos, torsiones que sólo el embrión puede soportar pero que destrozarían a un adulto. Hay movimientos de los que sólo se puede ser *paciente*, pero el paciente, a su vez, no puede ser más que una *larva*.

Deleuze nos propone dos ejemplos llamativos: el de la pesadilla y el del pensamiento<sup>612</sup>. La pesadilla es un dinamismo psíquico que ni el hombre despierto ni el soñador pueden soportar: sólo es capaz de soportarlo el soñador sin sueño, el hombre que duerme profundamente. El pensamiento, como dinamismo propio de un sistema filosófico, no es capaz de ser soportado por un *cogito* de tipo cartesiano o por un sujeto sustancial, completo y bien constituido: sólo es capaz de sobrellevarlo un “sujeto” larvario habilitado para padecer sus terribles movimientos.

Bien. Pero ¿cuál es la naturaleza del “precursor sombrío” o comunicador diferenciante? Es un operador invisible e insensible que es capaz de garantizar la comunicación entre las series aunque, según el sistema considerado, puede tener determinaciones diferentes. Es un operador que no podemos ni debemos pensar desde la identidad y la semejanza dado que su papel, aunque oculto, es patente: “comunicar diferenciando”.

---

<sup>612</sup> Cf. DR, 156.

«Il n'est pas douteux qu'il y a une identité du précurseur, et une ressemblance des séries qu'il met en communication. Mais cet "il y a" reste parfaitement indéterminé. L'identité et la ressemblance sont-elles ici des conditions, ou au contraire des effets de fonctionnement du sombre précurseur qui projetterait nécessairement sur soi-même l'illusion d'une identité fictive, et sur les séries qu'il rassemble l'illusion d'une ressemblance rétrospective ?» (DR, 157)

Identidad y semejanza no serían entonces más que ilusiones inevitables, es decir, conceptos de la reflexión que darían cuenta de nuestro hábito inveterado de pensar la diferencia a partir de las categorías de la representación, *debido a que* el invisible precursor "se ocultaría" a sí mismo y "ocultaría"<sup>613</sup> su funcionamiento, así como, simultáneamente, al en-sí como verdadera naturaleza de la diferencia.

«Deux séries hétérogènes, deux séries de différences étant données, le précurseur agit comme le différenciant de ces différences. C'est ainsi qu'il les met en rapport immédiatement, de par sa propre puissance : il est l'en-soi de la différence ou le "différemment différent", c'est-à-dire la différence au second degré, la différence avec soi qui rapporte le différent au différent par soi-même.» (DR, 157)

Deleuze nos dice que el precursor sombrío traza un camino invisible que sólo se volverá visible al revés, esto es, en tanto esté recubierto y recorrido por los fenómenos que induce en el sistema. El precursor sombrío no tiene otro lugar que aquel del cual "falta" ni otra identidad que aquella a la cual falta. Es precisamente el objeto = x, aquel que falta de su lugar y a su propia identidad. De modo que la identidad lógica que la reflexión le confiere abstractamente y la semejanza física que la reflexión otorga a las series que reúne, expresa solamente el efecto estadístico de su funcionamiento sobre el conjunto del sistema, es decir, la manera en que se oculta necesariamente bajo sus propios efectos, porque *se desplaza perpetuamente en sí mismo y se disfraza perpetuamente en las series*. La identidad de un tercero y la semejanza de las partes sólo son condición para la representación del ser y de la diferencia, y no condición para el ser y el pensamiento de la diferencia. Representación que expresa la doble desnaturalización del ser y del pensamiento como un efecto óptico que perturba el verdadero estatuto de la condición tal como es en sí.

«Nous appelons *dispars* le sombre précurseur, cette différence en soi, au second degré, qui met en rapport les séries hétérogènes ou disparates elles-mêmes. C'est dans chaque cas son espace de déplacement et son processus de

---

<sup>613</sup> "Se ocultaría": *se déroberait*; "ocultaría": *déroberait* (DR, 157).

déguisement qui déterminent une grandeur relative des différences mises en rapport.» (DR, 157-158)

Las series básicas son absolutamente divergentes, es decir, su punto u horizonte de convergencia está siempre desplazado, desplazado en un caos. Este caos es lo más positivo, al propio tiempo que la divergencia es objeto de afirmación. Se confunde con la gran obra que se caracteriza por mantener todas las series *complicadas*, que afirma y complica todas las series simultáneas. Dice Deleuze que no es extraño que James Joyce experimentara tanto interés por Giordano Bruno, teórico de la *complicatio*.

«La trinité complication-explication-implication rend compte de l'ensemble du système, c'est-à-dire du chaos qui tient tout, des séries divergentes qui en sortent et y rentrent, et du différenciant qui les rapporte les unes aux autres. Chaque série s'explique ou se développe, mais *dans* sa différence avec les autres séries qu'elle implique et qui l'impliquent, qu'elle enveloppe et qui l'enveloppent, *dans* ce chaos qui complique tout. L'ensemble du système, l'unité des séries divergentes en tant que telles, correspond à l'objectivité d'un "problème"; d'où la méthode des questions-problèmes dont Joyce anime son œuvre, et déjà la façon dont Lewis Carroll liait les mots-valises au statut du problématique.» (DR, 161-162)

Desde el punto de vista de la representación, es decir, desde el punto de vista de los presentes que pasan en un tiempo cronológico, las series son *sucesivas*: unas son "antes" y otras son "después". Así es como podemos llegar a decir que la segunda "se parece" a la primera. Pero con respecto al caos que las comprende, al objeto = x que las recorre, al precursor que las pone en comunicación, al movimiento forzado que las desborda, no ocurre así ya que el diferenciante siempre las hace *coexistir* (así, el héroe proustiano de la *Recherche* y su "amor infantil por la madre" como agente de comunicación entre dos series adultas: la serie de Swann con Odette y la serie del héroe ya adulto con Albertine). Ya no es posible asignar a una serie el calificativo de originaria y a la otra el de derivada, a una el de modelo y a otra el de copia. El sistema excluye la asignación de un original y un derivado, así como de una primera y una segunda vez, porque la diferencia es la única original y hace coexistir independientemente de toda semejanza lo diferente que ella relaciona con lo diferente<sup>614</sup>.

Los productos del funcionamiento del simulacro son lo idéntico, lo semejante, lo negativo. Fuente de tales ilusiones, el eterno retorno no las engendra ni las conserva

---

<sup>614</sup> Cf. DR, 104.

más que para regocijarse y contemplarse<sup>615</sup> en ellas como en el efecto de su propia óptica. Ilusiones suscitadas en su girar. Efectos del funcionamiento del sistema del simulacro<sup>616</sup>.

---

<sup>615</sup> Regocijarse: *s'en réjouir*; contemplarse: *s'y mirer* (*DR*, 165). Existe una formulación semejante con los mismos términos en *DR*, 385. Cf. también *NPH*, 216 donde escribe: «L'affirmation est jouissance et jeu de sa propre différence, comme la négation, douleur et travail de l'opposition qui lui est propre.»

<sup>616</sup> Gabilondo (2001: 167) interpreta de esta forma el funcionamiento del sistema del simulacro o del eterno retorno en su retornar: «Así produce —y tales son los productos de funcionamiento del simulacro— una imagen de *identidad* —como si fuera el *fin* de lo diferente—, una imagen de *semejanza* —como *efecto* exterior de lo dispar— y una imagen de lo *negativo* —como *consecuencia* de lo que afirma. [...]. Se desarrolla de este modo todo un sentido que Deleuze considera un *sentido erróneo* que, sin embargo, a su vez, desvela la naturaleza de la diferencia y de la repetición.»

### 3.5. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES PROVISIONALES

En nuestra opinión *DR* pretende ser una concreción del proyecto de filosofía afirmativa, empirista y pluralista que Deleuze diseña en *NPH*, *B* y *S*. Aunque este proyecto admite diversas lecturas nosotros nos hemos situado en una posición lectora que nos permite ver tanto el conjunto total del planteamiento deleuziano como la línea de continuidad con sus trabajos anteriores.

[I] Para realizar este proyecto Deleuze diseña un programa de investigación que nosotros hemos dividido en cuatro partes: prolegómenos a la crítica del concepto filosófico, el método, la teoría de las condiciones de la experiencia real (estesilogía trascendental, dialéctica de las Ideas y estética de las intensidades) y la nueva distribución del ser (ontología).

1º) Los prolegómenos a la crítica del concepto filosófico tuvieron como finalidad mostrar cómo se drenaba de todas sus impurezas, reducciones, desnaturalizaciones y deformaciones a los conceptos de diferencia y repetición y, por ende, a la forma del concepto filosófico en general, habilitándolo para determinar las fuerzas (*NPH*), modos (*S*) y articulaciones de lo real (*B*). Estos prolegómenos establecieron en qué sentido hay que entender la labor de crítica al concepto filosófico.

1.a) La crítica deleuziana al concepto filosófico hay que abordarla desde su despliegue y autocomprensión.

i) La crítica al concepto filosófico se despliega en el desciframiento de la génesis del concepto, el discernimiento de sus condiciones de uso y la localización precisa de su potencia de intervención. Estas tres tareas se expresan en tres tríadas:

- el desciframiento de la génesis del concepto instaura la tríada filosófica experimental: concepto-aventura-tentativa de arribada;
- el discernimiento de sus condiciones de uso funda la tríada filosófica metódica: concepto-recorrido-determinación (dar cuenta y razón);
- la localización de su potencia de intervención crea la tríada filosófica teatral: concepto-creación-parodia.

En suma, la crítica deleuziana es un procedimiento experimental, metódico y teatral.

ii) La crítica al concepto filosófico se autoconcibe como un procedimiento riguroso (en el sentido de someter al concepto al “rigor” de ciertas condiciones extremas) y empirista (en el sentido de habérselas con el misterio y matriz que afecta a la génesis, función y situación de los conceptos). Esta autoconcepción se condensa en la tríada filosófica vitalista: pensar-vivir-jugar.

1.b) La crítica al concepto filosófico persigue, a través de la denuncia de los engranajes que deforman la repetición y desnaturalizan la diferencia, liberar la forma general del concepto de las ataduras que lo sujetan al mundo de la representación.

i) La crítica al concepto de repetición puso de manifiesto que la deformación de la repetición consiste en tratarla como mera generalidad (desde la semejanza), diferencia sin concepto (desde la identidad), algo negativo (desde la oposición-limitación) y algo explicable desde el modelo material y distributivo de la igualdad (desde la analogía). Liberado de sus lastres representativos el concepto de repetición manifiesta plenamente la potencia de la Idea.

ii) La crítica al concepto de diferencia reveló que tal y como se lo concibe desde el mundo de la representación sufre una insuficiencia constitutiva para pensar los ritmos inarmónicos del pulular de lo real. Esta insuficiencia tiene un doble origen que se encuentra:

- por una parte, en los tres mecanismos de reducción de la diferencia: la doble inscripción de la diferencia en el concepto (Aristóteles y el aristotelismo), la “infinetización” de la representación (Leibniz y Hegel) y la condena moral y el ostracismo civil (Platón y el platonismo);
- por otra parte, en la desnaturalización de la diferencia expresada en la cuádruple desnaturalización del pensamiento por la identidad, de lo sensible por la semejanza, de la Idea por la oposición y del ser por la analogía.

Esta crítica concluye con el reconocimiento de que la restauración del concepto de diferencia, y también de la forma del concepto en general, necesita ir acompañada de una nueva concepción del método filosófico.

2º) Las consideraciones sobre el método mostraron cómo para Deleuze es posible efectuar la determinación de lo indeterminado sin incurrir en deformaciones y



desnaturalizaciones de aquello que se pretende determinar. O dicho de otro modo: merced a la rehabilitación de los conceptos de diferencia y repetición, y de la forma del concepto filosófico en general, Deleuze sostiene que es posible dar cuenta y razón (*logon didonai*) de la dimensión sub-representativa en la que pululan las diferencias e insisten las repeticiones (o de lo que en *NPH* se designaba “fuerzas”, en *S* se nombraba “modos” y en *B* se denominaba “articulaciones de lo real o diferencias de naturaleza”). Expusimos que los métodos de dramatización y vice-dicción son los más adecuados para determinar lo indeterminado sin reducirlo ni falsearlo.

Asimismo descubrimos cómo el diferenciar y el repetir se constituyen como potencias de investigación filosófica de primer orden. Estas dos potencias cumplen con las exigencias de construcción de una filosofía afirmativa (exclusión de lo negativo), pluralista (atención y promoción de la variedad de fuerzas, modos y articulaciones de lo real) y empirista (instigación de la creación).

2.a) Con respecto a los métodos de vice-dicción y dramatización mostramos tanto su significado general como su significado restringido.

i) El método de vice-dicción se puede entender en sentido amplio como un procedimiento de recorrido por las multiplicidades. Restrictivamente se refiere al recorrido por la Idea como multiplicidad sub-representativa. Este recorrido se caracteriza por ser:

- doble (determinación recíproca y determinación completa),
- tetraivalente (evaluativo, distributivo, descubridor y condensador) y de determinación progresiva de la Idea.

El método de vice-dicción hace referencia a la génesis *a partir de* la Idea y constituye el área filosófica de la dialéctica de las Ideas. La figura de la diferencia que pretende determinar es la Idea.

ii) El método de dramatización se puede entender en sentido amplio como la penetración en el misterio de la división del concepto, esto es, en el drama que habita bajo todo logos. Restrictivamente se refiere a la determinación de los dinamismos espacio-temporales, pre-cualitativos y pre-extensivos, que tienen lugar en los sistemas intensivos que actualizan las Ideas, es decir, alude a la determinación de los dinamismos que operan en los procesos de individuación.

El método de dramatización hace referencia a la génesis *del* concepto y constituye el área filosófica de la estética de las intensidades. La figura de la diferencia que pretende determinar es la intensidad.

iii) En la empresa de determinar lo indeterminado, por medio de la vice-dicción y la dramatización, el pensador afronta el peligro de su propia necesidad.

iv) Por último, el mismo recorrido metódico por la dimensión sub-representativa es el que nos va proporcionando paso a paso (y nunca *a priori*) una serie de conceptos filosóficos (“nociones no-categoriales”) adecuados para describir las condiciones de la experiencia real.

2.b) El descubrimiento del diferenciar y el repetir como procedimientos de investigación filosófica los mostró como medios por los que empirismo abandona sus caracteres chatos y romos, a la par que se convierte lo trascendental en un paisaje animado (poblado de vida), artístico (poiético, hacedor, productor) y genético (matricial y misterioso). En este punto exacto de nuestra exposición la diferencia y la repetición revelaron sus tres “niveles”:

i) como conceptos (ya drenados de sus impurezas en el epígrafe titulado “Prolegómenos a la crítica del concepto filosófico”);

ii) como potencias (de la “naturaleza”) habitadas por una doble fuerza: una fuerza centrífuga (divergencia y descentramiento) en la diferencia y una fuerza teatral (desplazamiento y disfraz) en la repetición;

iii) como “potencias” metodológicas, o procedimientos de exploración filosófica, que ponen de relieve el carácter derivado de la tetravalencia del mundo de la representación (identidad del concepto, oposición de los predicados, analogía del juicio, semejanza de la percepción) y descubren la ambivalencia del fundamento y del acto de fundar (minados por aquello mismo que su instauración pretende excluir).

3º) Tras los prolegómenos a la crítica del concepto filosófico y la exposición del método ya existen los elementos mínimos para alcanzar el objetivo de determinar las condiciones de la experiencia real. A tal fin agrupamos las consideraciones deleuzianas bajo tres rúbricas: estesiología trascendental, dialéctica de las Ideas y estética de las intensidades. Con estas tres rúbricas se busca dar cuenta completa de las condiciones de la experiencia real desde el punto de vista de su génesis (génesis de la “psyché” y la “physis”).

3.a) La estesiología trascendental se compone del análisis de las tres síntesis del tiempo, las tres síntesis del inconsciente y el esbozo de una Teoría de las Facultades (Noología).

i) Las tres síntesis del tiempo constituyen el tiempo (son tres figuras de la repetición).

- La primera síntesis expresa la fundación del tiempo como un presente vivo. Se refiere al contenido del tiempo y su operador es el hábito. Esta síntesis es importantísima en orden a comprender la constitución “afectiva” de la psyché.
- La segunda síntesis expresa el fundamento del tiempo como un pasado puro. Se refiere al fundamento del tiempo y su operador es la Memoria.
- La tercera síntesis expresa un porvenir que afirma la incondicionalidad del producto con respecto a su condición y la independencia de la obra con respecto a su agente. Se refiere al orden, conjunto, serie y meta final del tiempo. Su operador es la cesura.

ii) Las tres síntesis del inconsciente constituyen el fondo de la vida biopsíquica (son tres figuras de la repetición).

- La primera síntesis es operada por Habitus.
- La segunda síntesis es operada por Eros.
- La tercera síntesis es operada Tánatos.

iii) El esbozo de una Teoría de las Facultades (Noología) expuso los presupuestos más generales, subjetivos e implícitos de la filosofía con respecto a la imagen del pensamiento. Estos presupuestos cobran la forma de ocho postulados que aplastan el pensamiento (bajo una imagen que es la de lo Mismo y lo Semejante) a la par que traicionan lo que significa pensar (al alienar las dos potencias de la diferencia y la repetición en tanto que comienzo y recomienzo filosóficos). Estos ocho postulados de la imagen del pensamiento se oponen punto por punto a lo que nosotros denominamos “ocho imperativos del pensamiento sin imagen”. Estos ocho imperativos liberan al pensamiento y lo llevan a la enésima potencia, instaurando de esta forma un nuevo derecho y un nuevo juego.

Especialmente importante es el examen del cuarto postulado que nos conduce directamente a un análisis ontológico-trascendental de las facultades de la sensibilidad, la memoria, la imaginación y el pensamiento. Este análisis describe cuál es el régimen de violencia que se despliega para que el pensamiento llegue a pensar y salga de su natural imbecilidad. El régimen de violencia es un forzamiento que pone de manifiesto no sólo la afectividad que le es propia a cada facultad sino que torna patente la existencia de lo que nosotros denominamos “afectividad

diferencial” como raíz del acto de pensar (diferencia) y fuente de todo volver (repetición).

En la exposición global de las condiciones de la experiencia real el peso de la estesiología trascendental, y en especial de la noología, es enorme tanto por la contundencia de su presencia en el texto deleuziano como por servir de anclaje al programa filosófico deleuziano del empirismo trascendental. No se entendería el empirismo trascendental sin, primero, el desencaje de las facultades y, segundo, el privilegio pivotante de lo que nosotros denominamos “afectividad diferencial” y “los ocho imperativos del pensamiento sin imagen”.

3.b) Dentro de la teoría general de las condiciones de la experiencia real la dialéctica de las Ideas hace el retrato de estas condiciones de la experiencia en tanto fondean directamente en la dimensión de lo virtual. Así, en la dialéctica de las Ideas hemos procedido a explicar las características generales de las Ideas y hemos descrito el conjunto de procesos dinámicos que las determinan a actualizarse.

i) Las Ideas quedan caracterizadas como multiplicidades, estructuras, complejos de coexistencia, “lo inesencial”, el sentido (desde el punto de vista genético), instancias inconscientes, emanaciones de los imperativos y elementos virtuales. En la dialéctica hemos expuesto pormenorizadamente el papel clave de los imperativos y de lo que nosotros denominamos “imperar rector” como fuente emanativa de las Ideas.

ii) La dialéctica también expone cómo las Ideas sufren un proceso de actualización determinado por un conjunto de dinamismos espacio-temporales. Estos dinamismos son dramas que trazan espacios y constituyen tiempos. El proceso de dramatización de las Ideas es universal y se conceptualiza rigurosamente gracias a la noción de “diferenT/Ciación”.

3.c) Por último, la estética de las intensidades nos descubre todos los factores que rigen en el movimiento de actualización de lo virtual y el papel que la intensidad representa en tal movimiento. Hemos abordado la intensidad en su definición, caracteres, el proceso que condiciona y la ética que implica.

i) La intensidad se define como la desigualdad íntima que “habita en” y “condiciona a” todo fenómeno. La intensidad tiende a anularse en los sistemas en los que se explica (sistemas extensos y cualificados). La anulación la ejecuta el buen sentido.

ii) Las tres características principales de la intensidad son: comprender lo desigual en sí, afirmar la diferencia y permanecer envuelta. La intensidad puede considerarse como un principio trascendental que no rige (en) ningún dominio pero *da* el dominio a regir por los principios empíricos (por ejemplo las leyes de la naturaleza) bajo los que precisamente se anula. Siendo esto así, la intensidad tiene como naturaleza permanecer implicada en sí misma y explicarse en sistemas que crea pero en los que desaparece. Sólo merced a su naturaleza implicada se garantiza el fluir vivo de lo real y su recreación continua.

iii) El proceso que condiciona la intensidad es el proceso de individuación.

- Desde el punto de vista del tiempo es un proceso que transcurre *desde* un tiempo ideal, dialéctico o lógico *a* un tiempo cronológico (empírico y lineal) de las especies y las partes, la extensión y la cualidad, *a través* del tiempo de los dinamismos espacio-temporales o tiempo de los ritmos de actualización (ritmos diferenciales).
- Desde el punto de vista de la relación entre la dialéctica de las Ideas y la estética de las intensidades podemos decir que es un proceso en el que la estética responde punto por punto a la dialéctica en cuanto a la fundamentación, la producción de una ilusión, la proyección de un doble, la remisión a un inconsciente y la resonancia de las artes respectivas.
- Desde el punto de vista de las operaciones de la intensidad es un proceso dramático, diferenCiador, explicativo y creativo.
- Desde un punto de vista holístico es un proceso que debemos denominar “indi-drama-diferenT/Ciación”:
  - “indi-” por ser proceso de individuación,
  - “-drama-” por su naturaleza dinámico-teatral,
  - “-diferenTiación” por ser el estado propio de las Ideas en su elemento,
  - “-diferenCiación” por el proceso de actualización que sufren las Ideas.
- Desde el punto de vista del protagonista el proceso de individuación “arranca” de un campo preindividual, ideal y virtual que, “sometido” a las terribles tensiones dinámicas de un campo intensivo, “resulta” en el campo de lo individual y

actual (como especie y organización, cualidad y extensión, forma y materia). En suma, el protagonista del proceso de individuación es un individuo paciente, esto es, una larva o embrión.

- Desde el punto de vista del “orden de la plica” la exposición completa del proceso de individuación requiere aludir a cuatro órdenes: la perplicación (de las Ideas-Problemas), la implicación (de la intensidad o series intensivas), la explicación (de las cualidades y extensiones) y la complicación (de los centros de envolvimiento).

iv) La ética de las cantidades intensivas es un corolario imprescindible del análisis deleuziano de la intensidad. Esta ética tiene dos principios que hemos explicado en detalle: “afirmar incluso lo más bajo” y “no explicarse demasiado”. Se resumen en el imperativo de mantener abierto el emerger de la realidad con la finalidad de promover una desfundamentación que comunique, continua e ininterrumpidamente, la parte actual de lo real con su parte virtual.

4º) La cuarta parte de nuestra exposición, titulada “La distribución del ser (apuntes de ontología)”, ha versado sobre las consideraciones ontológicas deleuzianas en torno al tema clásico del ser. Mostramos que la afirmación deleuziana de que el ser es unívoco (o tesis de la univocidad del ser) hay que entenderla ligada a los factores individuantes y a su sentido. La univocidad del ser como *proceso* de individuación es radicalmente *procesual* (así hay que entender la unicidad o “uni-”) y *sonoro* (así hay que entender lo que se refiere a la voz o “-vocidad”). De esta forma la univocidad erige una acepción novedosa de la distribución y la jerarquía del ser: una distribución nómada (no sedentaria) y una jerarquía “presidida” por la anarquía coronada (que mide a los seres por su grado de potencia)

La *realización completa* de la univocidad del ser es el eterno retorno en tanto que tercera repetición. Como eterno retorno el ser provoca el desfondamiento universal y nos hace conquistar el punto de vista del sistema del simulacro. El sistema del simulacro es un sistema diferencial que impugna toda semejanza e interioriza la diferencia. Sólo estos sistemas del simulacro son los afectados por el eterno retorno y nos permiten pensar la diferencia en sí misma (diferenciándola y no representándola). Desde la posición lograda en el sistema del simulacro se alcanzan a realizar plenamente los seis principios ontológico-metodológicos del diferenciar y el

repetir rematando de esta manera con la descripción completa de las condiciones de la experiencia real.

[II] Por tanto el conjunto de estas cuatro partes nos proporciona:

1º) una imagen global, articulada y coherente de *DR* en tanto que programa filosófico,

2º) una descripción detallada de los recorridos deleuzianos y sus logros conceptuales,

3º) la pista por la que discurre la línea de continuidad del pensamiento deleuziano con respecto a *NPH*, *B* y *S*, y

4º) el descubrimiento de la importancia del “imperar” en Deleuze a través de la relevancia que cobra como foco que permanece impensado dentro de su filosofía.

[III] La importancia de estos cuatro puntos es tal que configuran otros tantos niveles respectivos de lectura de *DR*.

1º) El primer nivel de lectura es el de la articulación global de un programa que podemos colocar bajo la rúbrica de “empirismo trascendental”. Esta rúbrica abriga un significado amplio y otro restringido.

1.a) Según su significado amplio el empirismo trascendental tiene una dimensión teórica y otra práctica.

i) Teóricamente se configura como el desciframiento de las condiciones de la experiencia real y del juego ontológico más profundo que las sostiene.

ii) Prácticamente es una propuesta para el juego de las facultades, la dinámica de la individuación y la pedagogía de la sensibilidad (el aprendizaje inconsciente).

2.b) Según su significado restringido el empirismo trascendental es la tarea práctica del desencaje del orden y trabajo habitual de las facultades. Pero sobre todo es la revelación del privilegio pivotante de la afectividad diferencial y los ocho imperativos del pensamiento sin imagen.

2º) El segundo nivel lectura se corresponde con la fertilidad filosófica de los desarrollos conceptuales concretos, en tanto que derivas diferenciales y repetitivas, en áreas clave del pensamiento filosófico tales como la teoría del concepto, el método, la afectividad y la teoría de la individuación. Como hemos visto a lo largo de nuestra exposición de *DR*, los desarrollos concretos de estas cuatro regiones clave

ponen en circulación una amplia gama de nociones filosóficas aptas dar un nuevo impulso a estas cuatro áreas.

2.a) El concepto filosófico gana en protagonismo en la medida en que es capaz de expresar la irrupción de lo real en su potencia repetitivo-diferencial. Liberado de sus anclajes representativos y vinculado al emerger incesante de lo real, el concepto filosófico será objeto de una creación indefinida, de una proliferación incontenible, de una multiplicación adecuada a las multiplicidades novedosas de las que tiene que dar cuenta y razón (parece soldarse de nuevo el anillo, que nunca debió romperse, de la “sensibilidad-*imaginación*-pensamiento” o, dicho de otra manera, de la “*theoria-poiesis*”).

2.b) El método filosófico también es relevante porque se convierte en el procedimiento de utilización de la fuerza de determinación del concepto filosófico. Dada la naturaleza del concepto el método ha de ser desmistificador, experimental (no experiencial), diferencial y repetitivo, aventurado, en progresión (debe ir haciéndose a sí mismo en su propio recorrido) y, como no, conceptual.

2.c) La afectividad diferencial aparece como la clave de los desarrollos estesiológicos. Una afectividad que hay que entender aquende los dualismos “receptividad-espontaneidad”, “pasividad-actividad”, esto es, como la raíz genética de tales dualismos, y que nos sirve para atrapar el sentido tanto empírico como trascendental del planteamiento deleuziano.

2.d) Por último, la teoría de la individuación se rehabilita para la filosofía en la medida en que más acá de las dicotomías entre “inteligible-sensible”, “esencia-existencia”, “posible-real”, “ser-ente”, encontramos un proceso genético que las muestra como derivadas, esto es, secundarias y producidas. Este proceso genético es la individuación entendida como actualización de lo virtual o, dicho de otra manera, como metamorfosis infinita *en* el eterno retorno.

3º) El tercer nivel de lectura es el que dibuja la continuidad con los tres escritos anteriores en lo referente a las regiones de investigación filosófica, los grandes órdenes tópicos del pensamiento filosófico y el proyecto de filosofía pluralista, empirista y afirmativa.

3.a) Las condiciones de la experiencia real y la afectividad, como regiones de investigación filosófica tanteadas en *NPH*, *B* y *S*, pasan al primer plano de la exploración filosófica deleuziana formando el tronco central de *DR*.

3.b) La formulación de los grandes órdenes tópicos del pensamiento filosófico se mantienen y se pulen:



i) la definición de la filosofía como zambullida metódica en la génesis de lo real o recorrido metódico por la dimensión genética de lo real,

ii) la definición del pensamiento como fuerza que hay que activar, elevar a su n<sup>a</sup> potencia, y

iii) la definición de la acción como un devenir-activo merced, en esta ocasión, al desencaje de las facultades, al acceso al imperar y el poder decisorio de los problemas, a la ética de la intensidades y a la pedagogía de la sensibilidad.

3.c) Por último, el proyecto de construcción de una filosofía pluralista, empirista y afirmativa se materializa en el programa filosófico del empirismo trascendental.

i) El pluralismo se recoge en el empirismo trascendental en dos direcciones.

- La primera dirección es la que persigue la descripción de las condiciones de la experiencia real elaborando una serie de nociones no-categoriales (o conceptos filosóficos drenados de sus deformaciones y desnaturalizaciones). Esta serie de nociones es interminable por su propia naturaleza: imponen distribuciones nómadas, se caracterizan por no ser universales ni particulares (no se elaboran antes de su aplicación), son complejos de espacio-tiempo transportables y mudables que imponen su propio paisaje y, sobre todo, son nociones que se encuentran. El pluralismo queda garantizado en esta tarea filosófica incesantemente renovada por nuevos encuentros.
- La segunda dirección es la metodológica: el pluralismo se recoge en el diseño de los métodos filosóficos de vice-dicción y dramatización, a la par que en la utilización de las potencias del diferenciar y el repetir como procedimientos de investigación filosófica.

ii) La afirmación inspira en el empirismo trascendental una especulación y una práctica.

- En lo especulativo suscita unos prolegómenos a la crítica del concepto filosófico (en tanto que herramienta filosófica específica que no abriga en sí lo negativo) y una ontología del eterno retorno (en tanto que tercera repetición desfondadora que expulsa todo lo negativo).

- En lo práctico suscita un devenir-activo merced al desencaje de las facultades y el acceso al imperar.

iii) Por último, el empirismo que se tematizaba en los tres escritos anteriores como el estudio específico de las condiciones de la experiencia real (“empirismo superior” de *NPH* y *B*, e “inspiración empirista” de *S*) se convierte ahora en un empirismo trascendental (recogiendo toda la propuesta teórica del “empirismo superior” pero ampliándola con una dimensión práctica) que se despliega en una estesiología trascendental, una dialéctica de las Ideas y una estética de las intensidades.

4º) El cuarto nivel de lectura es el que se corresponde con lo que actúa implícitamente en el texto deleuziano sin necesariamente ser pensado a fondo en el propio texto: el imperar.

El programa del empirismo trascendental expuesto en *DR* parece estar habitado por cierta oscilación entre una intensa “vocación principal” y una “advocación noética” o, dicho de otra manera, entre la formulación de la labor filosófica desde *el orden de los principios* y la tendencia a consagrar la filosofía a un régimen de encuentros en *un orden de la gracia*. Desde el orden de los principios el empirismo trascendental se concibe como una labor principal centrada en la determinación de las condiciones de la experiencia real. Desde el orden de la gracia el empirismo trascendental se contempla como aquello que no sólo cuestiona todo orden principal como derivado sino que permite una “deriva” sobre lo que en “sí mismo” carece de la capacidad de principiar o fundar: el imperar (un imperar que, como vimos, impugna toda “mismidad” y nos lanza definitivamente fuera del marco de lo humano). Esta tensión, inscrita en lo más íntimo del empirismo trascendental, no sólo no se resuelve en una federación de diferencias sino que filosóficamente es enriquecedora.

4.a) Desde el orden de los principios el empirismo trascendental es la labor de determinación de las condiciones de la experiencia real. La noción deleuziana de “principio” podemos tomarla en un sentido amplio y un sentido restringido desde el propio significado que Deleuze le atribuye.

i) En sentido amplio existen varios principios de las condiciones de la experiencia real. Son principios que se bañan en el elemento de lo trascendental. Veamos los más explícitos.

- Principios estesiológicos: *Habitus*, *Mnemosine-Eros*, *Cesura-Tánatos*. Por “principio” entendemos “operadores sintéticos”.
- Principio noológico: la génesis forzada del pensamiento. Por “principio” entendemos “elemento genético y diferencial”.

- Principio de la actualización de lo virtual: actualizar lo virtual es crear líneas divergentes que se corresponden sin semejanza con la multiplicidad virtual (lo condicionado no se asemeja a la condición). Por “principio” entendemos “tendencia genética, diferencial, afirmativa y plástica”.
- Principio de individuación: la intensidad como condición de lo que aparece. Por “principio” entendemos “proceso genético, diferencial, afirmativo y plástico”.
- Principio ontológico: la univocidad del ser en tanto que factor(es) individuante(s). Por “principio” entendemos “potencia genética, diferencial, afirmativa y plástica”.

ii) En sentido restringido sólo existe un único y gran principio de las condiciones de la experiencia real: la intensidad. Es un principio trascendental en el sentido de elemento genético y diferencial de las extensiones y las cualidades.

4.b) Pero el empirismo trascendental tiene también un fondo impensado hacia el que continuamente oscila o se desplaza: el imperar (lanzamiento de dados, *fiat* o poder decisorio). El imperar tiene varios rasgos: es emanativo, aventurero-ocasional, teatral-interrogativo, adjuntivo-aditivo e involuntario (en el sentido de estar más acá de toda *voluntas* y *noluntas*).

El acceso al imperar es ambiguo. Por una parte parece que es lo inaccesible en sí en la medida en que la emanación, la aventura, la teatralidad, la adjunción y la involuntariedad *puras* son potencias que *dan* a pensar. Este *puro dar* sería la razón por la cual se mantienen impensables. Pero, por otra parte, parece que el imperar se precipita en una rápida nominación bajo el término deleuziano de “preguntas”, lo cual lo tornaría accesible, esto es, pensable, concebible. En la medida en que el texto deleuziano da una expresión interrogativa a los imperativos (o se nombra el imperar en tanto que imperar como “preguntas”) se *coloca bajo la rúbrica del orden de los principios aquello mismo que carece de la capacidad de principiar, de fundar: el imperar*. Parece entonces que el texto deleuziano ubica el imperar dentro de la retórica del don, no gracioso y gratuito, sino del “don fundador”.

Esta nominación no es baladí ya que en el texto deleuziano el imperar *en tanto que pregunta* es el punto pivotante del *ontos* y el *ethos*, el punto giratorio de la pasividad ontológica en afectividad ética, el punto aleatorio y móvil, danzante y saltarín, que opera la transmutación ontológica en conversión ética: el devenir-activo. O dicho de otro modo: sólo merced al imperar *en tanto que*

*pregunta* nuestra impotencia puede ser elevada a la más alta potencia. Sin embargo nosotros queremos subrayar que en el texto deleuziano el imperar *en tanto que imperar* permanece impensado. Y no sólo eso, sino que parece que este imperar puro, por todas sus características, podría pertenecer a un orden de la gracia.

El imperar (en tanto que imperativo o en tanto que el imperativo es una pregunta) se repite y jamás comienza: la noción de “origen” queda impugnada. Asimismo el imperar es matriz tanto del orden dialéctico de las Ideas como de la afectividad diferencial. Por tanto el imperar es “el más profundo juego” que Deleuze se proponía pensar. Un juego que, como vemos, parece sumergirse en un orden inconcebible de la gracia.

Merced a este imperar se alcanzan a comprender todos los imperativos que aparecen a lo largo del texto deleuziano camuflados bajo formas diversas (principios, exhortaciones, obligaciones, tareas, mandatos). Los podemos presentar escolarmente a través de una caracterización tipológica en seis grupos: imperativos conceptuales, metodológicos, estesiológicos, ontológicos, éticos y el imperativo pedagógico.

<b>IMPERATIVOS CONCEPTUALES</b>	<b><i>De aventura:</i></b> el concepto <i>debe</i> nacer de una trama de investigación adicta a la experiencia filosófica en tanto que aventura esencialmente conceptual (aventura que hay que entender etimológicamente como <i>arribada</i> ).
	<b><i>De recorrido:</i></b> el concepto <i>debe</i> incitar el emerger de lo real, expresar su irrupción y describir su mengua irremediable, a la par que seguir su perpetuo medrar.
	<b><i>De creación:</i></b> el concepto <i>debe</i> localizarse en la complicidad con los ires y venires de lo real, con los cruces, retrocesos, sobrepasamientos y mascaradas del pulular de lo vivo.

<b>IMPERATIVOS METODOLÓGICOS</b>	<b><i>Del perspectivismo fuerte:</i></b> cada punto de vista <i>debe</i> ser la cosa (o la cosa pertenecer al punto de vista).
	<b><i>De la diseminación diferencial:</i></b> la cosa no debe ser idéntica sino que <i>debe</i> ser diseminada en una diferencia (en la que se desvanece tanto la identidad del objeto visto como la del sujeto vidente).
	<b><i>De la remisión de la diferencia:</i></b> la diferencia <i>debe</i> ser el elemento último al que remitan otras diferencias que no la identifiquen sino que, a su vez, la diferencien.
	<b><i>De la variación:</i></b> cada término de una serie, siendo ya diferencia, <i>debe</i> ser puesto en relación variable con otros términos (para poder construir otras series acentradas y divergentes).
	<b><i>De la divergencia y el descentramiento:</i></b> se <i>debe</i> afirmar en cada serie la divergencia y el descentramiento, además de que cada cosa <i>debe</i> sumir su identidad en la diferencia de tal manera que se “constituya” como una diferencia entre las diferencias.
	<b><i>De la presentación de la diferencia:</i></b> se <i>debe</i> mostrar a la diferencia <i>difiriendo</i> .

<b>IMPERATIVOS ESTESIOLOGICOS</b>	<b><i>De la diferencia en la intensidad.</i></b>
	<b><i>De la disparidad en el fantasma.</i></b>
	<b><i>De la desemejanza en la forma del tiempo.</i></b>
	<b><i>De la diferencial en el pensamiento.</i></b>

<b>IMPERATIVOS ONTOLÓGICOS</b>	<b><i>Las preguntas que nos atraviesan, se nos imponen y no proceden del Yo sino del “ser” en tanto que problema o “¿ser”.</i></b>
------------------------------------	--

<b>IMPERATIVOS ÉTICOS</b>	<b><i>De la afirmación de lo más bajo:</i></b> se <i>deben</i> eliminar las formas medias para extraerles su forma superior y es un <i>deber</i> introducirse en la iteración de la intensidad.
	<b><i>De lo innecesario de explicarse demasiado:</i></b> es un <i>deber</i> no separarse de la dimensión virtual, del fondo impersonal de las singularidades que pueblan cada individuo, y también es un <i>deber</i> no desnaturalizar demasiado la diferencia con el fin de mantenerse en la potencia de determinar, crear y decidir los problemas.

<b>IMPERATIVO PEDAGÓGICO</b>	<b><i>Del aprendizaje:</i></b> se <i>debe</i> aprender por medio del desencaje de las facultades, por medio de su libre juego.
----------------------------------	--

Pero el sentido más profundo del imperativo ni siquiera aparece camuflado en el texto deleuziano. Mas bien actúa como un fondo no tematizado que no

admite referencias directas o indirectas sino, tan sólo, una *alusión*. Tal es la naturaleza de los “imperativos del pensamiento sin imagen”, unos imperativos que, por quizás aludir a un orden de la gracia, están más allá del bien y del mal (de toda moral) y son de otro modo que el ser y el no-ser (a pesar de que en algún momento se califiquen de “ontológicos”). Desde el punto de vista de una tipología escolar podemos detectar la presencia de ocho imperativos noológicos en el texto deleuziano.

<b>IMPERATIVOS NOOLÓGICOS</b>	<b><i>De la diferencia y la repetición como comienzo</i></b> (en el que lo imperante es la impotencia para pensar).
	<b><i>De la ruptura en la unidad de remisión o “imperativo de desorientación”</i></b> (en el que lo imperante es el fracaso de los repetidos intentos de ruptura con la doxa).
	<b><i>Del forzamiento</i></b> (en el que lo imperante es el encuentro ocasional).
	<b><i>De la violencia o del transporte</i></b> (en el que lo imperante es la Idea viajera y metamorfoseante).
	<b><i>De la individuación</i></b> (en el que lo imperante es la necesidad).
	<b><i>Del fundar combinatorio</i></b> (en el que lo imperante es el problema).
	<b><i>De la selección y la prueba</i></b> (en el que lo imperante es que lo verdadero y lo falso se refieran a los problemas mismos).
	<b><i>Del aprendizaje</i></b> (en el que lo imperante es la aventura de lo involuntario).

Estos imperativos sólo alcanzan su comprensión plena en lo que nosotros hemos denominado “imperar rector”. El imperar rector funda un *nuevo derecho* y *nuevo juego*, esto es, una nueva manera de filosofar que se pone bajo la advocación de un orden de la gracia. Este imperar rector, que se repite y jamás comienza, es matriz tanto del orden dialéctico como de la afectividad diferencial. Imperar rector que es el nombre más adecuado para “el más profundo juego” que Deleuze se proponía pensar.

En suma, *DR* se configura como un texto complejo que admite y merece diversos niveles de lectura siempre desde una atención cuidadosa a las propias palabras, nociones y conceptos que aparecen a lo largo de su decurso.

#### 4. LA “DERROTA” DE *LOGIQUE DU SENS*

En *LDS* Deleuze nos presenta todo un “mecanismo frágil y delicado”<sup>617</sup> merced al cual pretende dar cuenta y razón del complejo estatuto del sentido. Con la exposición de este mecanismo Deleuze intenta desarrollar el programa esbozado en *DR* a propósito del sentido y que se formulaba de la siguiente manera: “La manifestación de la filosofía no es el buen sentido sino la paradoja. La paradoja es el pathos o la pasión de la filosofía”<sup>618</sup>.

En *DR* ya vimos que el elemento propio de la filosofía, en tanto que paradoja, contra-doxa o para-sentido, se abordaba desde la Teoría de las Facultades y la Estética de las intensidades. Desde la Teoría de las Facultades la para-doxa se presentaba como aquello que reventaba la doxa, rompía el trabajo común de las facultades, las llevaba a su propio límite y las ponía en comunicación violenta o forzada. En esta dirección era nombrada como Idea o Problema. Así, el sentido era contemplado como génesis, como producción de la experiencia real. Desde la Estética de las intensidades se abordaba la para-doxa como aquello que era anulado por la explicación del buen sentido, por el tercer orden de la plica. En esta dirección era nombrada como “diferencia”.

En *LDS* el planteamiento va a ser distinto ya que se persigue dar cuenta del fenómeno del sentido desde su estricta unión con los cuerpos y con el lenguaje, aunque sin llegar a confundirse con ninguno de los dos. El “mecanismo frágil y delicado” que Deleuze nos presenta pretende dar cuenta y razón de la *potencia genética* que es matriz del ser aunque sin excluir, como veremos en un momento concreto de la exposición, que también sea *potencia de neutralidad*. Tal mecanismo frágil y delicado hay que entenderlo al modo de un conjunto de movimientos cruzados que hay que localizar, explorar y recorrer<sup>619</sup>.

Esta investigación topológica, aventurera y aventurada quizás llevará a la filosofía deleuziana a la “derrota” entendida en dos sentidos. El primer sentido alude a un “rumbo marítimo específico” o a un curso concreto trazado por el océano de su decurso como filósofo-escritor. Así *LDS* se configuraría como un curso de navegación singular dentro del conjunto de la obra filosófica deleuziana, esto es, como el trazado

---

<sup>617</sup> Así califica Deleuze en *LDS*, 196 al conjunto de piezas y movimientos que realizan la función de crear sentido.

<sup>618</sup> Deleuze se expresa así en *DR*, 293.

<sup>619</sup> *LDS* tiene una composición serial: se compone de 34 series (desde la primera titulada “1<sup>er</sup> série de paradoxes, du pur devenir” hasta la última titulada “34<sup>e</sup> série, de l’ordre primaire et de l’organisation secondaire”) y cinco apéndices (que son artículos publicados con anterioridad, pero ahora modificados). Según García, R. (1999: 51-52) esta composición remite en primera instancia a la música serial y en segunda instancia al estructuralismo. Sobre la serialidad como una de las características propias del estructuralismo cf. “À quoi reconnaît-on le structuralisme ?” (*ID*, 255-258).

de una singladura que marca un antes y un después, un rumbo tras el cual no hay vuelta atrás filosóficamente hablando. El segundo sentido se refiere a *LDS* como un proyecto filosófico “vencido” que encuentra la sin salida propia del pensamiento puro que rompe amarras y topa con la aporía de una acción imposible. O dicho en términos más clásicos: *LDS* nos presentaría el aspecto más noble de la filosofía en tanto que *especulación graciosa y práctica gratuita*<sup>620</sup>. Pero no vayamos tan lejos al menos por el momento.

Con el fin de localizar, explorar y recorrer los movimientos que cruzan el mecanismo del sentido es preciso decir que en este punto Deleuze distingue un *orden primario*, una *organización secundaria* y un *orden terciario* del sentido.

El *orden primario* es aquel en el que los cuerpos son tomados en su profundidad indiferenciada, en su pulsación sin medida. Tal pulsación está dotada de un poder de organizar y envolverse en superficies. Ese poder es objeto de estudio de una *génesis dinámica* que es el relato del recorrido *de* los estados de cosas *al* sentido y *de* la profundidad de los cuerpos *a* la producción de superficies ideales. O dicho de otro modo: la narración de cómo los cuerpos y sus mezclas *producen* el sentido.

Del orden primario sale la *organización secundaria* o superficie donde se juega el sentido. Es una superficie donde pululan los acontecimientos incorporales. Se configura como un campo trascendental impersonal y preindividual en el que el ejercicio del sentido y el sinsentido se despliega en series. Su descripción es lo que técnica o restrictivamente podemos denominar *lógica del sentido*.

Por último, de la organización secundaria sale el *orden terciario* compuesto por las determinaciones del lenguaje (designación, manifestación y significación), las determinaciones de la individuación (individuo, persona y concepto), las determinaciones metafísicas fundamentales (mundo, yo y Dios) y las determinaciones ontológicas básicas (equivocidad, analogía y eminencia). El relato de la efectuación de los acontecimientos ideales o del sentido, tanto en los estados de cosas como en las proposiciones del lenguaje, es objeto de la *génesis estática*.

La organización secundaria suele estar recubierta por la trivialidad cotidiana (orden terciario) o los sufrimientos de la locura (orden primario). La producción del sentido, o de la organización secundaria, puede fracasar (y entonces las palabras no son sino puras afecciones del cuerpo) o bien lograrse (efectuándose una individuación y una significación).

---

<sup>620</sup> Estamos próximos a Rosset “Sécheresse de Deleuze” en *Gilles Deleuze*, Éditions inculte, 2005, pp. 221-225, cuando afirma sobre el método deleuziano: «[...] la précision pour rien.» (p. 224). Nos alejamos de su postura en la medida en que interpreta que debido a esta falta o ausencia de finalidad los conceptos deleuzianos no se pueden integrar en un sistema.



Por tanto, para Deleuze, el lugar del sentido es una frontera o doblez al modo de una banda de Moebius cuya superficie exterior (proposiciones) está en contacto con la superficie interior (cuerpos y estados de cosas) envolviendo el mundo entero. La manera de pasar de un lado a otro es siempre bordeando<sup>621</sup> la superficie del sentido, recorriendo el sentido como frontera. Deleuze concibe el sentido al modo de la superficie de la banda de Moebius porque de este modo pretende privar a las profundidades y alturas, que todavía lastraban de platonismo su filosofía en *DR*, de todo papel fundador o fundacional, habilitándose con ello para captar de un modo más spinoziano-nietzscheano la fulguración de lo unívoco (que nombrará como “Acontecimiento”). Deleuze efectuará toda una redistribución *temporal y direccional* tanto de *logos* como de *ontos*.

Nuestra exposición se centrará en el recorrido de las profundidades (física) y de la superficie (lógica), dejando de lado el mundo de la trivialidad cotidiana del orden terciario. Asimismo nos interesará exponer con detalle la *prolongación*<sup>622</sup> de la lógica del sentido en una *ética* de los efectos. La siguiente tabla puede desempeñar el papel de guión de nuestra exposición completa de *LDS*.

	<i>¿CÓMO TRATA AL SENTIDO?</i>	<i>¿CUÁL ES SU OBJETIVO?</i>	<i>¿CUÁL ES SU MECANISMO?</i>
<b>FÍSICA</b> <i>(DE LAS PROFUNDIDADES)</i>	Como producto.	Describir cómo los cuerpos y sus mezclas producen el sentido.	La génesis dinámica.
<b>LÓGICA</b> <i>(DEL SENTIDO)</i>	Como productor y como “neutralidad”.	Describir cómo el sentido produce los individuos, las personas y las dimensiones de la proposición.	La génesis estática y la “potencia de neutralidad”.
<b>ÉTICA</b> <i>(DE LOS EFECTOS)</i>	Como objeto de prolongación.	Extraer de cada cosa su porción inefectuable (=el Acontecimiento).	La contra-efectuación.

<sup>621</sup> Deleuze juega con los significados de “bordear” o “costear” (*longer*) y lo que nosotros proponemos como “derrota”. Aparece en *LDS*, 20 («en suivant la frontière, en longeant la surface») y *LDS*, 21 («longeant la surface, la frontière»).

<sup>622</sup> Deleuze utiliza literalmente el término “prolongación” en *LDS*, 173.

Tan sólo al final de nuestra exposición podremos contemplar el mutuo coajuste de la física, la lógica y la ética del sentido<sup>623</sup>.

---

<sup>623</sup> Beaulieu “Gilles Deleuze et les Stoïciens” en Beaulieu (2005: 45-72) también encuentra que este esquema tripartito de física, lógica y ética (de manifiesta inspiración estoica) debe ser aplicado no sólo a la comprensión particular de *LDS* sino al conjunto de la obra de Deleuze: «[...] l’œuvre deleuzienne rappelle l’ancienne démarche stoïcienne qui consiste à développer la philosophie en trois parties complémentaires : la logique, la physique et l’éthique. La philosophie contemporaine est marquée par une fragmentation de cet héritage. Certains ont bien tenté de sauver la logique de son assimilation aux mathématiques, quelques physiciens ont voulu réanimer la matière jusqu’à réintégrer l’hypothèse divine, et un penseur comme Foucault permet de reconceptualiser l’*êthos* de manière à le sauver de ce qui est aujourd’hui popularisé sous le nom d’ “éthique appliqué”. Mais nul mieux que Deleuze n’a mené de front ces trois combats contre la mathématisation de la logique, la naturalisation de la physique et la technocratisation de l’éthique.» (p. 50). Además Beaulieu considera que la voluntad de sistema, de la que hizo gala el propio Deleuze a partir de la publicación de *MP* y en sus escritos sobre estética, encuentra su inspiración en la concepción estoica del σύστημα (pp. 50-51). En suma: «[...] le système métaphysique deleuzien crée des potentialités nouvelles et laissées inexplorées relativement au λόγος, à la φύσις et à l’ἦθος tout en défendant l’unité de ces trois axes de la pensée [...]» (p. 52).

#### 4.1. LA FÍSICA DE LAS PROFUNDIDADES

Lo que nosotros rubricamos como “física de las profundidades” recoge la pretensión deleuziana de describir el movimiento por el que cuerpos, estados de cosas y mezclas, tomados en su profundidad, llegan a producir superficies ideales o fracasan en esta producción. La producción de superficies *fracasa* en el momento en que la superficie del sentido, rasgándose en explosiones y desgarros, hace recaer a los cuerpos parlantes en la profundidad de una pulsación anónima en la que las palabras ya no son sino afecciones del cuerpo. Un orden primario que gruñe bajo la organización secundaria del sentido. Sin embargo la producción de superficies *se logra* o *es exitosa* cuando la superficie aguanta, es decir, cuando el sentido no sólo se despliega en ella como efecto sino que la superficie también participa de la casi-cause que está ligada a ella. Sólo gracias a esta conquista la superficie puede producir, a su vez, un doble proceso de determinación: la individuación (o proceso de determinación de los cuerpos y sus mezclas medidas) y la significación (o proceso de determinación de las proposiciones y sus relaciones). Las pulsaciones del universo, los movimientos por los que se llegan a producir superficies, esto es, lo que Deleuze denomina como *génesis dinámica*, es ahora nuestro objeto de estudio.

«[...] retracer l’histoire qui libère les sons, les rend indépendants des corps. [...]. Il s’agit d’une genèse dynamique qui va directement des états de choses aux événements, des mélanges aux lignes pures, *de la profondeur à la production des surfaces* [...]. [...] comment parler se dégage effectivement de manger, ou comment la surface elle-même est produite, comment l’événement incorporel résulte des états de corps [...].» (LDS, 217)

Para Deleuze parece confundirse el recorrido y lo recorrido, la narración y lo narrado, en la *génesis dinámica*: el relato que narra cómo los sonidos dejan de ser una cualidad específica concerniente a los cuerpos (en tanto ruidos o gritos) para pasar a designar cualidades, manifestar cuerpos y significar sujetos y predicados, pasando antes por la instancia que les confiere su nuevo valor, instancia que no es sino la expresividad, el sentido como superficie. Nosotros entendemos que la física de las profundidades tiene como tres capítulos o momentos: las posiciones de la vida psíquica (geografía y geometría de la vida psíquica), las etapas de la *génesis dinámica* y la *génesis dinámica* en relación con el lenguaje.

#### **4.1.1. Las posiciones de la vida psíquica (geografía y geometría de la vida psíquica)**

Deleuze propone ciertas observaciones y matices sobre algunos detalles del esquema de Melanie Klein<sup>624</sup> que tienen como finalidad extraer unas orientaciones sobre las direcciones que toma el desarrollo de la vida psíquica.

«Car tout le thème des positions implique bien l'idée d'orientations de la vie psychique et de points cardinaux, d'organisations de cette vie suivant des coordonnées et des dimensions variables ou tournantes, toute une géographie, toute une géométrie des dimensions vivantes.» (LDS, 219)

Deleuze señala la existencia de tres posiciones u orientaciones en el desarrollo de la vida psíquica: la paranoide-esquizoide, la maníaco-depresiva y la edípica o sexual. Estas posiciones pueden calificarse de sucesivas pero nunca la siguiente puede considerarse como “superación” de la anterior ya que no configuran una estructura dialéctica de forma triádica sino un *sistema de relevos*.

##### **4.1.1.1. La posición paranoide-esquizoide**

La historia de las profundidades empieza por

«[...] le plus terrible : théâtre de la terreur dont Mélanie Klein a fait l'inoubliable tableau, et où le nourrisson dès la première année de la vie est à la fois scène, acteur et drame.» (LDS, 218)

La oralidad, la boca, el seno son primero profundidades sin fondo. El seno y todo el cuerpo de la madre no sólo están partidos en un objeto bueno y en uno malo sino que son troceados agresivamente en pedazos alimenticios. La introyección de estos objetos parciales en el cuerpo del lactante se acompaña con una proyección de agresividad sobre estos objetos internos y con una re-proyección de estos objetos en el cuerpo materno. Así es como los pedazos introyectados son también una especie de sustancias venenosas, explosivas y tóxicas, que amenazan desde el interior el cuerpo del niño y no dejan de reconstituirse en el cuerpo de la madre. De ahí la necesidad de re-introyección perpetua.

«Tout le système de l'introjection et de la projection est une communication des corps en profondeur, par la profondeur.» (LDS, 218)

---

<sup>624</sup> Deleuze cita la obra de Melanie Klein: *La psychanalyse des enfants*, PUF, Paris, 1932.

La oralidad se prolonga de modo natural en un canibalismo y una analidad en la que los objetos parciales son los excrementos capaces de hacer estallar tanto el cuerpo de la madre como el cuerpo del niño, siendo los pedazos de uno los perseguidores siempre del otro, y el perseguidor siempre perseguido en esta

«[...] mélange abominable qui constitue la Passion du nourrisson.» (LDS, 218)

En este sistema de la boca-ano o del alimento-excremento, “cloaca universal” en todo caso, los cuerpos estallan y hacen estallar haciendo surgir a los simulacros.

«Ce monde des objets partiels internes, introjetés et projetés, alimentaires et excrémentiels, nous l'appelons monde des *simulacres*.» (LDS, 218)

Pero, según Deleuze, hay que matizar el esquema de Mélanie Klein. A este respecto es fundamental determinar con claridad el otro elemento de la polaridad: un cuerpo sin órganos.

«Ce que la position schizoïde oppose aux mauvais objets partiels introjetés et projetés, toxiques et excrémentiels, oraux et anaux, ce n'est pas un bon objet même partiel, c'est plutôt un organisme sans parties, un corps sans organes, sans bouche et sans anus, ayant renoncé à toute introjection ou projection, et complet à ce prix.» (LDS, 219-220)

Deleuze señala que dos son los polos esquizoides: los objetos parciales (o cuerpo troceado por objetos internos explosivos, introyectados y proyectados) y el cuerpo sin órganos y sin mecanismos (cuerpo que denuncia tanto la proyección como la introyección)<sup>625</sup>. En la posición paranoide-esquizoide todo es *acción-pasión* (en la tensa relación de las partes troceadas y el cuerpo sin órganos) y *comunicación* (de los cuerpos en profundidad). No hay lugar para la privación ni para la frustración, sino únicamente para una crueldad de tipo agresivo y figura sádica no sólo en los

---

<sup>625</sup> Deleuze apunta en una nota al pie (LDS, 220) que la teoría psicoanalítica de la esquizofrenia ha tendido a restar importancia y dinamismo al tema del *cuerpo sin órganos*. En esta dirección el tema uretral no se puede poner al mismo nivel que el tema anal: los excrementos son siempre órganos y pedazos, bien temidos como sustancias tóxicas bien utilizados como arma para trocear aún más otros pedazos, mientras que la orina presenta un principio húmedo capaz de ligar todos los pedazos y de remontar todo el troceamiento en la profundidad plena de un cuerpo ahora sin órganos. De hecho, el cuerpo sin órganos y la especificidad líquida están unidos, en el sentido de que un principio humedecido asegura la soldadura de los fragmentos en un bloque: “un bloque de mar” («*bloc de mer*»). Deleuze parece querer jugar fonéticamente con *mer* (en el sentido de principio líquido) y *merde* (mierda) en la expresión de lo principado por el principio de la mezcla. Para las dificultades deleuzianas por hacer compatibles la noción de cuerpo de sin órganos y la teoría de las series de LDS cf. Gil “Un tournant dans la pensée de Deleuze” en Alliez (1998: 75 y ss.).

sufrimientos que inflige sino en aquellos que se hace infligir por proyección e interiorización de la agresividad.

Según Deleuze la existencia de esta polaridad explica ciertos fenómenos presentes tanto en el lenguaje esquizofrénico como fenómenos que “trabajan” por debajo del lenguaje común y ordinario (las catatonías manifiestan el cuerpo sin órganos y los crujidos de mandíbula expresan los objetos parciales).

«[...] si l'on suppose que le schizophrène, avec tout le langage acquis, régresse jusqu'à cette position schizoïde, on ne s'étonnera pas de retrouver dans le langage schizophrénique la dualité et la complémentarité des mots-passions, morceaux excrémentiels éclatés, et des mots-actions, blocs soudés par un principe d'eau ou de feu.» (LDS, 220)

En suma, la posición paranoide-esquizoide está relacionada con la subversión continuada.

«Le monde de la profondeur orale-anale-urétrale est celui d'un mélange tournant, qu'on peut vraiment nommer sans-fond, et qui témoigne d'une subversion perpétuelle.» (LDS, 231)

La posición paranoide-esquizoide es la auténtica química, o mejor “alquimia”, que desde las profundidades pretende de continuo subvertir el orden establecido del sentido.

#### **4.1.1.2. La posición maníaco-depresiva**

La posición paranoide-esquizoide es relevada por la posición maníaco-depresiva que marca un doble progreso ya que el niño *se esfuerza* por reconstruir un objeto completo bajo el modo de lo bueno y por *identificarse* con este objeto bueno, conquistando así la identidad correspondiente. Esta conquista no está exenta de un drama en el que se soportan las amenazas, sufrimientos y pasiones que sufre el objeto bueno.

«L' "identification" dépressive, avec sa confirmation de surmoi et sa formation du moi, prend ici le relai (*sic*) de l' "introjection-projection" paranoïde et schizoïde.» (LDS, 218-219)

Según Deleuze, si el buen objeto no es introyectado como tal es porque pertenece esencialmente a otra dimensión. El objeto bueno está en lo alto, se mantiene en lo alto y no se deja caer sin cambiar de naturaleza. Una altura que es una dimensión

original que se distingue por la naturaleza del objeto que la ocupa y por la instancia que la recorre.

«Le surmoi ne commence pas avec les premiers objets introjetés, comme dit Mélanie Klein, mais avec ce bon objet qui reste en hauteur. Freud a souvent insisté sur l'importance de cette translation du profond en haut, qui marque entre le Ça et le surmoi tout un changement d'orientation et une réorganisation cardinale de la vie psychique.» (LDS, 221)

Mientras que la profundidad posee una tensión interna determinada por las categorías dinámicas de continente-contenido, vacío-lleno, grueso-delgado, etc., la tensión propia de la altura es la de la verticalidad, la diferencia de tallas, lo grande y lo pequeño.

El objeto bueno, por oposición a los objetos parciales introyectados que no expresan la agresividad del niño sin expresar también una agresividad contra él y que por ello son malos y peligrosos, es un objeto completo. Si manifiesta tanto crueldad como amor y protección no es bajo un aspecto parcial y dividido sino en tanto que objeto bueno y alta unidad superior. En verdad, el objeto bueno se apropia de los dos polos esquizoides “el polo de los objetos parciales” de los que extrae la fuerza y “el polo del cuerpo sin órganos” de donde extrae la forma, es decir, la perfección o integridad. Así pues, mantiene relaciones complejas con el Ello como depósito de objetos parciales (introyectados y proyectados en un cuerpo troceado) y con el *yo* (como cuerpo completo sin órganos).

«*En tant qu'il est le principe de la position dépressive*, le bon objet ne succède pas à la position schizoïde, mais se forme dans le courant de cette position, avec des emprunts, des blocages et des poussées qui témoignent entre les deux d'une constante communication.» (LDS, 221)

Por eso el *paso* de posición no es fácil ni rápido. Y Deleuze, pensador de los pasos, devenires y transformaciones, lo plantea como una lucha de dimensiones en la que el *yo* se identifica tanto con el objeto bueno como con los objetos internos que el objeto bueno ataca y rechaza<sup>626</sup>. Pero desgraciadamente el objeto bueno es por naturaleza un objeto perdido:

«[...] c'est-à-dire qu'il ne se montre et n'apparaît dès la première fois que comme déjà perdu, *ayant été perdu*. [...]. Il ne donne son amour que comme redonné, comme pardonnant, il ne donne sa haine que comme rappelant des menaces et des avertissements qui n'eurent pas lieu. C'est donc à partir de la

---

<sup>626</sup> Cf. LDS, 222.

frustration que le bon objet, comme objet perdu, distribue l'amour et la haine.» (*LDS*, 222-223)

Tanto si el objeto bueno ama al yo que se identifica con él como si odia al yo que se identifica con los objetos parciales, el objeto bueno se retira todavía más y frustra al yo que duda entre los dos. La frustración, según la cual la primera vez no puede ser sino una segunda vez, es la fuente común del amor y del odio. El objeto bueno es cruel (crueldad del superyó) en tanto que reúne todos estos momentos de un amor y un odios dados desde la altura, con una instancia que se aparta o desvía<sup>627</sup> y que no presenta sus dones sino como devueltos. Deleuze sentencia que tras el “presocratismo esquizofrénico” emerge el “platonismo depresivo”.

«Après le présocratisme schizophrénique vient donc le platonisme dépressif : le Bien n'est saisi que comme l'objet d'une réminiscence, découvert comme essentiellement voilé ; l'Un ne donne que ce qu'il n'a pas parce qu'il est supérieur à ce qu'il donne, retiré dans sa hauteur ; et de l'Idée Platon dit : “elle fuit ou elle périt” — elle périt sous le coup des objets internes, mais elle fuit par rapport au moi, puisqu'elle le précède, se retirant à mesure qu'il avance et ne lui laissant qu'un peu d'amour ou de haine.» (*LDS*, 223)

La figura de la crueldad inherente a esta posición es el masoquismo no sólo en lo referente a los sufrimientos que padece sino en los que gusta dar por identificación con la crueldad del objeto bueno como tal (crueldad del objeto bueno que se cifra tanto en el “perdón” como en la “ofensa nunca infligida”)<sup>628</sup>.

#### **4.1.1.3. La posición edípica o sexual**

Las dos posiciones anteriores nos preparan para el acceso a una posición sexual marcada por Edipo a través de nuevos peligros. Posición edípica:

«[...] où les pulsions libidinales tendent à se dégager des pulsions destructrices et à investir par “symbolisation” des objets, des intérêts et des activités de mieux en mieux organisés.» (*LDS*, 219)

Según Deleuze, Freud diferenció la existencia de esta posición sexual-perversa tanto de la subversión esquizofrénica como de la conversión o ascensión depresiva. Esta posición está directamente relacionada con toda la operación de constitución de

---

<sup>627</sup> Se aparta o desvía: *se détourne* (*LDS*, 223).

<sup>628</sup> Cf. *LDS*, 224.



las zonas erógenas<sup>629</sup>. La posición depresiva no constituye *por sí misma* una superficie sino que, más bien, precipita en el orificio al imprudente que se atreve a aventurarse por allí, como se ve en el caso de Nietzsche que, según el parecer de Deleuze, no descubre la superficie desde lo alto, a seis mil pies de altura, sino para ser devorado por el orificio subsistente<sup>630</sup> (véanse los episodios de apariencia maniaco-depresiva antes de la crisis de demencia de Nietzsche).

«Reste que la hauteur rend possible une constitution des surfaces partielles, comme les champs bariolés se déploient sous l'aile de l'avion — et que le surmoi, malgré toute sa cruauté, n'est pas sans complaisance à l'égard de l'organisation sexuelle des zones superficielles, pour autant qu'il peut supposer que les pulsions libidinales *s'y séparent des pulsions destructrices des profondeurs.*» (LDS, 230)

El papel de Edipo es indispensable en la separación entre las pulsiones destructoras y las pulsiones libidinales. Pero este Edipo no es un culpable, ya que la angustia y la culpabilidad no derivan del deseo edípico del incesto sino que se forman mucho antes: la angustia se forma con la agresividad esquizoide y la culpabilidad con la frustración depresiva. El deseo edípico tiene como destino su conjura.

«*Œdipe est un héros pacificateur du type herculéen. C'est le cycle thébain. Œdipe a conjuré la puissance infernale des profondeurs, il a conjuré la puissance céleste des hauteurs et revendique seulement un troisième empire, la surface, rien que la surface — d'où sa conviction de ne pas être fautif, et la certitude où il était d'avoir tout arrangé pour échapper à la prédiction.*» (LDS, 234)

En esta fase edípica no sólo se conectan todas las zonas erógenas entre sí sobre el cuerpo del niño sino que también, y sobre todo, se opera una escisión de los dos padres, tomando la madre el aspecto de un cuerpo herido por reparar y el padre el de un objeto bueno al que hay que hacer volver. Es ahí donde el niño prosigue la constitución de una superficie sobre su propio cuerpo y la integración de zonas.

«Il faut donc imaginer Œdipe non seulement innocent, mais plein de zèle et de bonnes intentions : deuxième Hercule qui va connaître une expérience douloureuse semblable.» (LDS, 236)

Estas buenas intenciones del “infante” edípico van a volverse contra él por dos razones. La primera es por lo delicado de la empresa dada la fragilidad de la

---

<sup>629</sup> Para la compleja versión deleuziana de la constitución de las zonas erógenas a partir de su recorte en la superficie del cuerpo alrededor de orificios marcados por mucosas cf. LDS, 229. Su versión se basa en la topología de la vida de Simondon.

<sup>630</sup> Cf. LDS, 230.

superficie: nunca se puede estar seguro de que las pulsiones destructoras no estén bajo las pulsiones sexuales dirigiendo el trabajo<sup>631</sup>. Pero la segunda, y más importante, es que la empresa edípica engendra una nueva angustia y una nueva culpabilidad que le son propias y no se reducen a las precedentes. ¿Por qué?

«Pourquoi déjà Hercule trouvait-il en Junon une marâtre pleine de haine, résistant à toute offre de réparation, et en Zeus un père de plus en plus retiré, se détournant de plus en plus après avoir favorisé ?» (LDS, 239)

La empresa de las superficies (la buena intención, el reino de la tierra) no encuentra únicamente un esperado enemigo que llega de las profundidades infernales sino también un enemigo inesperado, el de la altura, que sin embargo hace posible la empresa sin poder garantizarla ya. El superyó como objeto bueno se pone a condenar las pulsiones libidinales en sí mismas, y así

«[...] dans son désir d'inceste-réparation, Œdipe a vu.» (LDS, 239)

Y lo que ha visto Edipo, gracias a su empresa preñada de buenas intenciones, es la *carencia* en la madre y la *propiedad* del padre, es decir, su propia castración.

«Il devient donc vrai, à ce moment, qu'en voulant réparer la mère l'enfant l'a châtrée et éventrée, et faire venir le père, l'enfant l'a trahi et tué, transformé en cadavre. La castration, la mort par castration, devient alors le destin de l'enfant, réfléchi par la mère dans cette angoisse qu'il éprouve maintenant, infligée par le père dans cette culpabilité qu'il subit maintenant comme signe de vengeance.» (LDS, 240)

El “trazado de la castración”<sup>632</sup> es el fin provisional del recorrido del infante. Y del trazado de la castración al pensamiento sólo hay un paso (entendiendo por *pensamiento* la última “*posición*” de la vida psíquica que ya no es corporal). Pero esto es lo que describiremos más adelante. Por el momento resumamos gráficamente todas las posiciones antedichas al tiempo que avanzamos una tipología de castración<sup>633</sup>.

---

<sup>631</sup> Cf. LDS, 236.

<sup>632</sup> Cf. LDS, 240.

<sup>633</sup> Para la tipología de la castración cf. LDS, 240-241. Asimismo para las imágenes cf. LDS, 229 y para los simulacros, los ídolos y las imágenes cf. LDS, 252.

<b>GEOGRAFÍA DE LAS MARCAS</b> <b>(=ORIENTACIONES Y PUNTOS CARDINALES)</b> <b>O</b> <b>GEOMETRÍA DE LAS POSICIONES</b> <b>(=COORDENADAS Y DIMENSIONES VARIABLES)</b> <b>DE LA VIDA PSÍQUICA</b>			
	<b>POSICIÓN PARANOIDE- ESQUIZOIDE</b>	<b>POSICIÓN MANÍCACO- DEPRESIVA</b>	<b>POSICIÓN EDÍPICA O SEXUAL</b>
<b>MUNDOS A LOS QUE PERTENECEN</b>	Mundo de los simulacros (de lo profundo).	Mundo de los ídolos (de lo alto).	Mundo de las imágenes.
<b>MECANISMOS DE FUNCIONAMIENTO</b>	Introyección-proyección.	Identificación.	Doble liberación pulsional.
<b>POLARIDAD O “SPALTUNG”</b>	Objetos parciales <b>Y</b> cuerpo sin órganos.	Identificación del yo con objetos internos <b>Y</b> con el objeto de las alturas.	La carencia de pene de la madre <b>Y</b> la propiedad de pene del padre.
<b>PRINCIPIO</b>	La mezcla.	El buen objeto de las alturas.	La pacificación.
<b>DIMENSIÓN</b>	Profundidad.	Altura.	Superficie.
<b>ELEMENTO</b>	Infierno.	Cielo.	Tierra.
<b>RELACIÓN CON LA PERVERSIÓN</b>	Sub-versión esquizofrénica.	Con-versión o ascensión depresiva.	Per-versión sexual.
<b>TIPO DE CRUELDAD</b>	Agresividad.	Frustración por la pérdida (= el perdón y la ofensa).	El castigo de las buenas intenciones.
<b>FIGURA DE LA CRUELDAD</b>	Sadismo.	Masoquismo.	La Visión.
<b>SENTIRES GENERADOS POR LAS POSICIONES</b>	Angustia.	Culpabilidad.	Deseo de reparación y retorno (angustia y culpabilidad renovadas).
<b>TIPO DE CASTRACIÓN</b>	Castración por devoración-absorción.	Castración por privación-frustración.	Castración por <b>ad</b> -sorción.
<b>RASGO FILOSÓFICO</b>	Presocratismo esquizofrénico.	Platonismo depresivo.	Senequismo hercúleo.

#### **4.1.2. Etapas de la génesis dinámica**

Como ya dijimos, la *génesis dinámica* va directamente de las mezclas corporales a las líneas puras, de la profundidad a la producción de las superficies. ¿Cómo se pasa de una posición a otra?, ¿cómo se cambian las orientaciones?, ¿cómo se produce el marcado del largo recorrido hasta el sentido? En suma ¿cómo se genera el sentido? Veamos cómo Deleuze describe su dinamismo.

##### **4.1.2.1. 1ª etapa: extracción de una Voz de los ruidos de profundidad**

Desde el punto de vista del movimiento vibratorio de los cuerpos la posición paranoide-esquizoide se caracteriza por ser un sistema sonoro recorrido por ruidos de profundidad que se reparten entre dos polos: el polo de los crujidos, estallidos, rechinamientos, explosiones y estallidos de los objetos internos y el polo de los “gritos-soplos” inarticulados del cuerpo sin órganos. Sobre este sistema sonoro básico, bruto y material se tallará toda la complejidad, sutileza y pureza del lenguaje<sup>634</sup>. Pero ¿cómo se opera el paso de la posición paranoide-esquizoide a la posición maníaco-depresiva? El objeto bueno de la posición depresiva es el operador del tránsito.

«Mais, précisément, ce qui assure la première ébauche de cette sculpture, la première étape d’une formation du langage, c’est le bon objet de la position dépressive en hauteur. Car c’est lui qui, de tous les bruits de la profondeur, extrait une Voix.» (LDS, 223)

Si se consideran los caracteres del objeto bueno (no poder ser captado sino como perdido, aparecer la primera vez como “ya ahí”, etc.) parece como si estos caracteres se reunieran necesariamente en una voz que habla y que viene de lo alto.

Según Deleuze, Freud insistía en el origen acústico del superyó<sup>635</sup>. Para el niño la primera aproximación al lenguaje consiste en captarlo como el modelo de lo que se pone como preexistente, como si remitiera a todo el dominio de lo que ya está ahí, como una especie de voz familiar que trae consigo la tradición en la que el niño ya está incluido bajo la rúbrica de su nombre y en la que debe insertarse antes incluso de comprender palabra alguna. Dice Deleuze que, en cierto modo, esta voz dispone de todas las dimensiones del lenguaje organizado porque posee las tres dimensiones de la designación, la significación y la manifestación:

---

<sup>634</sup> Cf. LDS, 225.

<sup>635</sup> Cf. LDS, 225.

- *designa* el objeto bueno como tal o, al contrario, los objetos introyectados;
- *significa* algo, a saber, todos los conceptos y clases que estructuran el dominio de la preexistencia, y
- *manifiesta* las variaciones emocionales de la persona completa (voz que ama y tranquiliza, que ataca y gruñe, que se lamenta al ser herida o que se retira y calla).

Pero la voz presenta de este modo las dimensiones de un lenguaje organizado sin aún poder hacer captable el principio de organización según el cual sería ella misma un lenguaje. Por eso nos mantenemos aún “fuera” del sentido, en una especie de “pre-sentido” de las alturas en el que:

- no se sabe qué designa (al designar el objeto perdido)
- se ignora qué significa (al significar el orden de las preexistencias) y
- se desconoce qué manifiesta (al manifestar el retiro en su principio o el silencio).

«Tel est le paradoxe de la voix [...] : elle a les dimensions d'un langage sans en avoir la condition, elle attend *l'événement* qui en fera un langage. Elle a cessé d'être un bruit, mais n'est pas encore langage.» (LDS, 226)

A pesar de estas carencias Deleuze sostiene que existe un progreso de lo vocal sobre lo oral, que hay una originalidad de esta Voz de la posición depresiva respecto del sistema sonoro esquizoide.

Pero la génesis dinámica no termina con la constitución de un sistema sonoro de las alturas. Da paso a otra etapa, su relevo.

#### **4.1.2.2. 2ª etapa: la doble liberación de la libido**

¿Cómo acontece el tránsito de la posición maníaco-depresiva a la posición edípica o sexual?, ¿cómo se forma la tercera posición de la vida psíquica?

Deleuze observa que la altura tiene un extraño poder de reacción sobre la profundidad. Parece que, desde el punto de vista de la altura, la profundidad gira, se orienta de una nueva manera y se despliega:

«[...] vue d'en haut par l'oiseau de proie, elle n'est plus qu'un pli plus ou moins facilement dépliant, ou bien un orifice local entouré, cerné de surface.» (LDS, 230)

Sin duda la fijación o la regresión a la posición esquizoide implica en sí misma una *resistencia* a la posición depresiva, de modo que la superficie puede no llegar a formarse:

«[...] chaque zone est alors percée de mille orifices qui l'annulent, ou au contraire le corps sans organes se referme sur une profondeur pleine sans limites et sans extériorité.» (LDS, 230)

Sin embargo, como ya vimos, la altura posibilita una constitución de superficies parciales y el superyó, a pesar de su crueldad, es complaciente con la organización sexual de las zonas superficiales en tanto que ahí las pulsiones libidinales se separan de las pulsiones destructoras de las profundidades. Que exista una relación de la sexualidad con la constitución de superficies significa que las pulsiones libidinales hallan la ocasión para una *doble liberación*. Doble liberación que Deleuze tematiza inspirándose en las aportaciones de Laplanche & Pontalis y Melanie Klein respectivamente<sup>636</sup>.

Por una parte, las pulsiones libidinales se desprenden del modelo alimenticio de las pulsiones de conservación ya que encuentran nuevas fuentes en las zonas erógenas y nuevos objetos en las imágenes proyectadas sobre estas zonas (por ejemplo, el chupeteo que se distingue de la succión).

Por otra parte, se liberan de la coacción de las pulsiones destructoras en la medida en que se ocupan del trabajo productivo de las superficies y en nuevas relaciones con estos objetos peculiares y novedosos. Por eso es tan importante distinguir el estadio oral de las profundidades y la zona oral de superficie, diferenciar el objeto parcial interno, introyectado y proyectado (simulacro) y el objeto de superficie proyectado sobre una zona según un mecanismo completamente diferente (imagen). La subversión depende de las profundidades y la perversión es inseparable de las superficies.

«On doit donc considérer la libido doublement libérée comme une véritable *énergie superficielle*.» (LDS, 232)

De todas formas no hay que olvidar que las otras pulsiones no han desaparecido y continúan su trabajo en profundidad. Además, encuentran una posición original en el nuevo sistema. Pero el siguiente paso para Deleuze no es seguir la pista a las pulsiones sino preguntarse: ¿cómo se enlazan las zonas o superficies erógenas? Pues merced al falo.

«Reste que la fonction d'intégration directe et globale, ou de raccordement général, est normalement dévolu à la zone génitale. C'est elle

---

<sup>636</sup> Cf. LDS, 231-232. Deleuze emplea indistintamente los verbos *se dégager* y *se libérer* para nombrar este asunto: en el cuerpo del texto con respecto a Laplanche & Pontalis emplea “desprenderse” aunque en nota al pie utiliza “liberarse”. En el caso de M. Klein ocurre lo mismo pero a la inversa.

qui doit lier toutes les autres zones partielles, grâce au *phallus*. Or, à cet égard, le phallus ne joue pas le rôle d'un organe mais celui d'image particulière projetée sur cette zone privilégiée, aussi bien pour la fille que pour le garçon.» (LDS, 233)

El falo no es el órgano del pene ya que éste tiene toda una historia ligada a las posiciones esquizoide y depresiva. Según Deleuze el pene conoce, como todo órgano, la aventura de las profundidades donde es troceado, puesto en el cuerpo de la madre y en el cuerpo del niño, agredido y agresor, asimilado con un pedazo de alimento venenoso, con un excremento explosivo. Y también conoce la aventura de la altura donde, en tanto que órgano completo y bueno, da amor y sanción, al tiempo que se retira para formar la persona entera o el órgano correspondiente a la voz, es decir, el ídolo combinado de los dos padres<sup>637</sup>. Paralelamente, el coito parental, interpretado primero como puro ruido, furor y agresión, se convierte en una voz organizada, incluso con su potencia de callarse y frustrar al niño.

La organización genital acarrea nuevos problemas: organizar superficies y o operar su empalme<sup>638</sup>. Como las superficies implican un desprendimiento de las pulsiones sexuales respecto de las pulsiones alimenticias y las pulsiones destructoras, el niño puede creer que deja el alimento y la potencia a los padres, esperando en compensación que el pene, como órgano bueno y completo, venga a ponerse y proyectarse sobre su propia zona genital, se convierta en el falo que “doble” su propio órgano y le permita tener relaciones sexuales con la madre sin ofender al padre. En este sentido, señala Deleuze, la naturaleza del falo no es la de ser un arma agresiva sino ser un instrumento de superficie destinado a *reparar* las heridas provocadas por la profundidad y *con vocación* de convencer al buen objeto para que no se ausente. La naturaleza del falo es la de ser una instancia de trazado.

«[...] celui-ci ne doit pas s'enfoncer mais, tel un soc qui s'adresse à la mince couche fertile de la terre, il trace *une ligne à la surface*. Cette ligne, émanée de la zone génitale, est celle qui lie toutes les zones érogènes entre elles, donc en assure le raccord ou la doublure, et fait de toutes les surfaces partielles une seule et même surface sur le corps de l'enfant. Bien plus, elle est censée refaire une surface au corps de la mère elle-même, et faire revenir le père retiré.» (LDS, 234-235)

---

<sup>637</sup> La aventura de las profundidades (*l'aventure des profondeurs*) y la aventura de la altura (*l'aventure de la hauteur*) aparecen en LDS, 233. Subrayamos estas expresiones en la medida en que Deleuze continúa entendiendo la filosofía como en DR: aventura de la determinación de lo indeterminado donde el recorrido llega a confundirse con lo recorrido.

<sup>638</sup> Empalme: *raccordement* (LDS, 234).

Pero, como ya vimos antes, el empeño edípico termina en un fracaso manifiesto donde las buenas intenciones son “forzosamente castigadas”<sup>639</sup>. En su deseo de reparación el niño *ve* que la madre *carece* de pene (herida a todas luces irreparable) y el padre, sin embargo, lo *posee* (propiedad terrible que transforma al padre en algo presente, encontrado, un “ahí” incapaz de ser olvidado). Edipo castra a su madre cuando la quiere reparar y mata al padre cuando desea su regreso.

«Cette castration [...] se distingue en principe des deux autres castrations, celle de la profondeur par dévoration-absorption, celle de la hauteur par privation-frustration. C’est une castration par adsorption, phénomène de surface : ainsi les poisons superficiels, les poisons de la tunique et de la peau dont brûle Hercule, ainsi les poisons sur des images ne fût-ce que contemplées, comme ces enduits vénéneux sur un miroir ou sur un tableau qui inspirent le théâtre élisabéthain.» (LDS, 240)

Este es un momento máximamente delicado en la generación dinámica de superficies porque, estrictamente analizado, Edipo se ve dominado por una *intención*, categoría ética de primer orden. ¿Cómo analiza Deleuze la *intencionalidad* edípica? Habrá que establecer una matización entre la acción querida y la acción hecha. Veámoslo.

Por una parte, la *acción querida* es una *imagen de la acción*, una acción proyectada. Esta proyección no tiene nada que ver con un proyecto psicológico de la voluntad sino con aquello que lo posibilita: un mecanismo de proyección ligado a las superficies físicas. En este sentido puede comprenderse a Edipo como “la tragedia de la Apariencia”<sup>640</sup>. La intención no es una instancia de las profundidades sino el fenómeno conjunto de la superficie, el fenómeno que se corresponde adecuadamente con el enlace de las superficies físicas.

«La notion même d’Image, après avoir désigné l’objet superficiel d’une zone partielle, puis le phallus projeté sur la zone génitale, puis les images parentales pelliculaires issues d’un clivage, désigne enfin l’action en général, qui concerne la surface, non pas du tout telle action particulière, mais toute l’action qui s’étale en surface et qui peut la hanter (réparer et évoquer, réparer la surface et faire venir à la surface).» (LDS, 241)

*Pero*, por otra parte, la *acción efectivamente hecha* tampoco es una acción determinada en oposición a la otra, ni una pasión como consecuencia de la acción proyectada. Es algo que pasa, que representa a su vez todo lo que puede suceder, o mejor aún, algo que se deriva necesariamente de las acciones y las pasiones pero cuya

---

<sup>639</sup> Esta expresión coincide con el título de la serie número 29 “Les bonnes intentions sont forcément punies” (LDS, 236-243).

<sup>640</sup> Cf. LDS, 241.



naturaleza es completamente distinta. No es ni acción ni pasión en sí misma: es un acontecimiento, un puro acontecimiento, *Eventum tantum* (matar al padre y castrar a la madre, ser castrado uno mismo y morir). Esto equivale a decir que la acción efectivamente hecha *se proyecta*, como la otra, sobre una *superficie*. Una superficie, en este caso, que Deleuze califica de metafísica, trascendental o cerebral.

«Autant dire que l'action faite n'est pas moins que l'autre projetée sur une surface. Seulement, c'est une tout autre surface, métaphysique ou transcendante. On dirait que l'action tout entière s'est projetée sur un double écran, l'un constitué par la surface sexuelle et physique, l'autre par une surface déjà métaphysique ou "cérébrale".» (LDS, 241-242)

La *intención* como categoría edípica no opone una acción determinada a otra acción, no contrapone una acción querida a otra acción hecha. La intención toma el conjunto de toda acción posible y lo divide en dos, como proyectándolo en dos pantallas (superficie sexual-física y superficie metafísica-trascendental-cerebral), determinando cada lado conforme a los requisitos de cada pantalla. La intención proyecta determinando:

1º) por una parte la imagen de la acción sobre una superficie física (en la que la acción aparece como querida y se encuentra especificada por las determinaciones de la reparación y la evocación), y

2º) por otra parte todo el resultado de la acción sobre una superficie metafísica (en la que la acción aparece como producida y no querida, especificada por las determinaciones del asesinato y la castración)<sup>641</sup>.

Este tránsito, trayecto o paso entre superficies es un camino repleto de etapas metamorfoseantes<sup>642</sup>. Si la *línea fálica* se transformó en *trazado de la castración*, el mismo trazado también se transformará en *hendidura* sobre la superficie metafísico-incorporal.

Estos cambios plantean todo tipo de problemas con respecto a la energía desexualizada que forma una nueva superficie, a los mecanismos nuevos de sublimación-simbolización y al destino del yo sobre este nuevo plano<sup>643</sup>. Según Deleuze será necesario explicar estos cambios en una nueva, aunque distinta, génesis. Y no sólo se plantean estos problemas sino que se vuelve a repetir el asunto de los peligros inmanentes a la generación de superficies.

«[...] cette dernière métamorphose encourt les mêmes dangers que les autres, et peut-être d'une manière encore plus aiguë: la fêlure risque

---

<sup>641</sup> Cf. LDS, 242.

<sup>642</sup> Cf. LDS, 243.

<sup>643</sup> Plano: *plan* (LDS, 243).

singulièrement de briser la surface dont elle est pourtant inséparable, de rejoindre le simple tracé de la castration sur l'autre surface ou, pire, de s'engouffrer dans la *Spaltung* des profondeurs ou des hauteurs, emportant tous les débris de surface dans cette débâcle généralisée où la fin retrouve le point de départ, et l'instinct de mort les pulsions destructives sans fond [...].» (LDS, 243-244)

Deleuze afirma que con Edipo, o merced a sus movimientos, se genera una nueva superficie. Génesis, no sabemos si dinámica (ya que no es una superficie física sino metafísica) e incluso no sabemos si génesis (ya que su surgimiento, al menos en el momento presente de la exposición del texto deleuziano, es todo un misterio). Recordemos que, según el principio ontológico-metodológico deleuziano inspirado en Bergson, los efectos suelen diferir por naturaleza de aquello de lo que resultan. Ejemplo de ello es cómo, en un primer momento, desde la posición depresiva la causa se retira a la altura y deja el campo libre para el desarrollo de una superficie por venir; y en un segundo momento, en la posición edípica, cuando la intención deja el campo libre para un resultado de una naturaleza completamente diferente, en la que el falo juega el papel de casi-causea.

«Car c'est avec Œdipe que l'événement se dégage de ses causes en profondeur, s'étale à la surface et se rattache à sa quasi-cause du point de vue d'une genèse dynamique.» (LDS, 247)

Aparece además en escena un nuevo protagonista en la nueva superficie: el fantasma<sup>644</sup>. Desde el momento en que los fantasmas son *efectos* difieren por naturaleza de sus causas bien sean endógenas (constitución hereditaria, herencia filogenética, evolución interna de la sexualidad, etc.) bien exógenas. El fantasma cobra una “independencia noemática” que lo distingue de los estados de cosas, las vivencias psicológicas y los conceptos lógicos: el fantasma es un puro acontecimiento. El fantasma pertenece a una superficie ideal sobre la cual es producido como efecto. Esta superficie es de tipo “topológico” y “no-euclídeo”, esto es, pone en contacto topológico su lado interior con su lado exterior.

«C'est pourquoi le phantasme-événement est soumis à la double causalité, renvoyant d'une part aux causes externes et internes dont il résulte en profondeur, mais d'autre part à la quasi-cause qui l'“opère” à la surface, et le fait communiquer avec tous les autres événements-phantasmes.» (LDS, 246)

---

<sup>644</sup> Para la riqueza semántica y conceptual de la noción de fantasma cf. del diccionario de psicoanálisis de Laplanche & Pontalis (1974) los artículos “Fantasma” (pp. 142-147) y “Fantasmas originarios” (pp.147-150).

Con respecto al yo, el fantasma es el operador que lo abre y libera de la siguiente forma:

«Ce qui apparaît dans le phantasme, c'est le mouvement par lequel le moi s'ouvre à la surface et libère les singularités acosmiques, impersonnelles et pré-individuelles qu'il emprisonnait. A la lettre, il les lâche comme des spores, et éclate dans ce délestage.» (LDS, 249)

Deleuze apunta que cuando hablamos de energía “neutra” con la neutralidad mentamos lo preindividual e impersonal, nos remitimos a las singularidades liberadas del yo por la herida narcisista.

«Cette neutralité, c'est-à-dire ce mouvement par lequel des singularités sont émises ou plutôt restituées par un moi qui se dissout ou s'adsorbe à la surface, appartient essentiellement au phantasme [...].» (LDS, 249)

Por tanto, la individualidad del yo se confunde con el acontecimiento del fantasma mismo, a riesgo del que el acontecimiento representado en el fantasma sea captado como otro individuo o como una serie de individuos por los que pasa el yo disuelto.

«Le phantasme est ainsi inséparable des coups de dés ou des cas fortuits qu'il met en scène.» (DR, 249)

Pero ¿cuál es entonces el origen del fantasma?, ¿dónde lo sitúa Deleuze? Pues en la herida narcisista.

«Précisément, il nous semble que le phantasme à proprement parler ne trouve son origine que dans le moi du narcissisme secondaire, avec la blessure narcissique, avec la neutralisation, la symbolisation et la sublimation qui s'ensuivent.» (LDS, 252)

Todo esto ya nos conduce a la “tercera etapa” de la génesis dinámica: *el pensamiento*.

#### **4.1.2.3. 3ª etapa: el éxito de la génesis dinámica como creación de una superficie metafísica o de pensamiento**

Dijimos en el epígrafe anterior que *el comienzo* del fantasma se situaría en la *herida narcisista o trazado de la castración*. Y, en efecto, conforme a la naturaleza del acontecimiento es precisamente ahí donde aparece un *resultado* de la acción

completamente diferente de la acción misma. La *intención edípica* consistía en reparar, hacer volver y enlazar sus propias superficies físicas. Todo ello pertenecía al dominio de las *imágenes*, con la libido narcisista y el falo como proyección de superficie. El resultado es castrar a la madre y ser castrado, matar al padre y ser matado, con la transformación de la *línea fálica* en *trazado de la castración* y la disipación correspondiente de todas las imágenes (la madre-mundo, el padre-dios, el yo-falo). Pero si ha hecho comenzar así el fantasma, a partir de un resultado como éste, Deleuze exige, con el fin de que el fantasma se desarrolle, *una superficie de otro tipo que la superficie corporal*.

«Le résultat ne se développera que sur un deuxième écran, donc le commencement du phantasme n'aura de suite qu'ailleurs. [...]. [...] le commencement est vraiment dans le vide, suspendu dans le vide. Il est *without*. La situation paradoxale du commencement, ici, c'est qu'il est en lui-même un résultat d'une part, et d'autre part reste extérieur à ce qu'il fait commencer.» (LDS, 254)

¿Quién crea esta superficie metafísica o cerebral donde el fantasma va a desarrollarse, recomenzar de continuo y representar los acontecimientos? Pues la energía neutra desexualizada: la libido narcisista se transforma en energía desexualizada<sup>645</sup>. Pero para Deleuze es tanto o más importante señalar esta metamorfosis de las fuerzas energéticas como el tipo de pasaje que se da entre las dos superficies. En este sentido Deleuze afirma que el paso entre las dos superficies, entre la *superficie del cuerpo* y la *superficie cerebral o metafísica* se configura como un *salto*. Un hecho a todas luces importantísimo en el pensador de los *pasajes*, los *devenires*, las *transformaciones* y las *metamorfosis*.

«Il y a donc un saut. Le tracé de la castration comme sillon mortel devient cette fêlure de la pensée, qui marque sans doute l'impuissance à penser, mais aussi la ligne et le point à partir desquels la pensée investit sa nouvelle surface.» (DR, 254)

Este salto se configura como el devenir que *marca* la impotencia para pensar y como el *punteado* de la potencia para darse de continuo un nuevo comienzo. El salto como devenir de la marca y el punto no deja de ser, por tanto, paradójico.

“Entre” las dos superficies está la castración. Por un lado está la primera pantalla, es decir, la *superficie del cuerpo* y el trazado de la castración como surco mortal que sólo concierne a esta superficie. Pero *a la vez* la castración cambia la *libido narcisista* en *energía desexualizada*. Y entonces es cuando esa *energía neutra o desexualizada*

---

<sup>645</sup> Cf. LDS, 254.

constituye la segunda pantalla. Por otro lado está la segunda pantalla, es decir, la *superficie cerebral o metafísica* y la hendidura del pensamiento donde el fantasma va a desarrollarse, recomenzar, correr, etc.

Lo importante es comprobar cómo el trazado de la castración *deviene* hendidura del pensamiento, y cómo en ese devenir no sólo se *marcan* impotencias y se *apuntan* a nuevas potencias, no sólo se rubrica un *comienzo* paradójico, no sólo se configura como un *salto*, sino que hay todo un problema del pensamiento. Un problema en el sentido deleuziano de “problema”, esto es, una instancia eterna y virtual, incorporeal y matricial: la pareja<sup>646</sup>.

«La formule du phantasme, c'est : du couple sexué à la pensée par l'intermédiaire d'une castration. S'il est vrai que le penseur des profondeurs est célibataire, et le penseur dépressif rêve de fiançailles perdues, le penseur des surfaces est marié, ou pense le “problème” du couple. [...]. Toujours extraire la pensée d'un couple, par la castration, pour opérer une sorte de couplage de la pensée, par la fêlure.» (LDS, 254-255)

El origen etimológico del término “pareja” es el latín *copula* (lazo, unión) con lo que da pie a pensar que en el problema de la pareja está inscrito todo el tema de la diferencia: ¿no es acaso la “pareja” la traducción en diferencia sexual de la diferencia de intensidad? Sólo así es posible entender que la pareja como *copula* sea “constitutiva” del pensamiento: intensidad primera que señala para el pensamiento el signo cero de su energía (impotencia) pero, a la vez, marca a partir de la cual carga la nueva superficie (potencia).

Pero Deleuze dice más sobre este devenir. Es un devenir que *arrastra proyectivamente*.

«C'est que non seulement l'ensemble de la surface sexuelle, parties et tout, est entraîné à se projeter sur la surface métaphysique de pensée, mais aussi la profondeur et ses objets, la hauteur et ses phénomènes. [...]. On dirait maintenant que tout, sexualité, oralité, analité, reçoit une nouvelle forme sur la nouvelle surface, qui ne récupère et n'intègre pas seulement les images, mais même les idoles, même les simulacres.» (LDS, 255)

La nueva superficie, la superficie cerebral o metafísica, recupera e integra simulacros, imágenes e ídolos. Pero ¿en qué consiste esa recuperación o integración? Pues ni más ni menos que en sublimar y simbolizar<sup>647</sup>. Por sublimar Deleuze entiende la operación mediante la que el trazo de la castración *deviene* línea del pensamiento, la operación por la que la superficie sexual (y el resto) *se proyectan*

<sup>646</sup> Pareja: *couple* (LDS, 255). Deleuze pone varios ejemplos: la pareja Roberte-Octave de las obras de Klossowski, la pareja de la esquizofrénica y el alcohólico de Fitzgerald y la pareja de M. Lowry.

<sup>647</sup> Cf. LDS, 255-256.

sobre la superficie del pensamiento. Por simbolizar entiende la operación merced a la que el pensamiento “*vuelve a cargar*”<sup>648</sup> con su propia energía todo lo que sucede y *se proyecta* sobre su superficie. Justamente en este punto radica la manera original en que Deleuze establece las relaciones entre el pensamiento y la sexualidad.

«Il y a longtemps qu’il n’y a plus rien de drôle dans un rapport supposé entre la blessure de la castration et la fêlure constitutive de la pensée ; entre la sexualité et la pensée comme telle. Rien de drôle (ni de triste) dans les chemins obsessionnels par lesquels passe un penseur. Il n’agit pas de causalité, mais de géographie et de topologie.» (*LDS*, 256)

Para Deleuze todo lo relacionado con el devenir del pensamiento se ha de explicar no desde un modelo causal sino desde un modelo geográfico o topológico (tal vez inspirado en la línea de lo indicado tanto por Simondon como por Lacan). En todo caso, las tópicas freudianas y las geografías-climatologías de Nietzsche andan rondando los diseños de Deleuze. La herida de la castración no causa, genera o provoca la hendidura del pensamiento sino que *deviene* hendidura del pensamiento. Es ese devenir no sólo lo que hay que pensar sino, más bien, lo que *da* que pensar. En Deleuze “pensar” siempre se realiza merced y gracias a una topología de la diferencia de difícil acceso.

«C’est la pensée qui est la métamorphose du sexe, le penseur la métamorphose du couple. Du couple à la pensée, mais la pensée réinvestit le couple comme dyade et couplage. De la castration à la pensée, mais la pensée réinvestit la castration comme fêlure cérébrale, ligne abstraite.» (*LDS*, 256)

Con un lenguaje deudor de *DR* debemos preguntarnos: ¿acaso es el pensamiento el devenir postrero de las diferencias de intensidad corporales?, ¿y acaso es el pensador la postrimería<sup>649</sup> de las series diferenciales que se abren a nuevas superficies? El pensamiento nada tiene de necesario o de natural. El pensador puede no darse, no existir, no acaecer en el curso de constitución de las superficies. Todo depende del juego del fantasma y las apuestas que asuma.

«Précisément le phantasme va du figuratif à l’abstrait ; il commence par le figuratif, mais doit se poursuivre dans l’abstrait. Le phantasme est le processus de constitution de l’incorporel, la machine à extraire un peu de pensée, répartir une différence de potentiel aux bords de la fêlure, à polariser le champ cérébral. [...]. [...] il est le lieu de l’éternel retour. Il ne cesse de miner la naissance d’une pensée, de recommencer la déssexualisation, la sublimation, la symbolisation prises sur le vif opérant cette naissance. Et,

---

<sup>648</sup> “Vuelve a cargar”: *réinvestit* (*LDS*, 255).

<sup>649</sup> Si decimos postrimería es como parodia teológica de las “postrimerías” (muerte, juicio, infierno y gloria) por las que pasa el hombre.

sans ce recommencement intrinsèque, il n'intégrerait pas son autre commencement, extrinsèque.» (LDS, 256)

El peligro de toda esta operación es que el fantasma recaiga en el pensamiento más pobre, en la más pueril y machacona ensoñación diurna “sobre” la sexualidad, cada vez que le falta el aliento y marra el salto<sup>650</sup>, es decir, cada vez que recae entre las dos superficies.

Pero aclaremos todavía más el asunto de la metamorfosis: ¿en qué consiste la *metamorfosis* cuando el pensamiento carga o recarga (invierte o reinvierte) con su energía desexualizada lo que se proyecta sobre su superficie? Pues en dos cosas. En primer lugar, la metamorfosis consiste en “acontecimentalizar” todo lo que se proyecta sobre la superficie metafísico-trascendental-cerebral-de pensamiento.

«C'est qu'elle le fait alors sous les espèces de l'Événement : avec ce cette part de l'événement qu'il faut appeler l'ineffectuable, précisément parce qu'il est de la pensée, ne peut être accompli que par elle et ne s'accomplit qu'en elle.» (LDS, 256-257)

Según Deleuze surgen entonces agresiones y voracidades que superan<sup>651</sup> todo lo que ocurría en el fondo de los cuerpos. Irrumpen deseos, amores, emparejamientos y cópulas, intenciones que superan todo lo que ocurría en la superficie de los cuerpos. Acaecen impotencias y muertes que superan todo lo que podía sobrevenir. Al pensamiento se dirige, y sólo puede dirigirse, el acontecimiento incorporal.

En segundo lugar, la metamorfosis consiste en extraer el acontecimiento de los estados de cosas, mezclas, cualidades y acciones-pasiones.

«Bref, la métamorphose, c'est le dégagement de l'entité non existante pour chaque état de choses, l'infinif pour chaque corps et qualité, chaque sujet et prédicat, chaque action et passion. La métamorphose (sublimation et symbolisation) consiste pour chaque chose dans le dégagement d'un aliquid qui en est à la fois *l'attribut noématique et l'exprimable noétique*, éternelle vérité, sens qui survole et plane sur les corps.» (LDS, 257)

Deleuze afirma que solamente ahí morir y matar, castrar y ser castrado, reparar y hacer volver, herir y retirar, devorar y ser devorado, introyectar y proyectar, devienen acontecimientos puros. Con ello:

«[...] tous les événements, tous les verbes, tous ces exprimables-attributs communiquent en un dans cette extraction, pour un même langage qui les expriment, sous un même “être” où ils sont pensées.» (LDS, 258)

---

<sup>650</sup> Marra el salto: *rate le saut* (LDS, 256).

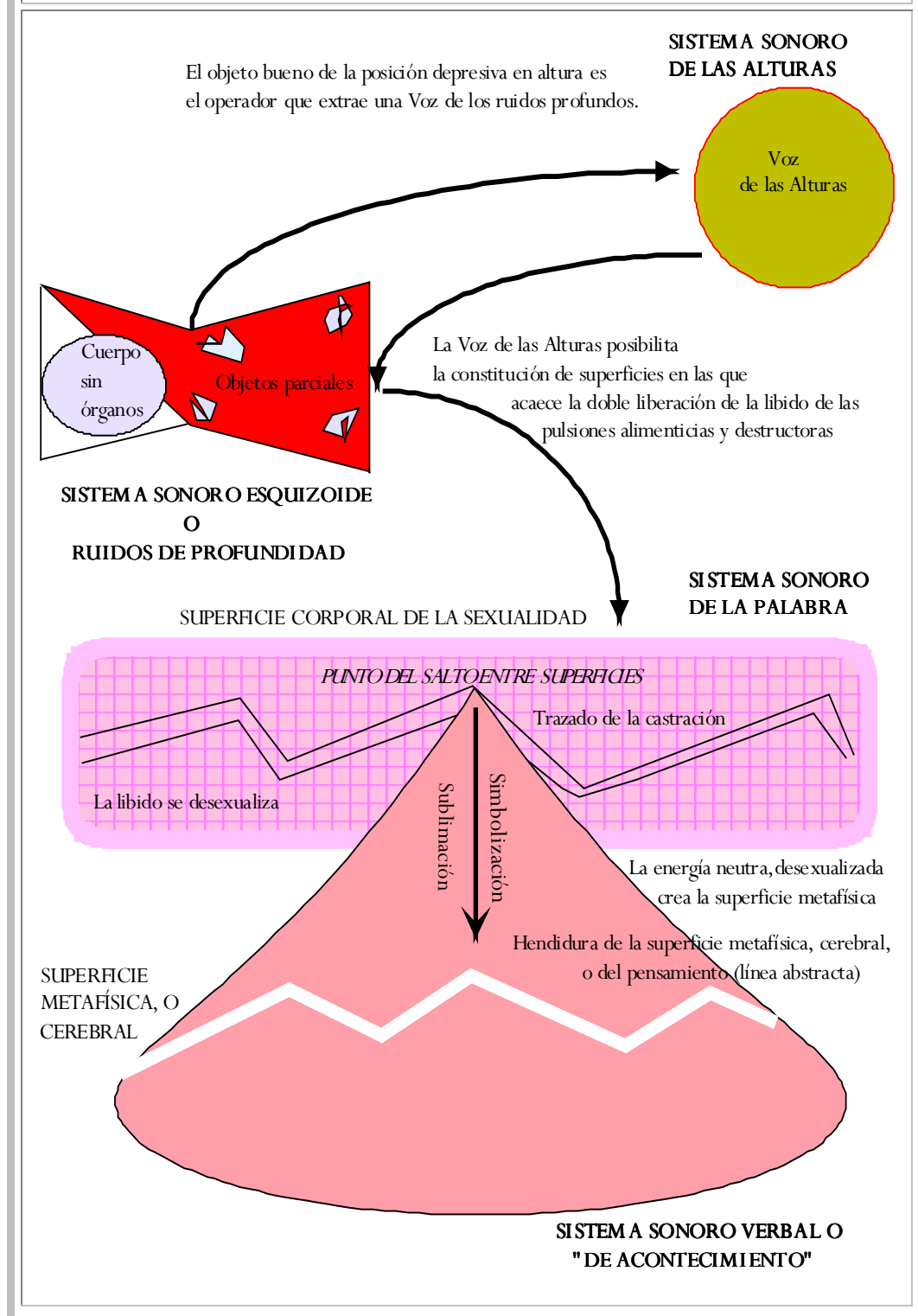
<sup>651</sup> Superan: *dépassent* (LDS, 257).

Pero antes de aclarar estas declaraciones deleuzianas ilustremos todo lo antedicho en un cuadro que nos permite recoger y resumir los puntos más importantes. La ilustración que presentamos hay que leerla de tal manera que, a pesar de estar representada en dos dimensiones, la imaginación lectora la proyecte en tres dimensiones:

- 1ª) dimensión de la profundidad habitada por el sistema sonoro esquizoide,
- 2ª) dimensión de la altura dominada por el sistema sonoro depresivo,
- 3ª) dimensión de la anchura (o primer plano) dominada por el sistema sonoro de la palabra *proyectándose* sobre el verbal o “de acontecimiento”.

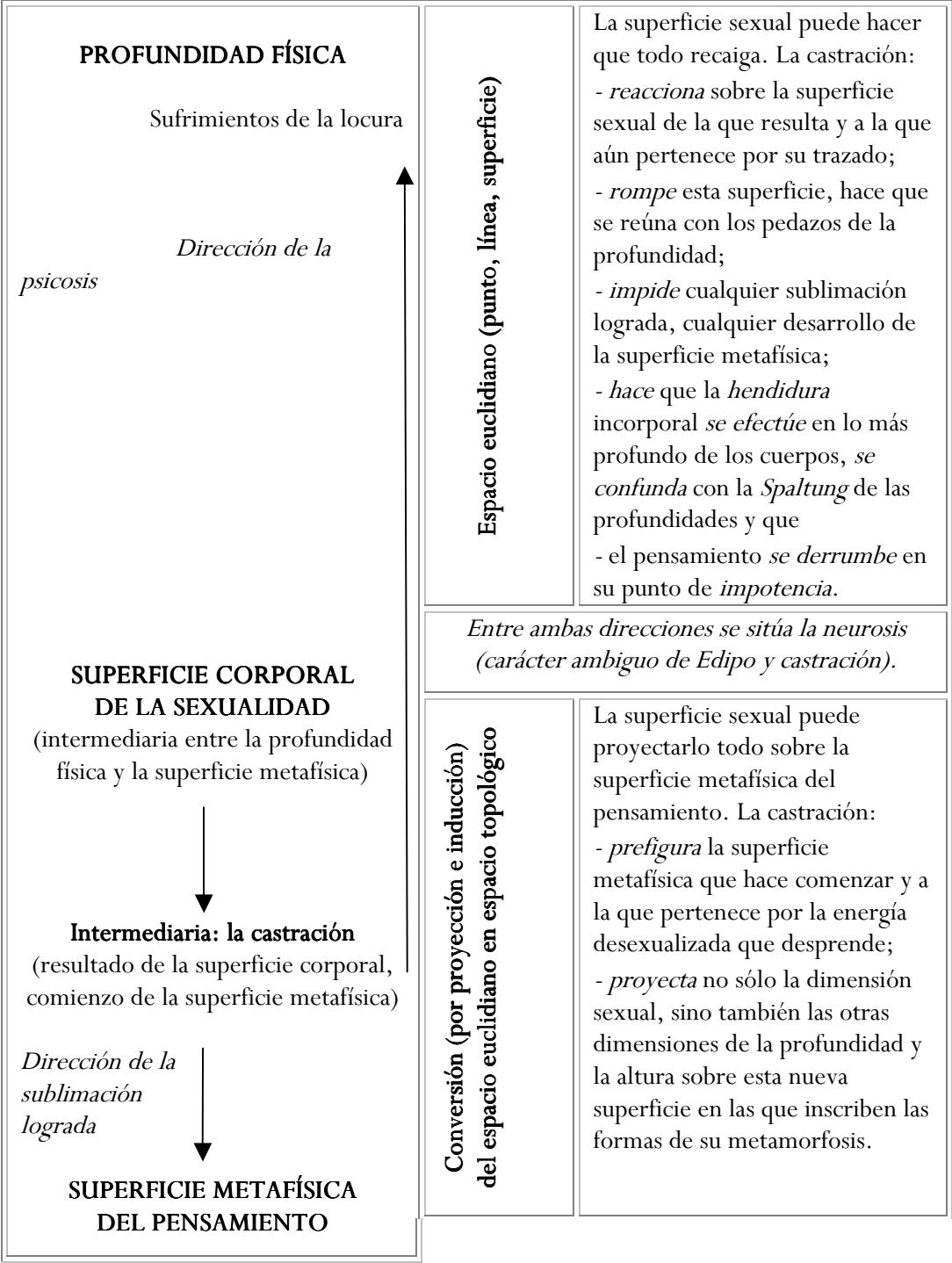


## *LOS SISTEMAS SONOROS*



Siguiendo las observaciones deleuzianas es importante hacer notar que los pasos entre sistemas sonoros no están dados como etapas necesarias, universales o

dialécticas ya que toda génesis tiene sus peligros, toda transición sus riesgos y todo paso sus contratiempos. Con respecto a estos peligros Deleuze diseña a grandes rasgos lo que presentamos en el siguiente cuadro direccional<sup>652</sup>.



<sup>652</sup> Cf. *LDS*, 258-259. Respecto al pasaje del cuadro titulado “Conversión (por proyección e inducción) del espacio euclidiano en espacio topológico” hay que hacer notar que Deleuze sigue a Simondon (*LDS*, 259). Además de identificar “Superficie cerebral” con “Superficie metafísica” Deleuze se marca una tarea: se trata menos de materializar la Superficie metafísica que de seguir (*suivre*) la proyección, conversión, inducción del propio cerebro. *Suivre*, esto es, direccionarse, subirse, etc.

Estas dos tablas que hemos presentado no son baladís. Las flechas tienen su importancia porque según Deleuze:

«Toute la vie biopsychique est une question de dimensions, de projections, d'axes, de rotations, de pliages. Dans quel sens, dans quel sens ira-t-on ? de quel côté tout va-t-il basculer, se plier ou se déplier ?» (LDS, 259)

Las zonas erógenas del cuerpo mantienen un combate, en la superficie sexual, que la zona genital pretende arbitrar y pacificar. Pero ella misma es el lugar de paso de un combate más vasto, a la escala de las especies y de la humanidad entera: el de la boca y el cerebro. La boca, no sólo en tanto que zona oral superficial, sino también en tanto que órgano de las profundidades (boca-ano, boca-cloaca que introyecta y proyecta todos los pedazos); el cerebro no sólo en tanto que órgano corporal sino también en tanto que inductor de otra superficie invisible, incorporal, metafísica, donde todos los acontecimientos se inscriben y simbolizan.

«C'est entre cette bouche et ce cerveau que tout se passe, hésite et s'oriente. Seule la victoire du cerveau, si elle se produit, libère la bouche pour parler, la libère des aliments excrémentiels et des voix retirées, et la nourrit une fois de toutes les paroles possibles.» (LDS, 259-260)

La victoria del cerebro en este combate nos abre de lleno a la cuestión del lenguaje visto desde la génesis dinámica que estamos describiendo.

#### **4.1.3. La génesis dinámica en relación con el lenguaje**

Para aclarar la génesis dinámica del lenguaje y la evolución de los sonidos hay que tener en cuenta un nuevo concepto: el de *serie*. Para Deleuze la sexualidad está organizada *serialmente*. La sexualidad es intermedia entre, por una parte, una profundidad que no se organiza en series sino en bloques de coexistencia (cuerpo sin órganos o palabras sin articulación) y en secuencias (de objetos parciales no vinculados entre sí) y, por otra parte, una superficie metafísica de pensamiento. La serie *comienza* con la sexualidad, es decir, con la liberación de las pulsiones sexuales, porque la organización serial es una organización *de superficie*.

«De la position schizoïde de profondeur à la position dépressive de hauteur, on passait des bruits à la voix. Mais, avec la position sexuelle de surface, on passe de la voix à la parole.» (LDS, 271)

La organización de la superficie física sexual tiene tres momentos que producen tres tipos de “síntesis o series”<sup>653</sup>:

1º) momento de las zonas erógenas y de las síntesis conectivas que trabajan sobre series homogéneas,

2º) momento del enlace fálico de las zonas y de la síntesis conjuntiva que recae sobre series heterogéneas, aunque convergentes y continuas,

3º) momento de la transformación de la línea fálica en trazado de la castración y síntesis disyuntiva que opera sobre las series divergentes y resonantes.

Estas tres series condicionan los tres elementos formadores del lenguaje, tanto como son condicionados por ellos en una reacción circular: fonemas, morfemas y semantemas. Sin embargo, en opinión de Deleuze, todavía no hay lenguaje, ya que estamos en un dominio pre-lingüístico debido a que estos elementos no se organizan en unidades lingüísticas formadas que puedan designar cosas, manifestar personas y significar conceptos<sup>654</sup>. Por esta razón estos elementos todavía no tienen otra referencia más que la sexual, como si el niño aprendiera a hablar sobre su propio cuerpo, remitiendo los fonemas a las zonas erógenas, los morfemas al falo de enlace y los semantemas al falo de castración. Esta remisión no es una designación, ni una manifestación, ni tampoco una significación puesto que se trata de un complejo “condicionante-condicionado”, un efecto de superficie, bajo su doble aspecto *sonoro y sexual*, o si se prefiere, resonancia y espejo. Comienza la palabra pero no el lenguaje.

«A ce niveau la parole commence : *elle commence lorsque les éléments formateurs du langage sont extraits à la surface, du courant de la voix qui vient d'en haut*. C'est le paradoxe de la parole, d'une part de renvoyer au langage comme à quelque chose de retiré qui préexiste dans la voix d'en haut, d'autre part de renvoyer au langage comme à quelque chose qui doit résulter, mais qui n'adviendra qu'avec les unités formées.» (LDS, 272)

La palabra *nunca es igual* a un lenguaje. Para Deleuze la palabra espera todavía el resultado, es decir, el acontecimiento que le dará formación efectiva. La palabra domina los elementos formadores pero, en el vacío y la historia que cuenta, la historia sexual no es otra cosa que ella misma o su propio doblez.

---

<sup>653</sup> Para la equiparación deleuziana de estas dos nociones cf. LDS, 271.

<sup>654</sup> En LDS, 271 Deleuze anota que la voz de arriba, por el contrario, dispone de designaciones, manifestaciones y significaciones pero sin elementos formadores, distribuidos y perdidos en la simple entonación.

«Le bruit de la profondeur était un infra-sens, un sous-sens, *Untersinn* ; la voix de la hauteur était un pré-sens. Et maintenant l'on pourrait croire, avec l'organisation de la surface, que le non-sens a atteint ce point où il devient sens, où il prend un sens [...]. L'organisation de la surface physique n'est pas encore sens ; elle est, ou plutôt elle sera co-sens. C'est-à-dire : quand le sens sera produit sur une autre surface, il y aura *aussi* ce sens-là.» (LDS, 272)

¿Por dónde pasa entonces el sentido?, ¿a dónde arriba? Es en el *pensar* donde todo acaba.

«[...] parler, au sens complet du mot, suppose le verbe et passe par le verbe, qui projette la bouche sur la surface métaphysique et la remplit des événements idéaux de cette surface : le verbe est la “représentation verbale” [...]. Pourtant le verbe est silencieux ; et il faut prendre à la lettre l'idée qu'Eros est sonore, et l'instinct de mort silence. Mais c'est en lui, dans le verbe, que se fait l'organisation secondaire dont toute l'ordonnance du langage découle.» (LDS, 281)

Deleuze elabora un sistema euclídeo de tipo “punto-línea-superficie” para explicar la génesis de la superficie metafísica o cerebral:

- el punto cero del pensamiento es el sin-sentido<sup>655</sup>,
- la línea trazada por el punto cero es el Aión o forma vacía del infinitivo puro, también denominada “hendidura cerebral” en cuyos bordes aparece el acontecimiento,
- la superficie metafísica es constituida por dos series que recogen la univocidad del infinitivo o acontecimiento<sup>656</sup>.

Todo este sistema punto-línea-superficie es lo que representa la organización del sentido con el sin-sentido: el sentido sobreviniendo a los estados de cosas e insistiendo en las proposiciones, variando su puro infinitivo unívoco según la serie de los estados de cosas que sublima y de los que resulta, y la serie de proposiciones que simboliza y hace posibles<sup>657</sup>. Todos esos conceptos son los que tendremos que explicar cuando desarrollemos a fondo la temática de la Organización Secundaria o la superficie del sentido<sup>658</sup>.

Lo que ahora nos interesa resaltar es que, según Deleuze, existe una posible tabla de las categorías de la génesis dinámica con relación al lenguaje<sup>659</sup>:

<sup>655</sup> Sin-sentido: *non-sens* (LDS, 281)

<sup>656</sup> Cf. LDS, 281.

<sup>657</sup> Sobreviniendo: *survenant*; insistiendo: *insistant*; variando: *variant* (LDS, 281).

<sup>658</sup> Para las dificultades y fracasos de la tentativa deleuziana de pasar de una Física de las profundidades a una Lógica del sentido cf. Gil “Un tournant dans la pensée de Deleuze” en Alliez (1998: 69-88) en especial las pp. 78-80.

<sup>659</sup> Cf. LDS, 286-287.

	<b><i>CATEGORÍAS EN RELACIÓN CON EL LENGUAJE</i></b>
<b><i>POSICIÓN ESQUIZOIDE</i></b>	Pasión-acción (ruido).
<b><i>POSICIÓN DEPRESIVA</i></b>	Posesión-privación (voz).
<b><i>POSICIÓN EDÍPICA</i></b>	Intención-resultado (palabra).
<b><i>“POSICIÓN” PENSANTE</i></b>	Organización Secundaria (verbo o representación verbal).

«L'organisation secondaire (verbe ou représentation verbale) résulte elle-même de ce long parcours, elle surgit lorsque l'événement a su élever le résultat à une seconde puissance, et le verbe donner aux paroles élémentaires la valeur expressive dont elles étaient encore dénuées. Mais tout le parcours, tout le chemin est jalonné par l'ordre primaire.» (LDS, 286-287)

Que el “camino del lenguaje” esté *jalonado, marcado o con mojones* da pie a Deleuze para explicar que el lenguaje tiene tres valores: *el satírico, el irónico y el humorístico*.

El valor satírico se testimonia en la estrecha combinación de la obscenidad y la injuria. Deleuze denomina *satírico* al proceso por el que la regresión regresa ella misma, es decir, no es nunca una regresión sexual en superficie sin ser también una regresión alimenticia digestiva en profundidad, que sólo se detiene en la cloaca y persigue la voz retirada descubriendo su suelo excrementicio que deja de este modo detrás de sí.

«Faisant lui-même mille bruits et retirant lui-même sa voix, le poète satirique, le grand Présocratique d'un seul et même mouvement du monde, poursuit Dieu d'injures et s'enfonce dans l'excrément. La satire est un art prodigieux des régressions.» (LDS, 287)

Sin embargo, la altura prepara nuevos valores, en los que ella afirma su independencia y su diferencia radical con la profundidad.

«L'ironie apparaît chaque fois que le langage se déploie d'après des rapports d'éminence, d'équivocité, d'analogie. Ces trois grands concepts de la tradition sont la source d'où toutes les figures de la rhétorique découlent.» (LDS, 287-288)

La ironía también encontrará una aplicación en la ordenación terciaria del lenguaje con la analogía de las significaciones, la equivocidad de las designaciones, la eminencia de quien se manifiesta. Y también en el juego comparado del yo, del

mundo y Dios en relación con el ser y el individuo, la representación y la persona, que constituyen las formas clásica y romántica de la ironía. Pero es ya en el proceso primario (que es lo que ahora nos ocupa) el momento en el que la voz de lo alto libera valores propiamente irónicos, se retira tras su unidad eminente, realza la equivocidad de su tono y la analogía de sus objetos. En suma, dispone de todas las dimensiones de un lenguaje antes de disponer del principio de organización correspondiente.

«Aussi y a-t-il une forme primordiale d'ironie platonicienne, redressant la hauteur, la dégageant de la profondeur, refoulant et traquant la satire ou les satiriques, mettant précisément toute son "ironie" à demander si par hasard il y aurait une Idée de la boue, du poil, de la crasse ou de l'excrément... Et pourtant, ce qui fait taire l'ironie, ce n'est pas un retour en force des valeurs satiriques comme une remontée de la profondeur sans fond. D'ailleurs, rien ne remonte sauf à la surface ; encore faut-il une surface.» (LDS, 288)

Efectivamente, nada sube si no es a la superficie y todavía hace falta una superficie. Cuando la altura posibilita una constitución de superficies, con la separación correspondiente de las pulsiones sexuales, surge algo que puede vencer a la ironía:

«[...] comme s'il y avait une éminence en trop, une équivoque excessive, une analogie surnuméraire qui, au lieu de s'ajouter aux autres, en assuraient au contraire la clôture.» (LDS, 288)

Hay un equívoco de más para la voz, respecto de la voz: un también, y también, y esto otro... Pero es un equívoco que clausura la equivocidad y hace que el lenguaje esté maduro para algo diferente. Y este algo diferente es, para Deleuze, lo que llega de la superficie desexualizada, de la superficie metafísica, cuando finalmente pasamos de la palabra al verbo, cuando componemos un verbo único en infinitivo puro con todas las palabras reunidas.

«C'est quelque chose d'autre, c'est la révélation de l'univoque, l'avènement de l'Univocité, c'est-à-dire l'Événement qui communique l'univocité de l'être au langage.

L'univocité du sens saisit le langage dans son système complet, exprimant total pour l'unique exprimé, l'événement. Ainsi les valeurs d'humour se distinguent de celles de l'ironie : *l'humour* est l'art des surfaces, du rapport complexe entre les deux surfaces.» (LDS, 289)

A partir de un equívoco de más, el humor construye toda la univocidad. A partir de un equívoco propiamente sexual que clausura toda equivocidad, el humor libera

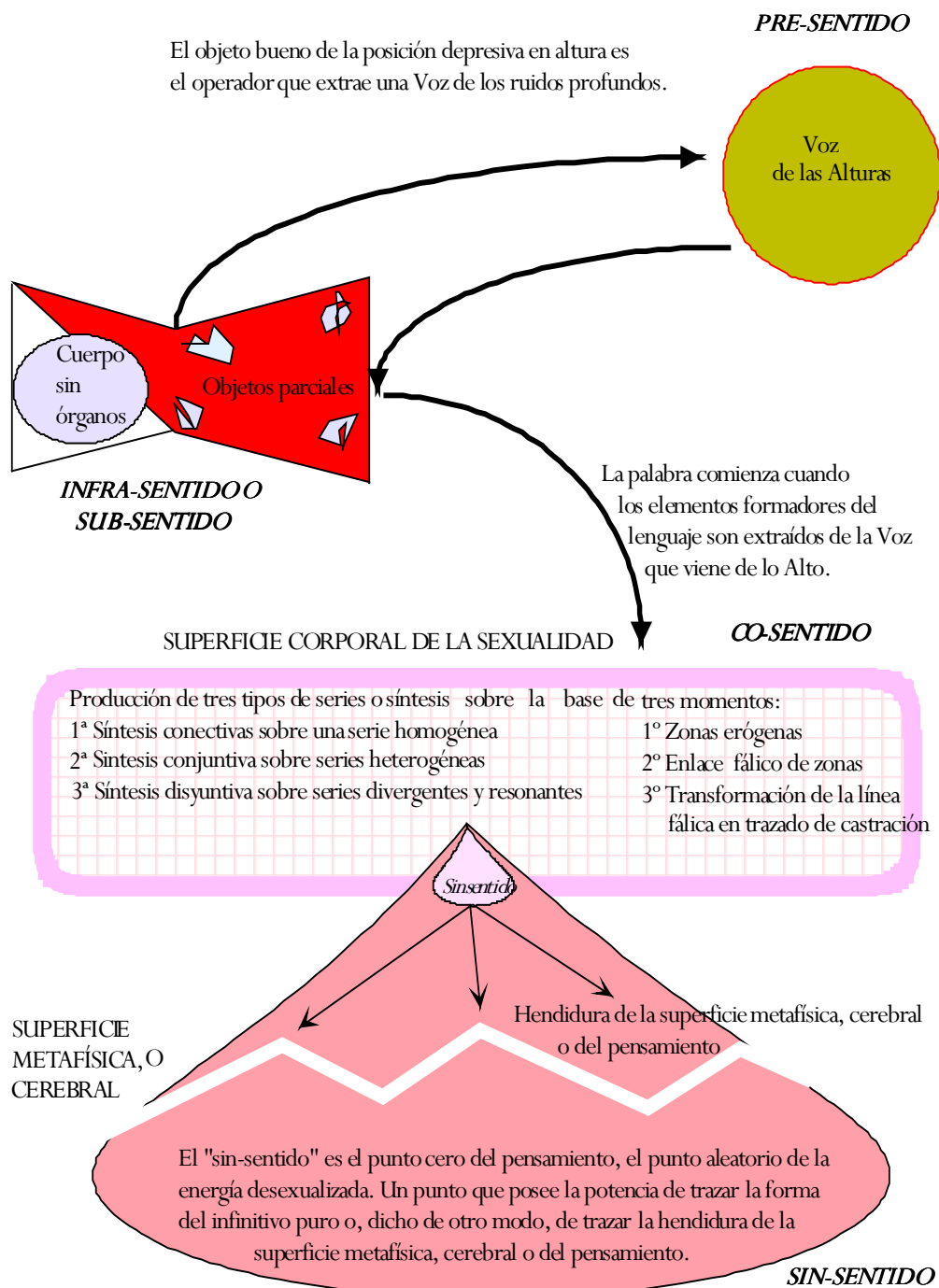
un Unívoco desexualizado, univocidad especulativa del ser y del lenguaje, en suma, toda la organización secundaria.

«Il faut imaginer un tiers stoïcien, un tiers Zen, un tiers Carroll : d'une main se masturbant en un geste de trop, de l'autre écrivant sur le sable les paroles magiques de l'événement pur ouvertes à l'univoque : "*Mind — I believe — is Essence — Ent — Abstract — that is — an Accident — which we — that is to say — I meant*", faisant ainsi passer l'énergie de la sexualité à l'asexuel pur [...].» (LDS, 289-290)

Pero la ética, sinónima de la vida como obra de arte, de la sustitución de una pregunta por el problema de la obra de arte, del salto de las superficies, etc., queda para el final de nuestra exposición. Ahora nos debemos ocupar de explicar qué es la Organización secundaria del sentido, producto del orden primario sin que éste sea su causa, aunque antes presentaremos una tabla de recapitulación final.

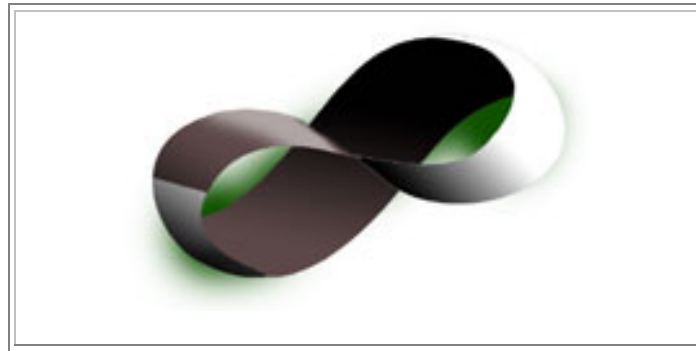


**LA FÍSICA DE LAS PROFUNDIDADES**  
(EL SENTIDO COMO PRODUCTO DE LA GÉNESIS DINÁMICA)

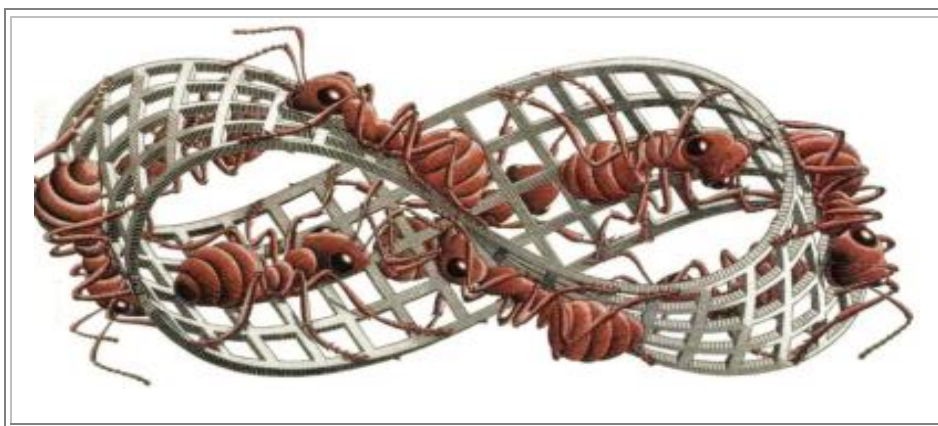


## 4.2. LA LÓGICA DEL SENTIDO

Producida la superficie del sentido por todo aquello que les sucede a los cuerpos en el trayecto de relevos y encabalgamientos por sus posiciones biopsíquicas, tal superficie ha de entenderse como una banda de Moebius sin espesor, con una cara tendida al lenguaje (las proposiciones) y otra cara tendida hacia las cosas. El sentido, según Deleuze, se caracteriza lingüísticamente por su *insistencia o subsistencia*<sup>660</sup> y ontológicamente se ha de calificar de *extra-ser*<sup>661</sup>. El estatuto del sentido es, por tanto, complejo: ni se confunde con las proposiciones que lo expresan ni con el estado de cosas o cualidades que designa. Recordemos cómo se representa, por medio de una ilustración, la Banda de Moebius:



El estatuto del sentido es lo que hay que desentrañar o, deleuzianamente, recorrer<sup>662</sup>. Tal recorrido lo representamos por medio del movimiento de las hormigas que recorren la superficie. Hormigas que evocan el recorrido de lo virtual hasta lo actual (*DR*) pero que, como veremos, configuran el auténtico recorrido de los elementos nómadas y anónimos por el sentido entendido como campo trascendental.



<sup>660</sup> Cf. *LDS*, 13.

<sup>661</sup> Cf. *LDS*, 257.

<sup>662</sup> Recorrer: *parcourir*.

El sentido va a ser entendido como frontera, filo o articulación de lo diferente (que podemos representar por medio de la barra “/”) en los siguientes pares: cosas/proposiciones, sustantivos/verbos, designaciones/expresiones. En esta dirección el sentido se va a desarrollar en una serie de paradojas.

En la génesis dinámica vimos cómo el sentido es un *producto* del conjunto de unos dinamismos y unos devenires nacidos en lo más profundo de los cuerpos. Ahora, en la génesis estática, estudiaremos cómo el sentido cuenta con una potencia productiva y es plenamente *productor*.

#### **4.2.1. Las “posiciones” topológicas del sentido**

En *LDS* Deleuze pretende manifestar que el sentido no se encontrará ni en el mundo de las significaciones (neopositivismo), ni en el del lenguaje de las cosas (semiología). Tampoco va a pivotar en un Sujeto comprendido como sustancia (filosofías de la reflexión), conciencia (fenomenología) o historia (filosofías de la historia), esto es, un sujeto que subsistiría pleno de haberes y potestades. Y mucho menos se va a encontrar el sentido en el uso social del lenguaje (Wittgenstein) en el que aflorarían todos los juegos posibles del sentido. Destituídos de todos sus poderes los Modelos Ideales y los Patrones Materiales, aparece una superficie plena de potencia.

Según Deleuze existe una frontera que va a distribuir de un modo totalmente distinto al del lenguaje ordinario y la tradición filosófica, los conceptos y los seres, lo ideal y lo material, lo incorporal y lo corporal. Tal frontera, que separa pero también articula, debe ser necesariamente pensada como *superficie topológica o Anillo de Moebius* por donde pulula el sentido. Es en esta superficie sin espesor donde el sentido va a desplegar toda su potencia genética pero también donde va a permanecer impasible y neutral como el rostro de un dios epicúreo. Además va a ser una superficie transida de una *temporalidad ideal*.

Por estas razones antes de meternos de lleno en la exposición de la génesis estática del sentido es preciso determinar las “posiciones (espacio-temporales)” del sentido, al igual que hicimos con las posiciones de la vida psíquica.

#### 4.2.1.1. **Topos: el lugar del sentido**

##### 4.2.1.1.1. **La banda de Moebius contra el círculo de la proposición**

Como ya dijimos, el sentido pensado topológicamente redistribuye de una manera totalmente nueva el orden de las proposiciones y los cuerpos. Esta concepción topológica del sentido tiene como “figura” una banda de Moebius en la que *por una cara* se distingue un Orden primario de los cuerpos y sus gruñidos, gritos y bufidos, los cuerpos con sus acciones y pasiones, los cuerpos mezclados en un tiempo presente donde todos los cuerpos son siempre causas y nunca efectos, y *por la otra cara* se distingue una Organización secundaria de los efectos incorpóreales de superficie, resultados de las mezclas del Orden primario. Para esta concepción del sentido Deleuze también se inspira en la lectura que del pensamiento estoico hizo Emile Bréhier en *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (1928) en la que recogía la distinción estoica entre los cuerpos (en tanto que causas) y lo incorpóreo (en tanto que efectos de naturaleza distinta a la de sus causas)<sup>663</sup>.

Citando precisamente a E. Bréhier, Deleuze pone el ejemplo del escalpelo que corta la carne<sup>664</sup>. Cuando esto sucede, el escalpelo produce sobre la carne un nuevo atributo, el de ser cortado, y no una nueva propiedad. Tal atributo no designaría ninguna cualidad real sino, al ser expresado por un verbo, una *manera de ser*. Esa *manera de ser* se encontraría en el límite, en la superficie del ser, sin poder cambiar la naturaleza de éste. Una *manera de ser* ni activa ni pasiva, ya que la pasividad supondría una naturaleza corporal que sufre una acción. Pura y simplemente es un resultado, un efecto inclasificable entre los seres.

«[...] quoi de plus intime, quoi de plus essentiel au corps que des événements comme grandir, rapetisser, être tranché ? Que veulent dire les Stoïciens lorsqu'ils opposent à l'épaisseur des corps ces événements incorporels qui se joueraient seulement à la surface [...] ? [...] ce que nous voulons dire par “grandir”, “diminuer”, “rougir”, “verdoyer”, “trancher”, “être tranché”, etc., est d'une tout autre sorte : non plus du tout des états de choses ou des mélanges au fond des corps, mais des événements incorporels à la surface, qui résultent de ces mélanges. *L'arbre verdoie...*» (LDS, 14-15)

Además de señalar la radical diferencia de naturaleza entre las mezclas profundas (o estados de cosas) y los acontecimientos incorpóreales de superficie, los estoicos desmembran la relación causal rehaciendo esta misma unidad en cada lado. Por una

---

<sup>663</sup> Cf. LDS, 13-14.

<sup>664</sup> Cf. LDS, 14.

parte, remiten las causas a las causas y afirman la relación de las causas entre sí, denominándola *destino*. Por la otra, remiten los efectos a los efectos y establecen ciertas relaciones de los efectos entre sí. Pero los efectos entre sí no son “causas” puras sino “casi-causas” según leyes que en cada caso *expresan* la unidad relativa o la mezcla de los cuerpos de los que dependen como de sus causas reales. A tal relación la denominan *necesidad*. Los estoicos oponen destino y necesidad. Así se funda una libertad “de cada lado” de la banda. Se disocia la relación causal y por tanto no se distinguen tipos de causalidad (como hacían Aristóteles y Kant). Para Deleuze así se trazaría la nueva distribución de seres y conceptos con respecto a filosofías anteriores<sup>665</sup>:

<i>PLATÓN</i>	<i>ARISTÓTELES</i>	<i>ESTOICOS</i>
Idea o Modelo   Copia   Simulacro	Ser   Sustancia (Sentido 1º del ser) /             \ dente, Accidente, Accidente (sentidos 2º del ser)	Extra-ser, incorporeales, efectos <hr/> Cuerpos, estados de cosas, causas

«Voilà maintenant que tout remonte à la surface. C’est le résultat de l’opération stoïcienne : l’illimité remonte. Le devenir-fou, le devenir-illimité n’est plus un fond qui gronde, il monte à la surface des choses, et devient impassible. Il ne s’agit plus de simulacres qui se dérobent au fond et s’insinuent partout, mais d’effets qui se manifestent et jouent en leur lieu. Effets au sens causal, mais aussi “effets” sonores, optiques ou de langage — et moins encore, ou beaucoup plus, puisqu’ils n’ont plus rien de corporel et sont maintenant toute l’idée...» (LDS, 17)

La Organización secundaria de la superficie del sentido, como superficie fronteriza entre los gritos y las proposiciones, va a facilitar la *conversión* de los gruñidos y rugidos corporales en un discurso con poder de significar conceptos, manifestar sujetos y designar cosas o estados de cosas. Este *topos* de la Organización secundaria es un mundo inexplorado del que el filósofo ha de dar cuenta y razón a través del *recorrido* de toda su superficie en un desliz velocísimo que ni debe ser pista de despegue para el vuelo hacia el mundo de los Modelos ideales (del platonismo y todas sus figuras histórico-filosóficas), ni cantera en la que profundizar

<sup>665</sup> Cf. LDS, 16-17.

hacia las grutas de los Elementos (del presocratismo ni sus figuras histórico-filosóficas como, por ejemplo, la fenomenología).

«Les événements sont comme les cristaux, il ne deviennent et ne grandissent que par les bords, sur les bords. C'est bien là le premier secret du bègue ou du gaucher : non plus s'enfoncer, mais glisser tout le long, de telle manière que l'ancienne profondeur ne soit plus rien, réduite au sens inverse de la surface. C'est à force de glisser qu'on passera de l'autre côté, puisque l'autre côté n'est que le sens inverse. Et s'il n'y a rien à voir derrière le rideau, c'est que tout le visible, ou plutôt toute la science possible est le long du rideau, qu'il suffit de suivre assez loin et assez étroitement, assez superficiellement, pour en inverser l'endroit, pour faire que la droite devienne gauche et inversement. [...]. *C'est en suivant la frontière, en longeant la surface, qu'on passe des corps à l'incorporel.*» (LDS, 19-20)

Para desentrañar el sentido hay que, justamente, prescindir de todo *desentrañar*, esto es, hacer del sentido algo ajeno a toda *entraña, viscera o profundidad corporal*. El sentido se juega (y veremos que no es baladí el empleo del término “jugar”) en una superficie deslizante de tipo topológico y no en una profundidad infernal dantesca o un fondo (lógico) depositario de todos los sentidos posibles.

«[...] anneau de Moebius [...] sa surface extérieure est en continuité avec sa surface interne : elle enveloppe le monde entier, et fait que ce qui est au-dedans soit dehors, et ce qui est dehors au-dedans. [...] c'est toujours en longeant la surface, la frontière, qu'on passe de l'autre côté, par la vertu d'un anneau. La continuité de l'envers et de l'endroit remplace tous les paliers de profondeur ; et les effets de surface en un seul et même Événement, qui vaut pour tous les événements, font monter dans le langage tout le devenir et ses paradoxes. Comme dit Lewis Carroll dans un article intitulé *The dynamics of a parti-cle*, “Surface plane est le caractère d'un discours...”» (LDS, 21)

Deleuze considera que el sentido es un algo, un *Aliquid*, que no se confunde con la proposición, con los términos de la proposición, con el objeto o estado de cosas que ésta designa, con la vivencia, representación o actividad mental de quien se expresa en la proposición, con los conceptos o con los significados. El sentido es algo irreductible a los estados de cosas individuales y a las imágenes particulares, a las creencias personales y a los conceptos universales y generales. Es una instancia *suplementaria* que no se confunde con la designación, la manifestación o la significación rectoras de la Ordenación terciaria del lenguaje. Con el fin de discernir la diferencia del sentido con la Ordenación terciaria del lenguaje, que corresponde al habla de la trivialidad cotidiana, a la lengua habitualmente utilizada y a los

significados establecidos convencionalmente, Deleuze propone las definiciones siguientes que presentamos por medio de una tabla<sup>666</sup>.

<i>ORDEN Terciario del lenguaje</i>			
	<i>DIMENSIONES DE LA PROPOSICIÓN</i>		
	<i>DESIGNACIÓN</i>	<i>MANIFESTACIÓN</i>	<i>SIGNIFICACIÓN</i>
<i>TIPO DE RELACIÓN</i>	Relación de la proposición con un estado de cosas exterior.	Relación de la proposición con el sujeto que habla y se expresa.	Relación de las palabras con conceptos generales, y de las relaciones sintácticas con implicaciones conceptuales.
<i>CLASE DE OPERACIÓN</i>	Opera mediante la asociación de las palabras mismas con imágenes particulares que deben representar el estado de cosas.	Opera mediante inferencias causales y no asociaciones. Tales inferencias son <i>deseos</i> y <i>creencias</i> . El <i>deseo</i> es la causalidad interna de una imagen con respecto a la existencia del objeto o del estado de cosas correspondiente. La <i>creencia</i> es la expectativa de este objeto o estado de cosas en tanto que su existencia debe ser producida por una causalidad externa. La manifestación no es “segunda” con relación a la designación sino que la posibilita.	Opera mediante la implicación. Desde el punto de vista de la significación los elementos de la proposición “significan” implicaciones conceptuales que pueden remitir a otras proposiciones capaces de servir de premisas a la primera. La significación se define por este orden de implicación conceptual en el que la proposición considerada sólo interviene como elemento de una “demostración” (sea como premisa o como conclusión).
<i>CRITERIO LÓGICO</i>	Lo verdadero (= la designación se cumple en un estado de cosas o en una buena imagen) y lo falso (= la designación no se cumple).	Se produce un desplazamiento de valores lógicos representado por el Cogito: no ya lo verdadero y lo falso, sino la veracidad y el engaño.	Su valor lógico no es la verdad sino la “condición de verdad”, el conjunto de condiciones bajo las que una proposición “sería” verdadera. La condición de verdad no se opone a lo falso sino a lo absurdo.

<sup>666</sup> Cf. *LDS*, 22-25.

Según Deleuze el sentido no puede residir en ninguna de las tres dimensiones de la proposición por la simple razón de que caería en el *círculo de la proposición*. Pero ¿qué círculo es éste?, ¿cómo es que el sentido no puede “caer” en ninguna de las tres dimensiones de la proposición? Veámoslo dimensión a dimensión.

El lugar del sentido no puede estar en la *designación*. La designación es aquello que, si se cumple, hace que la proposición sea verdadera y, si no se cumple, falsa. Pero el sentido no puede consistir en lo que hace verdadera o falsa a una proposición, ni en la dimensión en la que estos valores se efectúan. Es más, la designación no podría soportar la carga de la proposición si no es en la medida en que pudiera mostrarse una correspondencia entre las palabras y las cosas o estados de cosas designados. “¿Cómo evitar que un carro pase por tu boca?”, se pregunta Deleuze siguiendo la parodia estoica. Además, si las cosas no responden a su nombre: ¿qué les impide perder su nombre? Entonces ¿qué permanecería sino excepto lo arbitrario de las designaciones a las que nada responde y el vacío de los indicadores o designadores formales del tipo “esto”, desprovistos unos y otros de sentido?

«Il est certain que toute désignation suppose le sens, et qu'on s'installe d'emblée dans le sens pour opérer toute désignation.» (LDS, 28)

En segundo lugar, tampoco podemos localizar el sentido en la *manifestación*. De algún modo podría suponerse que el sentido es localizable en las creencias o deseos de quien se expresa y que es en función de un Ego que el sentido cobra su existencia. Pero, según Deleuze, el orden de las creencias y los deseos está fundado sobre el orden de las implicaciones conceptuales de la significación, e incluso la identidad del ego que habla, o que dice “Yo”, sólo está garantizada por la permanencia de ciertos significados (conceptos de Dios, del mundo, etc.).

«Le Je n'est premier et suffisant dans l'ordre de la parole que pour autant qu'il enveloppe des significations qui doivent être développées pour elles-mêmes dans l'ordre de la langue. Si ces significations s'effondrent, ou ne sont pas établies en soi, l'identité personnelle se perd [...].» (LDS, 29)

Por último, el lugar del sentido tampoco puede localizarse en la dimensión de la *significación*. Si definimos la significación como “condición de verdad” nos estamos elevando por encima de lo verdadero y lo falso, ya que una proposición falsa tiene un sentido o una significación. Pero, a la vez, definimos esta condición superior sólo como la posibilidad que tiene la proposición de ser verdadera. La posibilidad de ser verdadera no es sino la *forma de posibilidad* de la proposición misma. Hay muchas formas de posibilidad de las proposiciones: lógica, geométrica, algebraica, física,



sintáctica, etc. Aristóteles define la forma de posibilidad lógica por la relación de los términos de la proposición con los “lugares” que conciernen al accidente, el propio, el género o la definición. Kant inventa incluso dos nuevas formas de posibilidad: la posibilidad trascendental y la posibilidad moral. Pero sea cual fuere la definición de “forma”, adolece de un defecto: *elevarse de lo condicionado a la condición para concebir la condición como simple posibilidad de lo condicionado*<sup>667</sup>.

Para que la condición escape auténticamente a este defecto Deleuze señala que debería disponer de un elemento propio distinto de la forma de lo condicionado, debería tener *algo incondicionado*<sup>668</sup> capaz de asegurar una génesis real de las tres dimensiones de la proposición. Así, la condición de verdad se definiría no como forma de posibilidad conceptual sino como materia o “estrato” real, es decir, no como significación sino como *sentido*.

Sólo concibiendo el sentido como “la cuarta dimensión de la proposición”<sup>669</sup> se podrá escapar del círculo en el que la manifestación precisa de la significación, la significación de la designación y la designación, por último, ha de recurrir a la manifestación.

«La question est la suivante : y a-t-il quelque chose, *aliquid*, qui ni se confond ni avec la proposition ou les termes de la proposition, ni avec l’objet ou l’état de choses qu’elle désigne, ni avec le vécu, la représentation ou l’activité mentale de celui qui s’exprime dans la proposition, ni avec les concepts ou même les essences signifiées ? [...] Les Stoïciens ont su le dire : ni mot, ni corps, ni représentation sensible, *ni représentation rationnelle*. Bien plus, peut-être le sens serait-il “neutre”, tout à fait indifférent au particulier comme au général, au singulier comme à l’universel, au personnel et à l’impersonnel.» (LDS, 31)

La exploración o la simple puesta en escena de esta cuarta dimensión es todo un problema porque ¿cómo responder a quienes les basta con palabras, cosas, imágenes e ideas?, ¿cómo contentar a aquellos que persiguen la utilidad?, ¿cómo dejar de dirigirse a aquellos que siempre reclaman una dirección?, ¿cómo satisfacer a aquellos que sólo saben buscar la productividad?, ¿cómo hablar con aquellos que exigen garantías de éxito en todo intento de explicación y son incapaces de seguir *un curso de derrota del pensamiento*?

«Car on ne peut même pas dire du sens qu’il existe : ni dans les choses ni dans l’esprit, ni d’existence physique ni d’existence mentale. Dira-t-on au moins qu’il est utile, et qu’il faut l’admettre pour son utilité ? Pas même, puisqu’il est doué d’une splendeur inefficace, impassible et stérile.» (LDS, 31)

---

<sup>667</sup> Cf. LDS, 30.

<sup>668</sup> Algo incondicionado: *quelque chose d’inconditionné* (LDS, 30).

<sup>669</sup> Para esta expresión cf. LDS, 30.

El sentido tiene un estatuto altamente complejo<sup>670</sup> y obviar esa complejidad nos hace recaer en todos los atolladeros producidos por el mecanismo proposicional de triple cabeza (lo referido, el referente y la referencia). Deleuze intenta pensar esa complejidad, como reunión de una multitud variada de elementos, a partir de un rechazo de la imagen del círculo del lenguaje y la exploración del anillo paradójico del sentido.

«[...] ce n'est pas un cercle. C'est plutôt la coexistence de deux faces sans épaisseur, telle qu'on passe de l'une à l'autre en suivant la longueur. Inséparablement *le sens est l'exprimable ou l'exprimé de la proposition, et l'attribut de l'état de choses*. [...]. Il est exactement la frontière des propositions et des choses. Il est cet aliquid, à la fois extra-être et insistance, ce minimum d'être qui convient aux insistances.» (LDS, 33-34)

Entonces ¿cómo explorar el sentido, cómo recorrerlo, cómo dar cuenta y razón de él sin arruinar nuestros esfuerzos como hormigas? Pues se ha de hacer aparecer el sentido desplegando el círculo de la proposición a lo largo de la frontera entre las proposiciones y las cosas.

«C'est seulement en fendant le cercle comme on fait pour l'anneau de Moebius, en le dépliant dans sa longueur, en le détordant, que la dimension du sens apparaît pour elle-même et dans son irréductibilité, mais aussi dans son pouvoir de genèse, animant alors un modèle intérieur a priori de la proposition.» (LDS, 31-32)

El procedimiento es *hender*. Y su resultado es doble ya que la dimensión del sentido aparece (1º) *por sí misma y en su irreductibilidad* (lo que antes denominábamos “potencia de neutralidad”) y (2º) *con su poder de génesis* (potencia genética). Además surge la trascendentalidad propia del sentido: es el modelo *a priori* de la proposición, el *derecho* del sentido y no el sentido como *hecho*.

«La logique du sens est tout inspirée d'empirisme ; mais précisément il n'y a que l'empirisme qui sache dépasser les dimensions expérimentales du visible sans tomber dans les Idées, et traquer, invoquer, peut-être produire un fantôme à la limite d'une expérience allongée, dépliée.» (LDS, 32)

Aquí es donde encontramos la justificación de nuestra nomenclatura de “lógica del sentido” para el recorrido o procedimiento de hendido del círculo de la proposición (y su prolongación ética en una “ética de los efectos”) frente a la “física de las profundidades”. Una lógica del sentido que se califica de “empirista” por su

---

<sup>670</sup> Cf. LDS, 33.

vocación de atrapar las condiciones de la experiencia real del sentido en un impulso experimental de provocación de lo desplegado en la banda de Moebius.

¿Cuál es por tanto *el lugar del sentido*, su *topos*? Según Deleuze puede ser denominado *campo trascendental* y la labor del filósofo es determinarlo a través de un procedimiento de recorrido.

#### **4.2.1.1.2. El campo trascendental**

Dice Deleuze que el lugar del sentido es un campo trascendental que debe responder a tres requisitos:

1º) el campo trascendental debe ser impersonal,

2º) la determinación del campo trascendental debe someterse al principio metodológico que dice que el fundamento no debe asemejarse a lo fundado o que el fundamento debe abrigar una diferencia de naturaleza con respecto a lo fundado (si es que queremos describir una verdadera *génesis* y no un mero condicionamiento),

3º) la determinación del campo trascendental ha de esquivar las formas de lo personal, lo general y lo individual, y lanzarse a pensar lo informal puro<sup>671</sup>.

Con esta triple exigencia Deleuze quiere expresar que este campo trascendental no puede ser conciencia trascendental, conciencia constituyente, conciencia personal sintética o identidad subjetiva, así como tampoco puede ser egológico, monadológico, intersubjetivo o transubjetivo. Según el principio metodológico deleuziano, de evitar toda semejanza entre el fundamento y lo fundado en orden a determinar las condiciones de la experiencia real, en el diseño del campo trascendental no hay que *calcar* tres formas que no son originarias sino derivadas y secundarias: la forma de lo personal (rasgo ligado a la manifestación), la forma de lo general (rasgo ligado a la significación) y la forma de lo individual (rasgo ligado a la designación). Estas tres formas son hipóstasis en lo trascendental de las funciones de la proposición. Mejor dicho, “lingüistizaciones” en y de lo trascendental<sup>672</sup>.

---

<sup>671</sup> Para estos tres requisitos cf. *LDS*, 120-121. Para lo informal puro cf. *LDS*, 131.

<sup>672</sup> En una importante nota al pie (cf. *LDS*, 120) Deleuze señala que el campo trascendental debe tener las condiciones que Sartre planteaba en su artículo de 1936-1937 titulado “La transcendence de l’Ego” (a pesar de que el propio Sartre no desarrollaba todas sus consecuencias puesto que pensaba el campo trascendental impersonal como el de una *conciencia* que ha de unificarse por sí misma, sin un Yo, a través de un juego de intencionalidades o de retenciones puras). En la nota siguiente (cf. *LDS*, 121) Deleuze estima que este problema tampoco avanza con Husserl a pesar de que éste inscribe en el campo trascendental centros de individuación y sistemas individuales, mónadas o puntos de vista, unos *Mí* al modo de Leibniz, antes que una forma del *Yo* al modo kantiano (en las *Meditaciones cartesianas*, las mónadas, centros de visión o puntos de vista, tienen un lugar importante junto al Yo como unidad sintética de aperccepción). Apunta Deleuze que entre los comentaristas de Husserl, Gaston Berger tuvo el mérito de insistir sobre este deslizamiento husserliano y por ello podía objetarle a Sartre que la conciencia prepersonal probablemente no tenía necesidad del Yo, pero no podía prescindir de los

Pero ¿se queda Deleuze en un retrato meramente negativo, simplemente privativo, del campo trascendental?, ¿es que Deleuze convierte a lo trascendental en deudor de las retóricas del abismo?

«Est-ce dire qu'il est un sans-fond sans figure ni différence, abîme schizophrénique ? Tout le dément, à commencer par l'organisation de surface d'un tel champ. L'idée de singularités, donc d'anti-généralités, qui sont pourtant impersonnelles et pré-individuelles, doit maintenant nous servir d'hypothèse pour la détermination de ce domaine et de sa puissance génétique.» (LDS, 121)

Nada de negatividad ni de abismos. La determinación del campo trascendental ha de ser tal que abrigue y abarque una *potencia genética (matriz de las dimensiones del lenguaje y otras dimensiones del mundo)* y una “*potencia*” de neutralidad. El proceso de tal determinación no es baladí (igual que la determinación de las dimensiones de la physis, la estesis y el ethos en DR) y es lo que ahora nos ha de ocupar. Recordemos que, al cabo, filosofar no es sino dar cuenta y razón en un proceso de recorrido por las condiciones de la experiencia real.

#### **4.2.1.1.2.1. Determinación del campo trascendental**

La *tarea* de determinar un campo trascendental impersonal y preindividual, que abrigue una *potencia genética* y una “*potencia*” de neutralidad, está presidida, como no dejamos de insistir, por un doble requisito:

«[...] qui ne se ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée.» (LDS, 124)

Es decir, el sentido no puede tener semejanza alguna entre lo que funda (orden terciario) y aquello de lo que resulta (en cierto modo, el orden primario). La primera consecuencia de ello es que no puede ser determinado como una conciencia.

En la determinación de lo trascendental se han cometido dos errores según Deleuze. El primero es el de Kant puesto que resulta imposible dar a lo trascendental la forma personal de un *Yo* a la manera kantiana, de una unidad sintética de apercepción, aunque se confiera a esta unidad un alcance universal. El segundo es el de Sartre<sup>673</sup> puesto que tampoco es posible hacerle conservar la forma de una

---

puntos de vista o los centros de individuación. Objeción pertinente en la medida en que el campo trascendental aún es determinado como el de una conciencia constituyente.

<sup>673</sup> Sobre la lectura deleuziana de Sartre cf. Marrati “Jean-Paul Sartre” en Leclercq (2005: 187-192) y Colombel “Deleuze-Sartre : pistes” en Bernold & Pinhas (2005: 39-47). Para el encuentro de los

conciencia, aunque ésta se defina como conciencia impersonal por intencionalidades y retenciones puras que suponen aún centros de individuación.

Según Deleuze la exigencia de definir lo trascendental como conciencia originaria está justificada en que las condiciones reales de los objetos reales del conocimiento deben ser “las mismas que” las condiciones del conocimiento<sup>674</sup>. Sin esta exigencia la filosofía trascendental perdería todo sentido al tener que instaurar unas condiciones autónomas para los objetos, condiciones que reinsuflarían nueva vida a las esencias y el Ser divino de la antigua metafísica. La doble serie de lo condicionado, es decir, de la conciencia empírica y sus objetos, debe entonces fundarse en una instancia originaria que retenga la forma pura de la objetividad (objeto = x) y la forma pura de la conciencia, y que constituya aquélla a partir de ésta. Pero para Deleuze este procedimiento es de todo punto incorrecto.

«Mais cette exigence ne paraît nullement légitime. Ce qui est commun à la métaphysique et à la philosophie transcendantale, c'est d'abord cette alternative qu'elles nous imposent : *ou bien* un fond indifférencié, sans-fond, non-être informe, abîme sans différences et sans propriétés — ou bien un Etre souverainement individué, une Forme fortement personnalisée. Hors de cet Etre ou de cette Forme vous n'aurez que le chaos... En d'autres termes, la métaphysique et la philosophie transcendantale s'entendent pour ne concevoir de *singularités déterminables que déjà emprisonnées dans un Moi suprême ou un Je supérieur.*» (LDS, 129)

Siendo esto así la *metafísica* procede espontáneamente a determinar ese *Mí* supremo como el que caracteriza un Ser infinita y completamente determinado por su concepto y, por ello, poseedor de toda realidad originaria. Este Ser está necesariamente individuado porque expulsa al no-ser, o al abismo de lo sin-fondo, a todo predicado o propiedad que no exprese absolutamente nada real y delega en sus criaturas, es decir, en las individualidades finitas, el cuidado de recibir los predicados derivados que sólo expresan realidades limitadas. Por su parte, la *filosofía trascendental* escoge la forma sintética finita de la Persona antes que el ser analítico infinito del individuo, y procede espontáneamente a determinar ese *Yo* superior cabe el hombre, y operar con ello el intercambio de Dios por el Hombre. El *Yo* es coextensivo a la representación, como hace un momento el individuo era coextensivo al Ser.

---

conceptos sartreanos de “conciencia sin lenguaje”, “campo trascendental sin conciencia” y “nadicación de la conciencia” con la filosofía deleuziana sobre el campo común de una nueva filosofía de la naturaleza que toma a la conciencia como un simple movimiento más entre un número indefinido de movimientos de lo trascendental cf. Leclercq (2001: 160-166).

<sup>674</sup> Cf. LDS, 128.

Según el dictamen deleuziano tanto en el caso de la metafísica como en el de la filosofía trascendental nos movemos en el modelo del sin-fondo indiferenciado y el aprisionamiento de lo que pulula sin cesar (las singularidades). Así es como se presenta la oposición entre el sinsentido y el sentido, así es como el sentido mismo aparece a la vez como originario y como confundido con predicados primeros (sean predicados considerados en la determinación infinita de la individualidad del Ser supremo o sean predicados considerados en la constitución formal finita del sujeto superior).

«Humains ou divins, comme dira Stirner, c'est bien les mêmes prédicats, qu'ils appartiennent analytiquement à l'être divin, ou qu'ils soient synthétiquement liés à la forme humaine. Et tant que le sens est posé comme originaire et prédicable, il importe peu de savoir si c'est un sens divin oublié par l'homme ou bien un sens humain aliéné en Dieu.» (LDS, 130)

Ni metafísica, ni filosofía trascendental. Pero tampoco el *lenguaje místico* (Boehme) o la *filosofía de lo irracional* (Schelling, Schopenhauer, el primer Nietzsche discípulo de Schopenhauer) sirven para determinar el campo de lo trascendental.

«Mais quitte à faire parler le fond informe ou l'âbime indifférencié, de toute sa voix d'ivresse et de colère, on ne sort pas de l'alternative imposée par la philosophie transcendantale aussi bien que par la métaphysique : hors de la personne et de l'individu vous ne *distinguez* rien...» (LDS, 130)

En la determinación de lo trascendental no son aportaciones útiles ni la metafísica, ni la filosofía trascendental ni lo que, escolarmente, podríamos denominar irracionalismo. Entonces ¿cómo se ha de determinar lo trascendental según los criterios expuestos por Deleuze?, ¿en qué consiste lo trascendental si es que posee algún tipo de “consistencia”?, ¿qué es lo que *realmente* se quiere decir cuando se afirma que lo trascendental no es ni individual ni personal? Pues las emisiones de singularidades.

«Ce qui n'est individuel ni personnel [...] ce sont les émissions de singularités en tant qu'elles se font sur une surface inconsciente et qu'elles jouissent d'un principe mobile immanent d'autounification par *distribution nomade*, qui se distingue radicalement des distributions fixes et sédentaires comme conditions des synthèses de conscience.» (LDS, 124-125)

Solamente una teoría de los puntos singulares puede ir “más acá” de la triple forma de lo personal, lo general y lo individual en la constitución del campo trascendental. Sólo una teoría de los puntos singulares está en condiciones de

superar “la síntesis de la persona” y “el análisis del individuo” tal como son, o se hacen, en la conciencia. Únicamente una teoría de los puntos singulares es capaz de describir tres instancias:

- la modalidad de producción del campo trascendental (por emisión de tipo ¿emanativo, productivo, expositivo, proyectivo, diferido, de lanzamiento de dados...?),
- la tipología de los elementos constituyentes del campo trascendental (¿móviles, proyectivos, fijos, sedentarios, conceptuales, corporales, incorporeales...?) y
- su potencia (¿genética, actualizadora, individuante ...?).

Una teoría, en suma, que no puede aceptar la alternativa que compromete, a la vez y por entero, a la Psicología, la Cosmología y la Teología: o bien *poner* las singularidades en individuos y personas o bien *arrojarse* al abismo indiferenciado. Ni exposición ni deyección son alternativas filosóficas válidas para Deleuze.

«Quand s’ouvre le monde fourmillant des singularités anonymes et nomades, impersonnelles, pré-individuelles, nous foulons enfin le champ du transcendantal.» (*LDS*, 125)

Sólo una teoría de las singularidades puede cumplir los tres requisitos que Deleuze exige para concebir el sentido como campo trascendental: ser impersonal, no asemejarse a lo que funda y esquivar su “lingüistización” o encaje en las “formas” ordinarias en vistas a acceder a lo informal puro.

«Loin que les singularités soient individuelles ou personnelles, elles président à la genèse des individus et des personnes ; elles se répartissent dans un “potentiel” qui ne comporte par lui-même ni Moi ni Je, mais qui les produit en s’actualisant, en s’effectuant, les figures de cette actualisation ne ressemblant pas du tout au potentiel effectué.» (*LDS*, 125)

El más claro ejemplo de un *recorrido* por el campo trascendental es el de Nietzsche cuando se libera de las ataduras filosóficas de Schopenhauer-Wagner y explora un mundo que él denomina “voluntad de potencia” o “mundo dionisiaco”. Para Deleuze este mundo es el de las singularidades preindividuales e impersonales que ya no están aprisionadas en la individualidad del Ser infinito (o inmutabilidad de Dios) y en los límites sedentarios del sujeto finito (o los límites del conocimiento). Un mundo de energía libre y no ligada en el que lo singular *salta* de una singularidad a otra y en este saltar *emite* lanzamientos de dados<sup>675</sup>.

---

<sup>675</sup> En este punto de la determinación del campo trascendental es importante hacerse eco de la interpretación aclaratoria de Martin (2005: 61): «Il n’y a pas chez Deleuze une herméneutique de la

«Quelque chose qui n'est ni individuel ni personnel, et pourtant qui est singulier, pas du tout abîme indifférencié, mais sautant d'une singularité à une autre, toujours émettant un coup de dés qui fait partie d'un même lancer toujours fragmenté et reformé dans chaque coup.» (LDS, 130)

De esta interpretación del mundo de la voluntad de potencia Deleuze extrae consecuencias muy importantes para contestar las preguntas siguientes: ¿quién habla en filosofía?, ¿cuál es el sujeto del discurso filosófico? Pues la desujeción en tanto que tal, es decir, lo singular, lo informal puro.

«Et le sujet de ce nouveau discours, mais il n'y a plus de sujet, n'est pas l'homme ou Dieu, encore moins l'homme à la place de Dieu. C'est cette singularité libre, anonyme et nomade qui parcourt aussi bien les hommes, les plantes et les animaux indépendamment des matières de leur individuation et des formes de leur personnalité : surhomme ne veut pas dire autre chose, le type supérieur de *tout ce qui est*.» (LDS, 131)

Deleuze afirma que Nietzsche se había impuesto una doble exigencia. Una exigencia simple de devolver a la tierra lo que quedaba de los monstruos del fondo y de las figuras del cielo, y de entrever el medio para hollar, acariciar y bailar en su superficie<sup>676</sup>. Pero también una exigencia más profunda y peligrosa: un medio para explorar lo singular.

«[...] dans sa découverte il vit un nouveau moyen d'explorer le fond, de porter en lui un œil distinct, de discerner en lui mille voix, de faire parler toutes ces voix, quitte à être happé par cette profondeur qu'il interprétait et peuplait comme elle n'avais jamais été. Il ne supportait pas de rester sur la surface fragile, dont il avait pourtant fait le tracé à travers les hommes et les dieux.» (LDS, 131)

Pero tras poner el ejemplo de Nietzsche, ¿con qué rasgos caracteriza Deleuze esta novedosa concepción del campo trascendental?, ¿a qué nociones recurre para ello?

---

facticité découvrant le sens de l'Être au milieu d'un jet, déterminé à éclore à l'intérieur d'un jeu dont toutes les étapes indiqueraient la dispensation homogène de l'envoi. Le coup de dés dont la pensée de Deleuze constitue l'affirmation développe une puissance de jeu terrible sans commune mesure avec l'envoi heideggérien, un processus de différenciation et de répartition plutôt géographique qu'historique [...].».

<sup>676</sup> Cf. LDS, 131.



#### 4.2.1.1.2.2. Las cinco características del campo trascendental

Siguiendo las indicaciones de Nietzsche y recogiendo las aportaciones de Gilbert Simondon<sup>677</sup>, Deleuze determina el campo trascendental según cinco características: energía potencial de campo, resonancia interna de las series, superficie topológica de las membranas, organización del sentido y estatuto problemático<sup>678</sup>.

##### 4.2.1.1.2.2.1. Energía potencial de campo

El campo trascendental, como lugar del sentido, es un sistema caracterizado por la metaestabilidad.

«En premier lieu, les singularités-événements correspondent à des séries hétérogènes qui s'organisent en un système ni stable ni instable, mais "métastable", pourvu d'une énergie potentielle où se distribuent les différences entre séries. (L'énergie potentielle est l'énergie de l'événement pur, tandis que les formes d'actualisation correspondent aux effectuations de l'événement).» (*LDS*, 125)

Lo que define la metaestabilidad es la existencia de una disparidad<sup>679</sup> entre, al menos, dos órdenes de magnitud, es decir, dos escalas dispares de realidad entre las cuales no hay interacción comunicativa. En la metaestabilidad hay implicada una *diferencia* fundamental o una *disimetría* constitucional. Tal metaestabilidad no se da en abstracto sino que cualifica un sistema, esto es, se da como *energía potencial*, como *diferencia de potencial* repartida entre límites variables. En este sentido, Deleuze acerca la teoría de Simondon a la teoría de las cantidades intensivas (vista ya en *DR*): la intensidad y el sistema metaestable comparten la definición genérica de "estructuras no sintéticas de lo heterogéneo"<sup>680</sup>.

Lo metaestable, en tanto que "pre-individual", está provisto de singularidades que corresponden a la existencia y al reparto de potenciales. Lo "pre-individual" es singular y no-individual, es diferencia y disparidad<sup>681</sup>.

---

<sup>677</sup> De su obra ya citada *L'individu et sa genèse physico-biologique*. En palabras de Sauvagnargues "Gilbert Simondon" en Leclercq (2005: 193): «La sémiologie simondienne, issue d'une philosophie de la nature et de la théorie de l'information de Wiener, offre à Deleuze le cadre physique qui lui permet de passer d'une "logique du sens", centrée avec Husserl sur la production des idéalités de la pensée, à une "logique de la sensation" où la pensée, produite par la rencontre brutale avec un signe sensible hétérogène, doit être conçue comme "hétérogenèse"».

<sup>678</sup> Cf. *LDS*, 126 y la reseña deleuziana que sobre el libro de Simondon aparece en *ID*, 120-124.

<sup>679</sup> Disparidad: *disparation* (*ID*, 121).

<sup>680</sup> Cf. *ID*, 121.

<sup>681</sup> Con "disparidad" pretendemos mentar aquí tanto la *disparité* como la *disparition*. Cf. *ID*, 121 donde escribe a propósito del estado de lo pre-individual: «Il est différence, disparité, disparation.».

«La singularité est essentiellement pré-individuelle, non personnelle, a-conceptuelle. Elle est tout à fait indifférente à l'individuel et au collectif, au personnel et à l'impersonnel, au particulier et au général — et à leurs oppositions. Elle est *neutre*. En revanche, elle n'est pas "ordinaire" : le point singulier s'oppose à l'ordinaire.» (LDS, 67)

El campo trascendental del sentido es un mundo complejo de singularidades, complejidad dada precisamente porque tales singularidades *aún* no se comunican o no están presas en una individualidad. Son singularidades que no se confunden con la *personalidad* del que se expresa en un discurso, con la *individualidad* de un estado de cosas designado por una proposición ni con la *universalidad* de un concepto. Podríamos decir que son singularidades en tanto que acontecimientos "ideales". La singularidad, en tanto que acontecimiento ideal, pertenece a una dimensión distinta a las dimensiones ordinarias de la designación, la manifestación o la significación.

«Qu'est-ce qu'un événement idéal ? C'est une singularité. Ou plutôt c'est une ensemble de singularités, de points singuliers qui caractérisent une courbe mathématique, un état de choses physique, une personne psychologique et morale. Ce sont des points de rebroussement, d'inflexion, etc. ; des cols, des nœuds, des foyers, des centres ; des points de fusion, de condensation, d'ébullition, etc. ; des points de pleurs et de joie, de maladie et de santé, d'espoir et d'angoisse, points dits sensibles.» (LDS, 67)

Conforme a la naturaleza del sistema metaestable tales "singularidades-acontecimientos (ideales)" corresponden a series heterogéneas. Siendo cierto que a cada serie de una estructura le corresponde un conjunto de singularidades, cada singularidad también es fuente de una serie que se extiende en una dirección determinada hasta la vecindad de otra singularidad. Así no sólo hay varias series divergentes en una estructura sino que cada serie está constituida por varias subseries convergentes.

«Si nous considérons les singularités qui correspondent aux deux grandes séries de base, nous voyons qu'elles se distinguent dans les deux cas par leur répartition. De l'une à l'autre, certains points singuliers disparaissent ou se dédoublent, ou changent de nature et de fonction. [...] les singularités se déplacent, se redistribuent, se transforment les unes dans les autres, elles changent d'ensemble.» (LDS, 68)

Pero dijimos más arriba que los acontecimientos son *ideales*. ¿A qué remite aquí esta cualificación?, ¿qué quiere decir Deleuze con "idealidad"? "Idealidad" no se refiere a la distinción entre grados de perfección, entre acontecimientos ideales, en el sentido de perfectos, y acontecimientos reales, en el sentido de imperfectos. Mucho

menos se refiere a lo utópico o lo escatológico. La idealidad es ajena al ideal platónico, aunque tal vez es cercana tanto al óptimo aristotélico como a la riqueza generatriz neoplatónica. La idealidad es el marcador de la naturaleza del acontecimiento en tanto que diferente de su efectución espacio-temporal y distinto de la espacio-temporalidad en la que se efectúa.

«[...] la distinction n'est pas entre deux sortes d'événements, elle est entre l'événement, par nature idéal, et son effectuation spatio-temporelle dans un état de choses. [...]. Les événements sont des singularités idéelles qui communiquent en un seul et même Événement ; aussi ont-ils une vérité éternelle et leur temps n'est jamais le présent qui les effectue et les fait exister, mais l'Aiôn illimité, l'Infinif où ils subsistent et insistent. Les événements sont les seules idéalités [...].» (LDS, 68-69)

La idealidad del acontecimiento remite, como veremos, a una temporalidad peculiar, ajena a la sucesión, la simultaneidad y la coexistencia meramente cronológicas. También remite a un campo energético extraño a toda extensión, espacio o magnitud simplemente mensurable, una “extrañeza” que nos sitúa de golpe en un campo energético intensivo, diferencial o potencial. La idealidad es, por tanto, la pura subsistencia e insistencia de las singularidades-acontecimiento en una dimensión compleja. Esta complejidad viene dada por la coyunda de lo genético y lo neutro o, dicho de otro modo, por el maridaje de aquello que *da como en un lanzamiento* a toda efectución espacio-temporal (lo genético) pero que también *permanece impasible e inalterable* (lo neutro). Esta complejidad es lo que intenta atrapar el complejo conceptual de “energía potencial de campo”.

#### **4.2.1.1.2.2. Resonancia interna de las series**

«En second lieu, les singularités jouissent d'un processus d'auto-unification, toujours mobile et déplacé dans la mesure où un élément paradoxal parcourt et fait résonner les séries, enveloppant les points singuliers correspondants dans un même point aléatoire et toutes les émissions, tous les coups, dans un même lancer.» (LDS, 125)

En el campo trascendental del sentido las singularidades-acontecimiento viven una animación, gozan de un proceso de reunión y cópula, merced a un operador denominado “elemento paradójico”. Este elemento paradójico tiene como función recorrer las series de singularidades, hacerlas resonar<sup>682</sup> y envolverlas en algo único. Este envolvimiento lo entiende Deleuze como resultado del recorrido resonante. Es

---

<sup>682</sup> Deleuze toma el concepto de “resonancia interna” de Simondon. Básicamente se define por ser el modo más primitivo de comunicación entre realidades de orden diferente. Sobre la riqueza filosófica de este concepto véase la reseña deleuziana del libro de Simondon en *ID*, 122.

precisamente esta función de envolvimiento, tanto de los puntos singulares en un único punto aleatorio como de las emisiones o jugadas en un único lanzamiento, la que ahora nos interesa comentar. A tal fin clarificaremos en primer lugar la naturaleza del elemento paradójico para más tarde introducirnos de lleno en el importante asunto del juego como ontología específica del campo trascendental del sentido.

Deleuze caracteriza de varias maneras al elemento paradójico en virtud de su riqueza intrínseca, su plurifuncionalidad y su comportamiento esquivo<sup>683</sup>. La primera caracterización atañe a su naturaleza y función. La naturaleza del elemento paradójico es principal: principio diferencial de las series y principio de emisión de singularidades. Su naturaleza puede calificarse de “paradójica” en cuanto se lo caracteriza como esquivo de sí, o mejor, como en perpetua huída de todo “sí mismo” y también de todo proceso de identificación. Con respecto a la función del elemento paradójico hay que decir que éste opera la articulación, comunicación y proliferación de las series, trabaja reuniendo las singularidades asegurando el paso de unas series a otras.

«Les deux séries hétérogènes convergent vers un élément paradoxal, qui est comme leur “différentiant”. C’est lui, le principe d’émission des singularités. [...]. Il a pour fonction : d’articuler les deux séries l’une à l’autre, et de les réfléchir l’une dans l’autre, de les faire communiquer, coexister et ramifier [...] ; bref d’opérer la redistribution des points singuliers [...].» (LDS, 66)

La segunda caracterización deleuziana del elemento paradójico hace referencia a la “propiedad” fundamental que lo configura como paradójico (la movilidad), a sus funciones (esta vez Deleuze no sólo añade la “resonancia” sino que la asocia a los conceptos de coordinación y convergencia, y clarifica el carácter de la proliferación calificándola de “disjunta”) y a su disimetría constitucional (nombrada mediante parejas como las de “exceso/defecto”, “casilla vacía/objeto excedentario”, etc.).

«Résumons les caractères de cet élément paradoxal, *perpetuum mobile*, etc. : il a pour fonction de parcourir les séries hétérogènes, et d’une part de les coordonner, de les faire résonner et converger, d’autre part de les ramifier, d’introduire en chacune d’elles des disjonctions multiples. Il est à la fois mot = x et chose = x. Il a deux faces, puisqu’il appartient simultanément aux deux séries, mais qui ne s’équilibrent, ne se joignent ou ne s’apparient jamais, puisqu’il est toujours en déséquilibre par rapport à lui-même. Pour rendre compte de cette corrélation et de cette dissymétrie, nous avons utilisé des

---

<sup>683</sup> En “À quoi reconnaît-on le structuralisme ?” algunos rasgos del elemento paradójico aparecen como caracteres de la “casilla vacía” u “objeto = x” pertenecientes al concepto de estructura. Cf. *ID*, 258-265.

couples variables : il est à la fois excès et défaut, case vide et objet surnuméraire, place sans occupant et occupant sans place [...].» (LDS, 83)

Para clarificar esta naturaleza disimétrica del elemento paradójico Deleuze recuerda que Sexto Empírico ya decía que los estoicos disponían de la palabra sin sentido “*Blituri*” que empleaban emparejada con el correlato “*Skindapsos*”<sup>684</sup>. Y esto “*porque Blituri era un Skindapsos, ya ve usted*”.

«Mot = x dans une série, mais en même temps chose = x dans l'autre série ; peut-être, nous le verrons, faut-il encore ajouter sur l'Aiôn un troisième aspect, celui de la action = x, pour autant que les séries communiquent et résonnent, et forment une “histoire embrouillée”. Le Snark est un nom inouï, mais aussi un monstre invisible, et renvoie à une action formidable, la chasse à l'issue de laquelle le chasseur se dissipe et perd son identité. Le Jabberwock est un nom inouï, une bête fantastique, mais aussi l'objet de l'action formidable ou du grand meurtre.» (LDS, 83-84)

El elemento paradójico nos pone en la pista ética: el hombre sabio es el único capaz de acometer la acción formidable de hacer resonar las series, de insertarse, de introducirse en la resonancia, de ser él mismo el operador paradójico y, por tanto, perder su identidad y deslizarse en una movilidad perpetua que lo acerca a lo pre-individual. Pero por el momento esta caracterización la dejamos en suspenso hasta que alcancemos el epígrafe 4.3, titulado “La ética de los efectos de superficie”, donde la desarrollaremos más extensamente.

La tercera caracterización del elemento paradójico se hace al hilo de los efectos generados en su circulación a través de las series. Con esto Deleuze pretende decir al menos dos cosas. La primera es que el sentido *no es separable* de un nuevo género de *paradojas* que señalan *la presencia del sinsentido en el sentido*: la paradoja de la subdivisión al infinito (siempre pasado-futuro y nunca presente) y la paradoja de la distribución nómada de las singularidades (repartirse en un espacio abierto en lugar de repartir en un espacio cerrado)<sup>685</sup>. La segunda es que el elemento paradójico en su movilidad *produce el sentido*, está dotado de una potencia generadora de sentido. El sentido, así entendido, sólo puede ser considerado como *efecto*, es decir, como el resultado de la coyunda de al menos dos elementos disímiles o dispares<sup>686</sup>.

---

<sup>684</sup> *Blituri* es una onomatopeya que expresa un sonido como el de la lira. *Skindapsos* designa la máquina o instrumento. Cf. LDS, 83.

<sup>685</sup> Una exposición mucho más detallada de las paradojas de LDS la encontramos en García, R. (1999: 62-69).

<sup>686</sup> Deleuze señala como una de las características del movimiento estructuralista la concepción del sentido como efecto en “À quoi reconnaît-on le structuralisme ?” (ID, 244-245).

«Dans les séries, chaque terme n'a de sens que par sa position relative à tous les autres termes ; mais cette position relative dépend elle-même de la position absolue de chaque terme en fonction de l'instance = x déterminée comme non-sens, et qui circule sans cesse à travers les séries. Le sens est effectivement *produit* par cette circulation, comme sens qui revient au signifiant, mais aussi sens qui revient au signifié. Bref, le sens est toujours un *effet*.» (LDS, 87)

Con la noción de “efecto” Deleuze quiere expresar no tanto el resultado de un trabajo causal, o aquello que se sigue por virtud de una causa, sino un efecto en el sentido de efecto “óptico”, “sonoro”, “de superficie”, “de posición”, “de lenguaje”, esto es, un producto copresente y coextensivo a su propia causa. Así “efecto” no designa una apariencia o ilusión sino aquello que determina a su propia causa como causa inmanente, causa inseparable de sus efectos, pura “x” que, sin embargo, es de naturaleza distinta a sus efectos. Según Deleuze el efecto “sentido” es el resultado de la circulación del sinsentido que crece, se distribuye y despliega en la superficie.

«[...] c'est ainsi que la physique parle de “l'effet Kelvin”, de “l'effet Zeemann”, etc., ou que la médecine désigne les maladies par le nom des médecins qui ont su en dresser le tableau des symptômes. Dans cette voie, la découverte du sens comme effet incorporel, toujours produit par la circulation de l'élément = x dans les séries de termes qu'il parcourt, doit être nommée “effet Chrysippe” ou “effet Carroll”.» (LDS, 88)

La cuarta y última caracterización del operador de la resonancia entre las series, o elemento paradójico, la hace Deleuze al hilo de la descripción de las relaciones entre el sentido y el sinsentido. El sentido, en tanto que acontecimiento, es una emanación del sinsentido en tanto que instancia paradójica. La potencia emanativa del sinsentido es tal que destruye el principio de permanencia, estabilidad y conservación expresado en las tres identidades supremas ya tratadas por Kant: la del yo, la del mundo y la de Dios.

«[...] le sens exprimé comme événement [...] émane du non-sens comme de l'instance paradoxale toujours déplacée, du centre excentrique éternellement décentré, pur signe dont la cohérence exclut seulement, mais suprêmement, la cohérence du moi, celle du monde et celle de Dieu.» (LDS, 206)

Con referencia a esta cuarta caracterización podemos contemplar la posición de Deleuze por medio de una tabla explicativa en la que el elemento paradójico hay que entenderlo desde su triple naturaleza principal (principio diferencial de las series,

principio de emisión de singularidades y principio de disyunción de las síntesis unificantes)<sup>687</sup>.

	<i>ELEMENTO PARADÓJICO</i>		
<i>¿QUÉ DESTRUYE?</i>	Al mundo como elemento del yo y producto de Dios.	Al yo como persona.	A Dios como individualidad originaria.
<i>¿QUÉ FORMA?</i>	Un caosmos y no un “mundo” (entre las series divergentes).	Un contra-yo y no un “yo” (en su recorrido).	Un principio diabólico y no un principio teológico (en su operar disyuntivo).
<i>¿QUÉ TRAZA?</i>	Traza entre las series y para todas las disyunciones la línea recta del Aión en tanto que distancia en la que se alinean los despojos del mundo, del yo y de Dios. Este trazado lineal aiónico cobra, según Deleuze, tres figuras:		
	el Gran Cañón del mundo,	la hendidura del yo,	el desmembramiento divino.

En suma, podríamos resumir a efectos de clarificación los cuatro conjuntos de caracterizaciones del elemento paradójico en las dos siguientes tablas.

	<i>ELEMENTO PARADÓJICO</i>
<i>NATURALEZA</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Principio diferencial de las series.</li> <li>- Principio de emisión de singularidades.</li> <li>- Principio de disyunción de las síntesis unificantes.</li> </ul>
<i>FUNCIÓN</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Con respecto a las series: articularlas, reflejarlas (unas en otras), comunicarlas, hacerlas coexistir, ramificarlas; recorrerlas (entendiendo este recorrido como, por una parte, coordinarlas, hacerlas resonar y converger y, por otra parte, ramificarlas, e introducir en ellas disyunciones múltiples).</li> <li>- Con respecto a las singularidades: reunir las, hacerlas pasar de una distribución a otra, redistribuirlas.</li> <li>- Con respecto a la serie significativa y la serie significada: donarles el sentido.</li> <li>- Con respecto al sentido: producir el sentido operando como una “causa” que genera un efecto del tipo “efecto óptico, sonoro, posicional, lingüístico...”; producir el sentido como efecto incorporal.</li> </ul>

<sup>687</sup> Para esta tabla cf. *LDS*, 206.

	<i>ELEMENTO PARADÓJICO</i>
<i>PROPIEDADES</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Circular a través de las series.</li> <li>- Estar desplazado con respecto a sí mismo.</li> <li>- Ser disímil en sí y para sí.</li> <li>- <i>Perpetuum mobile</i>.</li> <li>- Pertenecer a dos series a la vez y en desequilibrio permanente.</li> <li>- Sinsentido como instancia paradójica siempre desplazada.</li> <li>- Excluir, como puro signo, la coherencia del yo, del mundo y de Dios.</li> <li>- Casi-causa.</li> <li>- Sinsentido de superficie que recorre lo divergente como tal.</li> <li>- Circular, como punto aleatorio, a través de las singularidades.</li> <li>- Emitir, como punto aleatorio, las singularidades preindividuales e impersonales.</li> <li>- Trazar la línea del Aión entre las series y las disyunciones.</li> </ul>
<i>EJEMPLO FILOSÓFICO</i>	El hombre sabio que hace resonar y comunica las series (=acción formidable).
<i>EJEMPLOS LITERARIOS</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La carta de Edgar Allan Poe en <i>La carta robada</i>.</li> <li>- La deuda de Lacan en su lectura de <i>El hombre de los lobos</i> de Freud.</li> <li>- La carta de Joyce en <i>Finnegan's Wake</i>.</li> <li>- El nombre "Roberte" en <i>Les Lois de l'hospitalité</i> de Klossowski.</li> <li>- El objeto que se desplaza en la tienda de la oveja en los relatos de Carroll.</li> <li>- La goma, la cuerda y la mancha en los relatos de Robbe-Grillet.</li> </ul>

En virtud de la resonancia como función lo más interesante del elemento paradójico es su naturaleza de principio emisor de singularidades preindividuales e impersonales. Como emisor o lanzador ¿cuál es el comportamiento del elemento paradójico? Deleuze parece querer apuntar que el elemento paradójico se comporta al modo de un juego o un jugador. Pero ¿cómo pensar este juego o este jugador? Este asunto conduce a Deleuze a matizar lo que ya expuso en *DR* a propósito del juego. Estas matizaciones se hacen en función de las nuevas exigencias de la lógica del sentido.

Deleuze afirma que Lewis Carroll inventa juegos o transforma las reglas de juegos concretos (como el tenis o el croquet)<sup>688</sup>. Pero Carroll también invoca una especie de juego ideal del que, a primera vista, es difícil encontrar el sentido y la función: en *Alicia*, la carrera de conjurados en la que se empieza cuando se quiere y se termina a voluntad o la partida de croquet en la que las bolas son erizos, los mazos flamencos

<sup>688</sup> Cf. la serie número 10 de *LDS* titulada "Du jeu idéal", pp. 74-82.



rosas, los aros soldados que no dejan de desplazarse de un lugar a otro de la partida. Estos juegos tienen en común que son tremendamente activos, parecen no tener regla precisa y no implican ni vencedor ni vencido. Deleuze observa que *no conocemos* tales juegos ya que parecen contradecirse en ellos mismos. Así, Deleuze distingue dos tipos de juegos, el juego ordinario y el juego ideal. Veamos sumariamente sus características respectivas por medio de dos tablas<sup>689</sup>.

	<b><i>JUEGO ORDINARIO</i></b>
<b><i>REGLAS</i></b>	Hay reglas categóricas preexistentes.
<b><i>RELACIÓN CON EL AZAR</i></b>	Hipótesis distribuyentes. (Las reglas determinan hipótesis que dividen el azar. Las hipótesis son de ganancia o pérdida: “lo que ocurre si...”).
<b><i>TIPO DE TIRADAS</i></b>	Distribuciones fijas y numéricamente distintas. (Las hipótesis organizan el ejercicio del juego en una pluralidad de tiradas real y numéricamente distintas. Cada tirada realiza una distribución fija que cae bajo tal o cual caso –incluso cuando se juega en una tirada, esta tirada no vale sino por la distribución fija que realiza y por su particularidad numérica).
<b><i>RESULTADOS</i></b>	Resultados “consecuentes”. (Las consecuencias de las tiradas se ordenan según la alternativa “victoria o derrota”).

El *juego ordinario* es un juego parcial por un doble motivo: no ocupa sino una parte de la actividad de los hombres y, llevado al absoluto, sólo retiene el azar en ciertos tramos, dejando el resto al desarrollo mecánico de las consecuencias o a la destreza como arte de la causalidad. Es un juego “mixto” que remite a otro tipo de actividad, esto es, al trabajo o a la moral, de la que es caricatura o contrapartida. Según Deleuze, ya sea el hombre que apuesta de Pascal o el Dios que juega al ajedrez de Leibniz, el juego sólo es tomado explícitamente como modelo en la medida en que él mismo tiene modelos implícitos que no son juegos: el modelo moral del Bien o de lo Mejor, y el modelo económico de las causas y los efectos, de los medios y los fines. Sin embargo el *juego extraordinario o ideal* es punto por punto completamente distinto al juego ordinario.

<sup>689</sup> Cf. *LDS*, 74-75 para el juego ordinario y *LDS*, 75-76 para el juego ideal.

	<b><i>JUEGO IDEAL</i></b>
<b><i>REGLAS</i></b>	No hay reglas preexistentes. (Cada tirada inventa sus reglas, lleva en sí su propia regla).
<b><i>RELACIÓN CON EL AZAR</i></b>	Afirmación completa del azar. (En lugar de dividir el azar en un número de tiradas realmente distintas, el conjunto de las tiradas afirma todo el azar y lo ramifica en cada tirada).
<b><i>TIPO DE TIRADAS</i></b>	<p>Las tiradas no son numérica sino cualitativamente distintas. Son las formas cualitativas de un solo tirar ontológicamente uno.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Cada tirada es en sí una serie, pero <i>en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable</i>. A este mínimo serial le corresponde una distribución de singularidades. Cada tirada <i>emite</i> puntos singulares.</li> <li>• Pero el conjunto de tiradas está comprendido en el punto aleatorio, único tirar que no cesa de desplazarse a través de todas las series <i>en un tiempo más grande que el máximo de tiempo continuo pensable</i>. Las tiradas son sucesivas unas respecto de otras pero simultáneas por relación a este punto que cambia siempre la regla, que coordina y ramifica las series, insuflando azar en cada una. El tirar único es un caos del que cada tirada es un fragmento.</li> <li>• Cada tirada opera una distribución de singularidades. Pero cada tirada, en lugar de repartir un espacio cerrado en resultados fijos conforme a las hipótesis, hace que se repartan los resultados móviles en el espacio abierto del tirar único no repartido. Es una distribución nómada en la que cada sistema de singularidades comunica y resuena con los otros. Es el juego de los problemas y la pregunta, y no de lo categórico y lo hipotético.</li> </ul>
<b><i>RESULTADOS</i></b>	Resultados “móviles”. (No hay vencedores, vencidos, ni responsables. Es el juego de la inocencia que no divertiría a nadie).

El *juego extraordinario o puro* no puede ser realizado por un hombre o un dios. Hay un cambio con respecto a *DR*: el juego extraordinario no es un juego mayor o divino frente a uno menor o humano sino que es simplemente *puro*. Su pureza viene dada por su naturaleza exclusivamente noológica.

«Le jeu idéal dont nous parlons ne peut pas être réalisé par un homme ou par un dieu. Il ne peut être que pensé, et encore pensé comme non-sens. Mais précisément : il est la réalité de la pensée même.» (*LDS*, 76)

Deleuze nos quiere decir al menos dos cosas: la primera que el juego puro sólo puede ser pensado (no puede ser efectuado, encarnado o realizado) y la segunda que el juego es la realidad del pensamiento mismo (el pensamiento no es un trabajo, una economía o una moral).

Con respecto a la primera (“el juego sólo puede ser pensado”) Deleuze aclara que si se intenta jugar al juego puro “fuera” del pensamiento no ocurre nada. Es un juego reservado *en exclusiva* al pensamiento y que tiene como resultado la obra de arte. Es un juego que, como vimos en la tabla anterior, consiste en afirmar y ramificar el azar en lugar de proceder a dividirlo *para* dominarlo, apostar y ganar. En suma, es un juego sin finalidad, sin “para”<sup>690</sup>. Según Deleuze sólo el pensamiento *y nada más que el pensamiento* puede hacer del azar un objeto de afirmación, es lo único que existe capaz de afirmar el azar y no trabajarlo (recortarlo, repartirlo, negarlo). Sólo un juego de estas características puede revolucionar el “mundo” no tanto por sus efectos como por el mero hecho de *poder jugarlo*.

«Ce jeu qui n'est que dans la pensée, et qui n'a pas d'autre résultat que l'œuvre d'art, il est aussi ce par quoi la pensée et l'art son réels, et troublent la réalité, la moralité et l'économie du monde.» (LDS, 76)

Con respecto a la segunda proposición (“el juego es la realidad del pensamiento mismo”) Deleuze matiza que esto hay que entenderlo en el sentido de que el juego:

1º) es el inconsciente del pensamiento puro,

2º) es cada pensamiento que forma una serie en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable conscientemente, y

3º) es cada pensamiento que emite una distribución de singularidades.

Por tanto, el juego puro es la realidad del pensamiento sólo si lo concebimos como una *potencia noológica de tipo inconsciente, serial y emisor que opera en un tiempo no-ordinario*. El juego puro es la tirada ontológicamente una del pensamiento. Unicidad larga, extremadamente larga.

«Ce sont toutes les pensées qui communiquent en une Longue pensée, qui fait correspondre à son déplacement toutes les formes ou figures de la distribution nomade, insufflant partout le hasard et ramifiant chaque pensée, réunissant “en une fois” le “chaque fois” pour “toutes les fois”.» (LDS, 76)

Según Deleuze en los juegos ordinarios el azar se encuentra fijado en ciertos tramos: en los tramos de encuentro entre series causales independientes como por

---

<sup>690</sup> De ahí que todo juego de pensamiento o, lo que es lo mismo, todo “pensamiento puro” no sea sino un curso de “derrota” con los significados explicitados en nuestra introducción general a la exposición de LDS.

ejemplo el movimiento de la ruleta y el movimiento de la bola lanzada. Una vez producido el encuentro, las series confundidas siguen un mismo camino blindadas ante cualquier nueva interferencia. Si un jugador se inclinara bruscamente y soplara con todas sus fuerzas, para acelerar o frenar la bola es patente que sería censurado y expulsado del “juego” y, sobre todo, la tirada sería anulada. Sin embargo “¿qué habría hecho excepto *reinsuflar* un poco de azar?”, se pregunta Deleuze. En este punto Deleuze cita la descripción borgiana de la lotería de Babilonia<sup>691</sup> para preguntarse si no convendría que el azar interviniera en todas las etapas del sorteo y no en una sola, dado lo irrisorio, por ejemplo, de que el azar dicte la muerte de alguien y que las circunstancias de esa muerte (la reserva, la publicidad, el plazo de una hora o de un siglo) no estén sujetas al azar. Deleuze sostiene, siguiendo a Borges, que en realidad el número de sorteos es infinito ya que ninguna decisión es final o terminal sino que todas se ramifican en otras hasta el infinito. Infinitos sorteos no requieren un tiempo infinito sino tan sólo que el tiempo sea infinitamente divisible como lo enseña la famosa paradoja del Certamen de la tortuga<sup>692</sup>. La pregunta fundamental que nos propone el texto borgiano es:

«[...] quel est ce temps qui n’a pas besoin d’être infini, mais seulement “infiniment subdivisible” ? Ce temps c’est l’Aîôn.» (LDS, 77)

Pero aunque del *Aión* hablaremos más adelante, ahora nos interesa subrayar, a efectos de explicar el asunto de la relación entre el elemento paradójico y el juego, que el punto paradójico opera *el trazado* del tiempo aiónico.

«L’Aîôn, c’est la ligne droite que trace le point aléatoire ; les points singuliers de chaque événement se distribuent sur cette ligne, toujours par rapport au point aléatoire qui les subdivise à l’infini, et par là les fait communiquer les uns avec les autres, les étend, les étire sur toute la ligne.» (LDS, 80)

Ya tenemos la respuesta a la pregunta por el jugador y el juego puro, jugador que no es humano ni divino, juego que no es un mero deporte con reglas preexistentes: el *Aión*.

---

<sup>691</sup> Puede consultarse este relato en Borges: *Ficciones*, Destino, Barcelona, 2004, pp. 65-73.

<sup>692</sup> Comentando la referencia deleuziana a Borges desde una terminología deudora de DR Martin (2005: 151-152) escribe: «À la répétition par emboîtements successifs, Borges oppose une répétition linéaire par coexistences simultanées. Le jeu, par la mise en œuvre d’un principe de distinction nomade —éclair et ciel noir—, est en quelque sorte supérieur aux rêves, aux simulacres et aux phantasmes engorgés d’âbîmes et de profondeurs, de transcendances et de descendances. [...]. Le principe de la distinction —différence et répétition— n’accède à sa forme supérieure, à sa plénitude ou à sa superficie que sur le mode du jeu —innocence de ses méandres dans un temps pur, infiniment subdivisible !».

«L'Aiôn, c'est le joueur idéal ou le jeu. Hasard insufflé et ramifié. C'est lui, le lancer unique dont tous les coups se distinguent en qualité. Il joue ou se joue sur deux tables au moins, à la charnière de deux tables. Là il trace sa ligne droite, bissectrice. Il recueille et répartit sur tout son long les singularités correspondant aux deux. Les deux tables ou séries sont comme le ciel et la terre, les propositions et les choses, les expressions et les consommations [...].» (LDS, 81)

Sólo teniendo en cuenta la riqueza del concepto deleuziano de “elemento paradójico” somos capaces de comprender el trazado de esta temporalidad aiónica, temporalidad del sentido, temporalidad de la lógica del sentido y su emisión jugadora de singularidades.

#### **4.2.1.1.2.2.3. Superficie topológica de las membranas**

Siguiendo con la caracterización del campo trascendental Deleuze señala que la naturaleza de su “campalidad” (o “superficialidad”) hay que abordarla desde la topología.

«En troisième lieu, les singularités ou potentiels hantent la surface. Tout se passe à la surface dans un cristal qui ne se développe que sur les bords. Sans doute n'en est-il pas de même d'un organisme ; celui-ci ne cesse de se recueillir dans un espace intérieur, comme de s'épandre dans l'espace extérieur, d'assimiler et d'extérioriser. Mais les membranes n'y sont pas moins importantes : elles portent les potentiels et régénèrent les polarités, elles mettent précisément en contact l'espace intérieur et l'espace extérieur indépendamment de la distance. L'intérieur et l'extérieur, le profond et le haut n'ont de valeur biologique que par cette surface topologique de contact.» (LDS, 125-126)

Con esta caracterización del campo trascendental del sentido Deleuze quiere dejar claro que no sólo todo el contenido del espacio interior del campo está *topológicamente* en contacto con el contenido del espacio exterior sobre los límites de lo vivo (siguiendo la concepción de que *no hay distancias* en topología) sino que, sobre todo, hay un enfrentamiento del interior en tanto que pasado y del exterior en tanto que futuro al nivel de la membrana polarizada.

El campo trascendental del sentido ha de ser pensado a partir de la doble exigencia de no considerar las coordenadas euclidianas a la vez que utilizamos las dimensiones exclusivamente topológicas: el campo del sentido no es un campo entre otros campos, un cuerpo sutilísimo entre otros cuerpos, sino una membrana articuladora. Siguiendo la topología del organismo vivo, y por poner un ejemplo entre otros, Simondon estima que el interior del intestino es de hecho exterior al

organismo, a pesar de que en él se realiza un cierto número de transformaciones condicionadas y controladas por las funciones orgánicas. Es el espacio de la exterioridad anexada y no-independiente. Así, si el contenido del estómago o del intestino es nocivo para el organismo, los movimientos coordinados que dirigen la expulsión llegan a vaciar las cavidades y lanzan al espacio, completamente exterior y totalmente independiente, las sustancias nocivas que estaban en el espacio exterior anexado a la interioridad. Según Simondon la estructura de un organismo complejo es el de la instauración de una mediación transductiva entre interioridades y exterioridades. La estructura vital más primitiva y profunda es topológica<sup>693</sup>.

Pero lo más interesante, a los efectos de comprensión del texto deleuziano, es que, al igual que en topología no existen las distancias, existe una temporalidad aiónica que desconoce toda cantidad o mensura de tiempo, toda cronología. Los esquemas topológicos y los trazados aiónicos se superponen, o mejor, no son distintos, y forman el campo trascendental del sentido. Hay una *correlatividad* de la dimensionalidad topológica y la temporalidad aiónica. Según Simondon, por ejemplo, para la sustancia viva estar en el interior de la membrana polarizada selectiva significa que esta sustancia está en un pasado condensado. El hecho de que una sustancia esté en un medio de exterioridad significa que esta sustancia puede advenir, puede pro-ponerse para la asimilación, lesionar al individuo vivo: está por-venir. Al nivel de la membrana polarizada el pasado interior y el pasado exterior se enfrentan.

El trazado de Aión no es ajeno a tal enfrentamiento: el trazado de Aión no deja de ser una metaestabilidad en relación al interior y el exterior, el pasado y el futuro. *Topos* y *Aión* son la dimensionalidad propia de campo trascendental del sentido<sup>694</sup>.

#### **4.2.1.1.2.2.4. Organización del sentido**

La cuarta caracterización deleuziana del sentido tiene que ver con su *lugar*. Su lugar propio es la *organización*.

«On dira donc, en quatrième détermination, que la surface est le lieu du *sens* : les signes restent dépourvus de sens tant qu'ils n'entrent pas dans l'organisation de surface qui assure la résonance entre deux séries (deux images-signes, deux photos ou deux pistes, etc.). [...] ce monde du sens avec ses événements-singularités présente une neutralité qui lui est essentielle.» (*LDS*, 126-127)

<sup>693</sup> Para este tema cf. el epígrafe titulado "Topologie et ontogénèse" en Simondon (1964: 258-266).

<sup>694</sup> Cf. Simondon (1964: 264-266).

Sobre el concepto de organización Deleuze hace tres observaciones. La primera es que el lugar del sentido es una organización de superficie topológica no euclídea. Se califica de “organización” y no simplemente de “conjunto”, “agrupamiento” o “suma” porque garantiza la resonancia entre series, esto es, la circulación del elemento paradójico.

La segunda es que el lugar del sentido no es un orden (primario, o de los cuerpos, y terciario, o de las designaciones, manifestaciones y significaciones) sino una “organización” porque carece de buen sentido (unidad de dirección) y sentido común (comunidad de órgano).

La tercera y última es que el lugar del sentido es una organización secundaria de superficie “neutra” o “neutral” por tres motivos: porque sobrevuela el orden terciario sin confundirse con él, porque sobrevuela sus actualizaciones o efectuaciones sin agotarse en ellas y porque articula dos series sin nunca efectuarse del todo (es pura superficie de contacto o membrana).

#### **4.2.1.1.2.2.5. Estatuto problemático**

La quinta y última caracterización del campo trascendental del sentido se deduce de la potencia ínsita de sobrevuelo que veíamos anteriormente: el estatuto problemático del campo trascendental del sentido deriva de la direccionalidad de las singularidades. Las singularidades, en tanto que acontecimientos en el campo trascendental del sentido, carecen de un buen sentido que las dirija u oriente. Su problematismo consiste en que siendo localizables topológicamente, sin embargo desconocemos su auténtica naturaleza. Se puede saber, a pesar de su falta de dirección, el *dónde* pero no el *qué* de las singularidades.

«[...] en cinquième lieu ce monde du sens a pour statut le *problématique* : les singularités se distribuent dans un champ proprement problématique et surviennent dans ce champ comme des événements topologiques auxquels n'est attaché nulle direction. Un peu comme pour les éléments chimiques dont nous savons où ils sont avant de savoir ce qu'ils sont, nous connaissons l'existence et la répartition des points singuliers avant d'en connaître la nature (cols, nœuds, foyers, centres...).» (LDS, 127)

Pero la noción de “problemático”, al igual que en *DR*, no se queda para Deleuze en una cualidad más sino que matiza: el modo de ser del acontecimiento es lo problemático.

«Le mode de l'événement, c'est le problématique. Il ne faut pas dire qu'il y a des événements problématiques, mais que les événements concernent exclusivement les problèmes et en définissent les conditions.» (LDS, 69)

Según la lectura deleuziana Proclo opone una *concepción teoremática* a una *concepción problemática* de la geometría. Proclo define el problema por los acontecimientos que afectan a una materia lógica (secciones, ablaciones, adjunciones, etc.) mientras que el teorema concierne a las propiedades que se dejan deducir de una esencia.

«L'événement par lui-même est problématique et problématisant. Un problème en effet n'est déterminé que par les points singuliers qui en expriment les conditions. Nous ne disons pas que le problème est résolu par là : au contraire, il est déterminé comme problème.» (LDS, 69)

Por ejemplo, en la teoría de las ecuaciones diferenciales la existencia y distribución de las singularidades son relativas a un *campo problemático* definido por una ecuación como tal. La *solución* sólo aparece con las curvas integrales y la forma que toman en la cercanía de las singularidades, en el campo de vectores. Entonces resulta que un problema tiene siempre la solución que merece según las condiciones que lo determinan en tanto que problema. Y, en efecto, las singularidades presiden la *génesis* de las soluciones de la ecuación. Deleuze, siguiendo a Lautman y como ya expuso en *DR*, afirma que la instancia-problema y la instancia-solución *difieren por naturaleza*, exactamente igual que el acontecimiento ideal y su efectuación espacio-temporal.

«Le problème a beau recouvert par les solutions, il n'en subsiste pas moins dans l'Idée qui le rapporte à ses conditions, et qui organise la genèse des solutions elles-mêmes. Sans cette Idée les solutions n'auraient de sens. Le problématique est à la fois une catégorie objective de la connaissance et un genre d'être parfaitement objectif.» (LDS, 70)

Si las distribuciones de singularidades, que corresponden a cada serie, forman campos de problemas: ¿cómo se caracterizará el elemento paradójico que recorre las series, las hace resonar y ramificar, y que ordena todas las continuaciones y transformaciones, todas las redistribuciones? Este elemento es *el lugar de la pregunta*.

«Le problème est déterminé par les *points singuliers* qui correspondent aux séries, mais la *question*, par un *point aléatoire* qui correspond à la case vide ou à l'élément mobile. Les métamorphoses ou redistributions de singularités forment une histoire ; chaque combinaison, chaque répartition est un événement ; mais l'instance paradoxale est l'Événement dans lequel



tous les événements communiquent et se distribuent, l'Unique événement dont tous les autres sont les fragments et lambeaux.» (LDS, 72)

Pero hay algo que aclarar. Así como las soluciones no suprimen los problemas sino que, por el contrario, encuentran en ellos las condiciones subsistentes sin las que no tendrían ningún sentido, *las respuestas no suprimen la pregunta ni la colman*: la pregunta persiste a través de todas las respuestas. Hay un aspecto por el que los problemas quedan *sin* solución y las preguntas *sin* respuesta.

«[...] c'est en ce sens que problème et question désignent par eux-mêmes des objectivités idéelles, et ont un être propre, *minimum d'être* [...].» (LDS, 72)

A estas alturas de la exposición podemos afirmar que las condiciones de la verdadera génesis del campo trascendental del sentido sólo aparecen para Deleuze tras haber determinado estas cinco características de expresa inspiración simondoniana<sup>695</sup>.

#### **4.2.1.2. Aión: el tiempo del sentido**

Veíamos en el epígrafe anterior cómo el elemento paradójico, que tenía como función recorrer las series y reunir redistribuyendo las singularidades, también tenía como propiedad trazar la línea del Aión entre las series y disyunciones. Tal Aión lo caracterizábamos provisionalmente como el jugador o el juego ideal que, al modo de un punto aleatorio, emitía las singularidades preindividuales e impersonales. Un Aión que relacionábamos con un tiempo ajeno al cronológico y que marcaba, al modo de una membrana, una disyunción o articulación entre el pasado interior y el futuro exterior. Por tanto ha llegado el momento de preguntarse por la determinación del campo trascendental del sentido, no en tanto que lugar o *topos* sino en tanto que coordenada temporal o temporalidad *aiónica*. Así pues: ¿qué es el Aión?, ¿qué temporalidad es ésta que preña la superficie del sentido y diseña la lógica del sentido?, ¿cómo acontece que el sentido tenga un tiempo que lo dibuja? Para

---

<sup>695</sup> Para una comparación instructiva de la determinación del campo trascendental tal como se lleva a cabo en LDS con las otras determinaciones que el propio Deleuze va estableciendo a lo largo de su obra cf. la tabla evolutiva diseñada por Bergen (2002: 545-547). También Gil “Un tournant dans la pensée de Deleuze” en Alliez (1998: 69-88) trata este asunto pero en especial el paso de LDS a AÆ sobre el que escribe: «Toute la description du champ transcendantal est reprise dans *L'Anti-Edipe* mais elle a maintenant le corps-sans-organes comme “surface”, le désir comme principe d'unification et de distribution des singularités, et les devenirs comme principe de leur différenciation et mouvement.» (p. 86).

clarificar la cuestión Deleuze contrapone dos lecturas del tiempo, opuestas pero complementarias: *Cronos* y *Aión*<sup>696</sup>.

<i><b>CRONOS</b></i> (o lectura cronológica del tiempo)	<i><b>AIÓN</b></i> (o lectura aiónica del tiempo)
Sólo <i>existe</i> el presente.	Sólo el pasado y el futuro <i>insisten</i> o subsisten en el tiempo.
El presente de Cronos es corporal.	El Aión (como acontecimiento) hace posible el lenguaje. El presente del Aión es el instante.
Cronos es el movimiento reglado de los presentes vastos y profundos.	Es un tiempo de <i>cruce</i> de tres movimientos: 1º) génesis dinámica (que va de las mezclas de profundidad a la producción de superficies); 2º) génesis estática (que va de la superficie del sentido a su efectución en los individuos y personas); 3º) movimiento por el cual el acontecimiento implica algo excesivo a su efectución: los peligros (disolución, hundimiento, caída) de cada superficie o lo ineffectuable (¿neutralidad?).

Esta tabla de oposiciones nos puede servir como guión para desarrollar, a lo largo de este epígrafe del tiempo del sentido, la oposición *Cronos-Aión*<sup>697</sup>. Empecemos primero por la descripción de las tres características que definen a *Cronos*.

La primera característica de *Cronos* es la relatividad del pasado y el futuro con respecto al presente, dada la prioridad ontológica del presente en relación a todo pasado y futuro<sup>698</sup>.

«1º) D'après Chronos, seul le présent existe dans le temps. Passé, présent et futur ne sont pas trois dimensions du temps ; seul le présent remplit le temps, le passé et le futur sont deux dimensions relatives au présent dans le temps. C'est dire que ce qui est futur ou passé par rapport à un certain présent (d'une certaine étendue ou durée) fait partie d'un présent plus vaste, d'une plus grande étendue ou durée.» (*LDS*, 190)

<sup>696</sup> Cf. la serie número 23 de *LDS* titulada "De l'Aiôn", pp. 190-197.

<sup>697</sup> Cf. la exposición de Morey (1990: 76-99) en la que repasa distintas elaboraciones filosóficas de la polaridad Cronos-Aión sin asumir enteramente la concepción expuesta por Deleuze.

<sup>698</sup> A partir de esta centralidad del presente Martínez (1987: 62-65) considera que dentro del Cronos deleuziano se pueden enmarcar las lecturas que del tiempo proponen Heidegger, Lavelle y el español Luis Abad Carretero.

La segunda característica de *Cronos* es su corporalidad, íntimamente ligada a su naturaleza de presente: el presente siempre es el presente de las mezclas, las incorporaciones, las degluciones, la universal digestión según palabras del propio Deleuze.

«2º) Le présent dans Chronos est en quelque manière corporel. Le présent, c'est le temps des mélanges ou des incorporations, c'est le processus de l'incorporation même. Tempérer, temporaliser, c'est mélanger. Le présent mesure l'action des corps ou des causes. Le futur et le passé, c'est plutôt ce qui reste de passion dans un corps. Mais, justement, la passion d'un corps renvoie à l'action d'un corps plus puissant. Aussi le plus grand présent, le présent divin, est-il le grand mélange, l'unité des causes corporelles entre elles.» (LDS, 190)

La tercera característica de *Cronos* es su amenaza de peligro inminente en forma de ruina perpetua y constante de todo cuerpo y mezcla, ruina que sólo puede ser conjurada desde algo ajeno y extraño a él, algo así como *Aión*. Sólo *Aión* es capaz de dar la medida justa, la salud o el óptimo ajustado a cada mezcla corporal presente. Pero Deleuze va más lejos en su lectura. *Cronos*, a pesar de la conjura de *Aión*, sigue trabajando los cuerpos para deshacerlos, descomponerlos, desconfigurarlos merced a la hondura de una dimensión tal vez mucho más original que el propio presente de *Cronos*: el devenir-loco de las profundidades.

«3º) Chronos est le mouvement réglé des présents vastes et profonds. Mais justement, d'où tient-il sa mesure ? Les corps qui le remplissent ont-ils assez d'unité, leur mélange assez de justice et de perfection, pour que le présent dispose ainsi d'un principe de mesure immanent ? Peut-être au niveau du Zeus cosmique. Mais pour les corps au hasard et chaque mélange partiel ? N'y a-t-il pas un trouble fondamental du présent, c'est-à-dire un fond qui renverse et subvertit toute mesure, un devenir-fou des profondeurs qui se dérobe au présent ?» (LDS, 191)

Según Deleuze el *devenir-loco* de la profundidad es un mal *Cronos* que se opone al presente vivo del buen *Cronos* (¿acaso Deleuze no presiente aquí una dimensión *saturnal* del tiempo, una amenaza que de continuo mina a toda mezcla corporal?, o mejor ¿acaso no es ese el modo de aparecer toda *amenaza*, como cambio-loco, esto es, *sin dirección*?). El *devenir puro y desmesurado de las cualidades*<sup>699</sup> es la Amenaza que desde el interior se cierne sobre el orden de los cuerpos cualificados: merced a ella los cuerpos pierden su medida y no son sino simulacros. El pasado y el futuro como fuerzas desencadenadas se toman la revancha en un solo y mismo abismo que amenaza al presente y a todo lo que existe. Según Deleuze, el Platón del

---

<sup>699</sup> Cf. LDS, 192.

*Parménides* ya expresaba la existencia de este devenir al término de la segunda hipótesis del diálogo: potencia de esquivar el presente (porque ser presente sería ser, y no ya devenir). Y, sin embargo, Platón añade que “esquivar el presente” es lo que no puede hacer el devenir (porque deviene ahora, y no puede saltar por encima de este “ahora”)<sup>700</sup>. Los dos son verdaderos: la subversión interna del presente en el tiempo sólo puede ser expresada a través de presente, precisamente porque es interna y profunda. La revancha del futuro y del pasado sobre el presente debe ser expresada por *Cronos* en términos de presente ya que son los únicos términos que comprende y que le afectan. Se trata pues de un presente aterrador desmesurado, que esquivo y subvierte al otro, al buen presente. En suma, *Cronos* pasa de ser *mezcla corporal* a *corte profundo*.

Dice Deleuze que *Cronos* “quiere morir”, pero ese mismo hecho ¿no implica acaso pasar a otra lectura del tiempo? Si por una banda del anillo de Moebius se desarrollan las aventuras de *Cronos* por la otra banda pulula el *Aión* de las superficies, el elemento paradójico que traza la temporalidad propia del campo trascendental del sentido. Deleuze retrata el *Aión* con tres rasgos.

Según el primer rasgo sólo el pasado y el futuro insisten en el tiempo merced al trabajo del operador “instante” cuya función es dividir, dividir el pasado y el futuro hasta el infinito, sin descanso, sin pausa ni cesión.

«1º) D’après Aîon, seuls le passé et le futur insistent ou subsistent dans le temps. [...] c’est l’instant sans épaisseur et sans extension qui subdivise chaque présent en passé et futur, au lieu de présents vastes et épais qui comprennent les uns par rapport aux autres le futur et le passé.» (*LDS*, 192-193)

¿Qué diferencia hay entre este *Aión* y el *Cronos* derrocado en su propio dominio por un *devenir-loco de las profundidades*? Pues que ya no son futuro y pasado quienes subvierten el presente existente: es el *instante* quien pervierte el presente en pasado y futuro insistentes.

«[...] si la profondeur esquivé le présent, c’est avec toute la force d’un “maintenant” qui oppose son présent affolé au sage présent de la mesure ; et si la surface esquivé le présent, c’est de toute la puissance d’un “instant”, qui distingue son moment de tout présent assignable sur lequel porte et reporte la division. Rien ne monte à la surface sans changer de nature. Aîon n’est plus de Zeus ni de Saturne, mais d’Hercule.» (*LDS*, 193)

---

<sup>700</sup> Cf. *LDS*, 192.

Entre el “ahora” cronológico y el “instante” aiónico se diseña toda la diferencia con respecto al tratamiento del presente<sup>701</sup>. Es más, la potencia hercúlea del instante aiónico hace que *Cronos* y *Aión* marquen todavía más sus diferencias con respecto a su relación con los cuerpos, sus componentes, sus características y su forma<sup>702</sup>.

	<i>CRONOS</i>	<i>AIÓN</i>
<b><i>RELACIÓN CON LOS CUERPOS</i></b>	Expresa la acción de los cuerpos y la creación de cualidades corporales.	Es el lugar de los acontecimientos incorpóreos y de los atributos distintos de las cualidades.
<b><i>COMPONENTES</i></b>	Es inseparable de los cuerpos que lo llenan como causas y materias.	Está poblado de efectos que lo recorren sin llenarlo jamás.
<b><i>CARACTERÍSTICAS</i></b>	Es limitado e infinito.	Es ilimitado (como el futuro y el pasado) y finito (como el instante).
<b><i>FORMA</i></b>	Es inseparable de la circularidad y de los accidentes de esta circularidad (bloques, precipitaciones, estallidos, dislocaciones, endurecimientos).	Es la verdad eterna del tiempo: <i>forma vacía del tiempo</i> que se ha liberado de su contenido corporal presente y, con ello, se extiende en una recta peligrosa, laberíntica y tortuosa.

Con respecto a la forma recta de Aión, forma liberada de todo contenido, círculo desenrollado y extendido, añade Deleuze:

«[...] cet autre mouvement dont parlait Marc-Aurèle qui ne se fait en haut ni en bas, ni circulairement, mais seulement à la surface, le mouvement de la “vertu”... Et s’il y a un vouloir-mourir aussi de ce côté, c’est d’une tout autre façon.» (*LDS*, 194)

Este querer-morir, relacionado con el Tánatos desexualizado, es diferente del querer-morir de las profundidades, afín a las pulsiones de muerte y destrucción. Pero continuemos.

<sup>701</sup> Sobre el instante aiónico y su diferencia con el instante kierkegaardiano y bachelardiano cf. la interesante nota al pie nº 24 de Martínez (1987: 68).

<sup>702</sup> Para la tabla subsiguiente cf. *LDS*, 193-194.

El segundo rasgo del *Aión* hace referencia a la función de sus “pobladores”, esto es, al hecho de que los efectos incorporeales o los efectos de superficie que pululan por el *Aión* son los que hacen posible el lenguaje.

«2º) C’est ce monde nouveau des effets incorporels ou des effets de surface, qui rend le langage possible. [...]. Les événements purs fondent le langage parce qu’ils l’attendent autant qu’ils nous attendent et n’ont d’existence pure, singulière, impersonnelle et préindividuelle que dans le langage qui les exprime.» (LDS, 194)

Lo que funda el lenguaje (o la expresión) es lo expresado en su independencia, es decir, la propiedad metafísica de los sonidos de tener un sentido y, secundariamente, de significar, manifestar y designar, en lugar de pertenecer a los cuerpos como cualidades físicas. Tal es la *operación* más general del sentido: es el sentido quien hace existir lo que expresa y, pura insistencia, comienza a existir entonces en lo que expresa. Operación, si se quiere, de génesis extractiva transida de autogénesis.

«Il appartient donc à l’Aîôn, comme milieu des effets de surface ou des événements, de tracer une frontière entre les choses et les propositions : il la trace de toute sa ligne droite et sans cette frontière les sons se rabattraient sur les corps, les propositions elles-mêmes ne seraient pas “possibles”. Le langage est rendu possible par la frontière qui le sépare des choses, des corps et non moins de ceux qui parlent.» (LDS, 194)

Si esto es así, entonces ¿cómo *determina* el *Aión* la organización de superficie? y ¿cómo *determina* el *Aión* la organización secundaria del lenguaje? En suma, ¿cómo *opera*?

En primer lugar, toda la línea del *Aión* está recorrida por el Instante que no cesa de desplazarse sobre ella y falta siempre a su propio lugar.

«Platon dit bien que l’instant est *atopon*, atopique. Il est l’instance paradoxale ou le point aléatoire, le non-sens de surface et la quasi-cause, pur moment d’abstraction dont le rôle est d’abord de diviser et de subdiviser tout présent dans les deux sens à la fois, en passé-futur, sur la ligne de l’Aîôn.» (LDS, 195)

En segundo lugar, lo que el instante extrae así del presente, como de los individuos y personas que ocupan el presente, son las singularidades. Extrae:

«[...] les points singuliers deux fois projetés, une fois dans le futur, une fois dans le passé, formant sous cette double équation les éléments constituants de l’événement pur : à la manière d’un sac qui lâche ses spores.» (LDS, 195)

En tercer lugar, la línea recta, de doble dirección simultánea, traza la frontera entre los cuerpos y el lenguaje, los estados de cosas y las proposiciones.

«Le langage ou système des propositions n'existerait pas sans cette frontière qui le rend possible. Voilà donc que le langage ne cesse de naître, dans la direction future de l'Aiôn où il est fondé et comme attendu, bien qu'il doive dire aussi le passé, mais justement le dit comme celui des états de choses qui ne cessent d'apparaître et de disparaître dans l'autre direction.» (LDS, 195)

Así pues la línea recta tiene dos caras siempre desiguales, en desequilibrio: una cara vuelta hacia los estados de cosas y la otra hacia las proposiciones, ambas caras irreductibles entre sí. El acontecimiento se remite a los estados de cosas pero se remite como el atributo lógico de estos estados, siendo completamente diferente de sus cualidades físicas, aunque les sobrevenga, se encarne o se efectúe en ellas. El sentido es lo mismo que el acontecimiento, pero esta vez remitido a las proposiciones. Y se remite a las proposiciones como su expresable o su expresado, completamente diferente de lo que significan, de lo que manifiestan y de lo que designan, e incluso de sus cualidades sonoras, aunque la independencia de las cualidades sonoras respecto de las cosas o de los cuerpos únicamente esté asegurada por el conjunto de esta organización del sentido-acontecimiento.

«L'ensemble de l'organisation dans ses trois moments abstraits va donc du point à la ligne droite, de la ligne droite à la surface : le point qui trace la ligne, la ligne qui fait frontière, la surface qui se développe, se déplie des deux côtés.» (LDS, 195-196)

Según Deleuze, el punto es el *instante*, la línea es el *Aiôn* y la superficie es el *sentido*. El instante *traza*, *Aiôn hace o produce* y el sentido *se desarrolla o se despliega*. Tres operadores y tres operaciones.

Pero, siguiendo a Deleuze, hay que añadir algo más sobre el *presente* de *Aiôn*. Una nota ética, si se quiere, porque la noción de presente tiene varios sentidos: el presente desmesurado, dislocado, como tiempo de la profundidad y la subversión, el presente variable y medido como tiempo de la efectuación y, tal vez, otro presente más. Y esto es así porque ¿cómo podría haber una efectuación *mensurable* si un *tercer presente* (el del *Aiôn*) no le impidiera caer, en cada instante, en la subversión y confundirse con ella? Sin duda podría parecer que el *Aiôn* no tiene presente en absoluto porque en él opera el instante que no cesa de dividirse en futuro y pasado. Pero esta carencia es sólo aparente. Según Deleuze lo que es excesivo en el acontecimiento debe ser realizado, aunque no pueda ser realizado o efectuado sin ruina.

«Ce présent de l'Aiôn, qui représente l'instant, n'est pas du tout comme le présent vaste et profond de Chronos : c'est le présent sans épaisseur, le présent de l'acteur, du danseur ou du mime, pur "moment" pervers. C'est le présent de l'opération pure, et non de l'incorporation. Ce n'est pas le présent de la subversión ni celui de l'effectuation, mais de la contre-effectuation, qui empêche celui-là de renverser celui-ci, qui empêche celui-ci de se confondre avec celui-là, et qui vient redoubler la doublure.» (LDS, 196-197)

Hay un presente más allá del presente del Orden primario y más acá del Orden terciario. El presente *ético* de la contra-effectuación del que hablaremos en la "ética de los efectos".

Por último, el tercer y último rasgo de Aiôn está relacionado con su naturaleza de encrucijada: es una *temporalidad de cruce de movimientos*. Al menos en él se dan cita tres movimientos:

1º) el movimiento de la génesis dinámica (o tránsito de las mezclas de profundidad a la producción de superficies),

2º) el movimiento de la génesis estática (o tránsito de la superficie del sentido a su efectucción en los individuos y personas), y

3º) el movimiento por el cual el acontecimiento implica algo excesivo a su efectucción: los peligros (disolución, hundimiento, caída) de cada superficie y /o lo ineffectuable (¿la neutralidad?)<sup>703</sup>.

Estos movimientos denotan una doble potencia del sentido y del campo trascendental recorrido por el Aiôn. Mejor dicho, estos movimientos denotan que *el tiempo de Aiôn es pura potencia de segundo grado (resultado de las operaciones de la génesis dinámica), potencia de segundo grado que se concreta en una potencia genética y una potencia de "neutralidad" (¿la neutralidad podría ser como una especie de "tercera" elevación de la potencia?)*<sup>704</sup>.

---

<sup>703</sup> Para estos tres movimientos cf. LDS, 196.

<sup>704</sup> Según Martin (2005: 45-46) el gran descubrimiento deleuziano (frente a las retóricas del abismo y el vértigo pero también frente a las filosofías de la diversidad reglada en un tiempo homogéneo e irreversible) reside, por una parte, en una *temporalidad heterogénea* en la que los fragmentos no se vuelven a pegar según la idea de una totalidad restaurada sino que laten y luchan según los ritmos diversos del Aiôn (disparidad o variedad que toma por fórmula "n-1", es decir, la sustracción continua a cualquier totalización) y, por otra parte, una *estética de las multiplicidades* que afirma la prueba conjunta de todas las singularidades preindividuales (lanzadas en todos los sentidos sobre un plano de inmanencia multidimensional y actualizadas a través de accidentes locales capaces de emprender la génesis de lo sensible). Para Martin: «Sous ces deux aspects, l'empirisme transcendantal de Deleuze, sans s'inscrire dans l'identité mesurée du sujet et de l'objet ni s'engloutir dans le chaos démesuré de l'abîme indifférencié, trace son parcours topologique différencié et libère toute cette part de l'événement irréductible aux formes empiriques dont il marque les conditions réelles et pourtant inactuelles. Cette sensibilité parfaitement déterminable, que Deleuze expérimente vers ce champ transcendantal où coexistent toutes les singularités et toutes les configurations virtuelles d'un coup de dés créateur, est ainsi l'annonce d'une secousse terrible dans le domaine de la pensée, secousse apte à brouiller et à faire tourner le monde des individus, à tenir en suspens le nuage qui retient toutes les



De estos tres movimientos son dos los que nos quedan por analizar: el movimiento de la génesis estática y el movimiento de la “neutralidad” o de lo excesivo. Empecemos por el primero para más tarde continuar por el segundo.

#### **4.2.2. Etapas de la génesis estática**

¿Qué quiere decir que el sentido está dotado de una *potencia genética*? Quiere decir que no sólo es *producto* sino también *productor* o, como dijimos antes, es una potencia segunda que puede elevarse a una potencia tercera. El sentido, en tanto productor, es objeto de lo que Deleuze denomina *génesis estática*. El sentido produce el Orden terciario y la estructura del orden terciario del lenguaje (designación, manifestación, significación).

La génesis, por decir así, se despliega en tres etapas, niveles o consistencias: dos etapas ontológicas y una etapa lógica. Cada etapa es distinta por lo que se refiere al procedimiento de producción, el productor y los productos generados<sup>705</sup>.

##### **4.2.2.1. 1ª Etapa: génesis estática ontológica de los individuos y del buen sentido**

Dos son los productos de esta primera etapa: el individuo y el mundo, por una parte, y el principio del Buen sentido por la otra. Con respecto al primer producto Deleuze subraya la importancia de concebirlo como una deriva del campo trascendental del sentido, una *deriva genética*.

---

rides d'une mer en colère. Aussi, au lieu de se laisser déterminer par l'unité de l'aperception transcendante [...] l'imagination pourrait-elle très bien constituer des synthèses divergentes, susceptibles de mobiliser toutes *les catégories* de l'objet quelconque qui se mettraient à proliférer *en même temps* pour rompre avec le principe d'une unité nécessaire et synthétique des phénomènes en faveur d'un cinabre arlequin, à la fois rouge, noir, lourd, léger, cause, effet, etc. L'empirisme transcendantal est donc inséparable d'une entreprise de piratage (*peirates*) lancée dans l'*ex-periri* au péril de son propre naufrage.». Según Martin aquí encontramos la aventura del navegante insensato que escapa de la isla sin nombre, navegante a quien Kant buscó asegurarle una estela intensiva o un territorio. Mas, según Martin, en el límite de esta prueba insensata se despliega la dimensión de lo sentido en tanto que tal. “Lo sentido” es lo que “piratea” todos los cabos que convierten a la sensación en el resultado del trabajo conjunto de las facultades bajo un sentido común especulativo. Para la relación de la experiencia con el “pirateo” Martin remite a los análisis de Nancy, J.-L.: *L'Expérience de la liberté*, Galilée, Paris, 1988, pp. 24, 112.

<sup>705</sup> Para el abordaje deleuziano de esta génesis estática (y también de la génesis dinámica) a partir de la noción de campo trascendental y su relación con Husserl cf. Martínez “Échos husserliens dans l'œuvre de G. Deleuze” en *Gilles Deleuze*, Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles, 1998, sobre todo las pp. 107-113.

«Le champ transcendantal réel est fait de cette topologie de surface, de ces singularités nomades, impersonnelles et pré-individuelles. Comment l'individu en dérive hors du champ, constitue la première étape de la genèse. L'individu n'est pas séparable d'un monde, mais qu'appelle-t-on monde ?» (*LDS*, 133)

Es de vital importancia en este punto aclarar que para Deleuze no existe “primero” una génesis de los individuos y “más tarde” una génesis del mundo, o a la inversa. La efectuación afecta a ambos por igual en un co-desarrollo simultáneo y proporcional.

«Le premier niveau d'effectuation produit corrélativement des mondes individués et des moi individuelles qui peuplent chacun des mondes. Les individus se constituent au voisinage de singularités qu'ils enveloppent ; et ils expriment des mondes comme cercles de convergence des séries dépendant de ces singularités.» (*LDS*, 135)

Por “mundo” hay que entender el envolvimiento de un sistema infinito de singularidades seleccionadas por convergencia. Un mundo es “distinto” a otro mundo en la medida en que en la vecindad de las singularidades seleccionadas surgen líneas de puntos divergentes. Por “individuo” hay que entender el envolvimiento y selección de un número finito de singularidades del sistema, la combinación de tales singularidades con las singularidades que su propio cuerpo encarna, la extensión sobre sus propias líneas ordinarias y las reformas que puede llevar a cabo sobre las membranas que ponen en contacto lo interior y lo exterior, reformas que sólo puede realizar durante un tiempo limitado. Un “individuo” está siempre en un mundo definido como círculo de convergencia y un “mundo” no puede ser formado sino alrededor de los individuos que lo pueblan<sup>706</sup>. Por tanto, más que hablar de co-desarrollo o, incluso, co-relatividad entre individuo y mundo en la primera etapa de la génesis estática ontológica, Deleuze prefiere hablar de un “complejo” o conjunto articulado que se efectúa a partir del campo trascendental del sentido: el complejo “individuo-mundo-interindividualidad”.

«Le complexe individu-monde-interindividualité définit un premier niveau d'effectuation du point de vue d'une genèse statique. A ce premier niveau, des singularités s'effectuent à la fois dans un monde et dans les individus qui font partie de ce monde. S'effectuer, ou être effectué, signifie : se

---

<sup>706</sup> Sobre este punto Aragüés (1997: 13) señala que: «Por utilizar una expresión sartriana [...] la realidad presenta diferentes <posibles> que en su plegado constituyen a la subjetividad. Pero, a diferencia de lo planteado por Sartre, para quien esos posibles vienen definidos por el proyecto subjetivo construido a partir de una situación, en Deleuze los posibles se entienden como singularidades múltiples que se posan sobre los individuos. Los individuos no son proyectos sino colecciones de acontecimientos [...]».

prolonger sur une série de points ordinaires ; être sélectionné d'après une règle de convergence ; s'incarner dans un corps, devenir état d'un corps ; se reformer localement pour de nouvelles effectuations et de nouveaux prolongements limités. [...]. S'effectuer, c'est aussi être *exprimé*.» (LDS, 134)

Los cinco “pasos” de la efectuación en la primera etapa de la génesis estática ontológica son la prolongación, la selección, la encarnación, la reforma y la expresión. Es importante resaltar que estos cinco pasos no pertenecen a las singularidades en cuanto tales, es decir, en cuanto instancias pobladoras del campo trascendental, sino que pertenecen en exclusividad al mundo individuado y a los individuos mundanos que las envuelven.

Con respecto al quinto paso, la efectuación como “expresión”, Deleuze matiza que en la medida en que *lo expresado* no existe fuera de sus expresiones, es decir, fuera de los individuos que lo expresan, el mundo es la “pertenencia” del sujeto, el acontecimiento ha devenido predicado, predicado analítico del sujeto.

«*Verdoyer* indique une singularité-événement au voisinage de laquelle l'arbre se constitue; ou *pécher*, au voisinage de laquelle Adam se constitue ; mais *être vert*, *être pécheur* sont maintenant les prédicats analytiques de sujets constitués, l'arbre et Adam.» (LDS, 136)

Pero hay que tener cuidado con ir más allá de lo que el propio Deleuze quiere decir pues las relaciones son aquí *predicados analíticos de mezclas* (Adán comió el fruto del árbol) y el *orden analítico de los predicados* no tiene jerarquía lógica ni carácter de generalidad (ya que es un orden de coexistencia o sucesión). Los predicados analíticos *aún* no implican ninguna consideración lógica de género o especies, de predicados o de clases. Los predicados analíticos tan sólo implican la estructura y la diversidad físicas actuales que los hacen posibles en las mezclas de cuerpos.

«Animal et raisonnable, vert et couleur sont deux prédicats également immédiats qui traduisent un mélange dans le corps du sujet individuel auquel l'un ne s'attribue pas moins immédiatement que l'autre. La raison est un corps, comme disent les Stoïciens, qui pénètre et s'étend dans un corps animal. La couleur est un corps lumineux qu'absorbe ou réfléchit un autre corps.» (LDS, 136-137)

Por ello es por lo que, como conclusión, Deleuze reivindica como idénticas tres instancias que suelen representarse como separadas: el conocimiento (las intuiciones o presencias inmediatas), la realidad (predicaciones de existencia) y la expresión (las descripciones de las mezclas). O dicho de otro modo: Deleuze quiere poner de manifiesto que en la primera etapa de la génesis estática ontológica aún no estamos

dentro del régimen de los conceptos y las mediaciones sino que nos movemos en el orden de las mezclas coexistentes y sucesivas.

«[...] nous identifions à la limite le domaine des intuitions comme représentations immédiates, des prédicats analytiques d'existence, et des *descriptions* de mélanges ou d'agrégats.» (LDS, 137)

El segundo producto de la primera etapa de la génesis estática ontológica es el buen sentido. Según Deleuze a partir del campo trascendental del sentido se genera, primero, la *unicidad* direccional como exigencia de escoger un trayecto, mantenerse en él y reducirse a su única presencia descartando toda pluralidad direccional. Luego se clarifica la naturaleza de la *direccionalidad*: es una direccionalidad reductora, o mejor, creadora de un orden de progresión “en pérdida” (de energía, de diferencia, de intensidad, de originalidad, etc.). El siguiente “paso” es darle una *orientación*, esto es, fijar la posición de la dirección a partir de la cardinalidad de los puntos de una flecha: la cola de la flecha se tomará como pasado y la punta de la flecha como futuro, siendo la flecha en toda su longitud la espacialización temporal del sentido, del buen sentido. A continuación se revela el papel *director* de uno de los momentos de la flecha del buen sentido, momento que actúa como un sobre-momento o momento privilegiado por encima de los otros dos: el presente. Unicidad, direccionalidad, orientación y dirección del presente son las condiciones que dictan la *funcionalidad* previsor del buen sentido y la *tipología distributiva* fija o sedentaria. Función y distribución aúnan esfuerzos en la puesta en marcha, y renovación continua, del movimiento dirigido a digerir, igualar, anular, compensar, reducir, economizar lo singular privilegiando lo ordinario<sup>707</sup>.

Y aunque el buen sentido juega un papel capital en la determinación de la significación, sin embargo no lo desempeña en la donación de sentido: no es un principio trascendental.

«Mais il n'en joue aucun dans la donation de sens ; et cela parce que le bon sens vient toujours en second, parce que la distribution sédentaire qu'il opère présuppose une autre distribution, comme le problème des enclos suppose un espace d'abord libre, ouvert, illimité, flanc de colline ou coteau.» (LDS, 94)

¿Basta entonces con decir que la “paradoja”, como lo contrario a la doxa (doxa que se desdobra en *buen sentido* y *sentido común*), toma la dirección opuesta al buen sentido? No. Según Deleuze la potencia de la paradoja no consiste en seguir la otra

---

<sup>707</sup> Para estas seis características del buen sentido cf. LDS, 96.

dirección sino en mostrar que el sentido toma siempre los dos sentidos *a la vez*, las dos direcciones a la vez<sup>708</sup>. Lo contrario al buen sentido no es el otro sentido. El otro sentido es tan sólo una distracción, simplemente otro sentido de lo mismo. La paradoja como “pasión” descubre que no se pueden separar las dos direcciones, que no se puede instaurar un sentido único, ni un sentido único para la seriedad del pensamiento, para el trabajo, ni un sentido inverso para los entretenimientos ni los juegos menores.

«[...] c’est le propre du sens de ne pas avoir direction, de ne pas avoir de “bon sens”, mais toujours les deux à la fois, dans un passé-futur infiniment subdivisé et allongé.» (LDS, 95)

El físico Boltzman ya dejó explicado que la *flecha del tiempo*, yendo del pasado al futuro, sólo valía en mundos o sistemas individuales y respecto de un presente determinado en tales sistemas. Según Boltzman en el Universo entero las dos direcciones del tiempo son imposibles de distinguir, exactamente igual que en el espacio no hay arriba ni abajo, es decir, ni altura ni profundidad.

#### **4.2.2.2. 2ª Etapa: génesis estática ontológica de las personas y del sentido común**

En opinión de Deleuze dos son los productos de la segunda etapa de la génesis estática ontológica: las personas y el sentido común<sup>709</sup>. En la segunda etapa de la génesis estática ontológica ya no estamos ante la presencia de individuos (que expresan mundos) ni de mundos individuados (que están constituidos por singularidades fijas y organizadas en series convergentes). Otra es la producción, el productor y los productos. Surge una especie de incógnita (“x”).

---

<sup>708</sup> Según Lèbre (2002: 17-18) la justa comprensión de la paradoja como afirmación de cada contrario sin resolución fundamental (y en su radical diferencia con la identidad infinita de la representación orgiástica ya criticada en *DR*) exige que la situemos en un plano inmanente, el plano de los acontecimientos, que no concierne al presente de los cuerpos, sino únicamente al pasado-futuro *virtual* que divide cada presente actual. En este plano las determinaciones ya no son diferencias específicas extraídas de los cuerpos sino efectos cuyas causas son los cuerpos (verdear, ser cortado, crecer, etc.), los verbos y no las cualidades. Así pues: «Les effets ont donc leur propre logique, une logique du *sens* ou de la *différentiation* qui conjugue ce qui s’est passé et ce qui va se passer, l’actif et le passif, le positif et le négatif dans une in-différence radicale au principe de contradiction : deux propositions contradictoires ont le même sens, “le sens est toujours double sens”. Ainsi fonctionne l’humour paradoxal, celui des stoïciens ou celui de Lewis Carroll, toujours au service d’une logique sans peine, sans négatif.»

<sup>709</sup> Cf. LDS, 137-138.

«Nous nous trouvons maintenant devant le point aléatoire des points singuliers, devant le signe ambigu des singularités, ou plutôt devant ce qui représente ce signe, et qui vaut pour plusieurs de ces mondes, et à la limite pour tous, au-delà de leurs divergences et des individus qui les peuplent. [...]. A la limite un quelque chose = x commun à tous les mondes. Tous les objets = x sont des “personnes”.» (LDS, 139)

Recurriendo a Leibniz para ilustrar esta “x”, Deleuze recoge la afirmación leibniziana de que un problema tiene unas *condiciones* que implican necesariamente “*signos ambiguos*” o *puntos aleatorios*, es decir, *distribuciones diversas de singularidades* a las que corresponderán casos diferentes de solución. Así, por ejemplo, la ecuación de las secciones cónicas expresa un solo y mismo Acontecimiento. Tal Acontecimiento es subdivido por su *signo ambiguo* en acontecimientos diversos tales como círculos, elipses, hipérbolas, parábolas, que forman otros tantos casos que corresponden al problema y determinan la génesis de las soluciones.

«Il faut donc concevoir que les mondes impossibles, malgré leur impossibilité comportent quelque chose de commun, et d’objectivement commun, qui représente le signe ambigu de l’élément génétique par rapport auquel plusieurs mondes apparaissent comme des cas de solution pour un même problème (tous les coups, des résultats pour un même lancer).» (LDS, 138)

Deleuze sigue con el ejemplo y dice que en estos mundos se da, por ejemplo, un Adán objetivamente indeterminado, o dicho de otro modo, un Adán positivamente definido en exclusividad por “algunas” singularidades que pueden combinarse y completarse de manera muy diferente en diferentes mundos (“ser el primer hombre”, “vivir en un jardín”, “hacer nacer una mujer de sí mismo”, etc.). Los mundos imposibles se convierten en las variables de una misma historia: véase la historia de Fang según el relato de Borges en la que todos los desenlaces ocurren y cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones<sup>710</sup>.

«Il y a donc un “Adam vague”, c’est-à-dire vagabond, nomade, un Adam = x, commun à plusieurs mondes. Un Sextus = x, un Fang = x.» (LDS, 139)

Todos los objetos = x son *personas*, *nadies*, signos ambiguos o vagos que al modo de nómadas recorren mundos: son *nadies comunes* (¿tal vez como la razón *común* heraclíteica?). ¿Qué predicados definen entonces a estas *personas*, a estos *nadies*?,

---

<sup>710</sup> Cf. Martin (2005: 172-178) para una lectura del relato de Borges titulado “El jardín de los senderos que se bifurcan” y los comentarios que hace Deleuze.

¿acaso los predicados analíticos u otro tipo de predicados? No, más bien los predicados sintéticos.

«Elles sont définies par des prédicats, mais ces prédicats ne sont plus du tout les prédicats analytiques d'individus déterminés dans un monde et opérant la *description* de ces individus. Au contraire, ce sont des prédicats *définissant* synthétiquement des personnes et leur ouvrant différents mondes et individualités comme autant de variables ou de possibilités : ainsi “être le premier homme et vivre dans un jardin” pour Adam, “détenir un secret et être dérangé par un intrus” pour Fang.» (LDS, 139-140)

Y con respecto al “objeto cualquiera absolutamente común” del que todos los mundos son variables, ¿qué predicados tiene? Pues tiene como predicados los primeros posibles o categorías.

«Au lieu que chaque monde soit prédicat analytique d'individus décrits dans des séries, ce sont les mondes impossibles qui sont prédicats synthétiques de personnes définies par rapport à des synthèses disjonctives.» (LDS, 140)

Por último, ¿cómo hay que enfrentar las variables que efectúan las posibilidades de una persona en esta segunda etapa de la génesis estática? Pues como conceptos que aluden a clases y propiedades.

«[...] le jardin peut contenir une rose rouge, mais il y a dans d'autres mondes ou dans d'autres jardins des roses qui ne sont pas rouges, des fleurs qui ne sont pas des roses. Les variables sont des propriétés et des classes. Elles sont tout à fait distinctes des agrégats individuels du premier niveau : les propriétés et les classes sont fondées dans l'ordre de la personne. C'est que les personnes elles-mêmes sont d'abord des *classes à un seul membre*, et leurs prédicats des *propriétés à une constante*. Chaque personne est seul membre de sa classe, et pourtant c'est une classe constituée par les mondes, possibilités et individus qui lui reviennent. Les classes comme multiples et les propriétés comme variables dérivent de ces classes à un seul membre et de ces propriétés à une constante.» (LDS, 140)

El conjunto de la *deriva* en la segunda etapa de la génesis estática ontológica se presentaría entonces con los siguientes pasos:

- 1º) las personas,
- 2º) las clases de un solo miembro que constituyen y las propiedades con una constante que les pertenecen,
- 3º) las clases extensivas y las propiedades variables, es decir, los conceptos generales que de ahí derivan.

Pero justo en este punto Deleuze interrumpe toda su descripción genética en términos, tal vez, demasiado fenomenológicos:

«Nous ne pouvons suivre en détail toute cette déduction. Il importe seulement de fixer les deux étapes de la genèse passive.» (LDS, 140)

Sólo resta, por tanto, esclarecer la naturaleza del segundo producto de la génesis estática ontológica: *el sentido común*<sup>711</sup>.

El sentido común, como producto de la segunda etapa de la génesis ontológica, es una función de identificación y reconocimiento que *deriva* del campo trascendental, de su juego trascendental pre-individual e impersonal. El sentido común no es un principio trascendental: no está hecho a imagen del juego que lo produce. Su funcionalidad puede ser definida subjetiva y objetivamente como mismidad de la identidad y de lo identificado respectivamente (mismidad de la identidad: es un mismo “yo” el que piensa, quiere, duerme, imagina, recuerda, come, respira, etc.; mismidad de lo identificado: es un mismo “objeto” el que es pensado, querido, imaginado, recordado y es un mismo “mundo” en el que se duerme, se come, se respira y se identifica al mismo “objeto” una y otra vez). Deleuze sostiene que sin tales mismidades el lenguaje no sería posible<sup>712</sup>.

Para Deleuze existe una complementariedad entre *el buen sentido y el sentido común*. El *buen sentido* no podría asignar una direccionalidad ni efectuar una distribución sedentaria *si no se superara hacia una instancia* capaz de remitir su diversidad a la forma de identidad de un sujeto y a la forma de la permanencia de un objeto: la instancia del sentido común. *Pero* esta forma de identidad en el *sentido común* quedaría vacía *si no se superase hacia una instancia* capaz de determinarla mediante tal o cual diversidad, diversidad con límites y circunscrita, de la que se supone que dura el tiempo preciso para la igualación de sus partes: la instancia del buen sentido.

Según Deleuze, sólo la paradoja opera la inversión<sup>713</sup> simultánea del buen sentido y del sentido común. La paradoja aparece, por una parte, como los dos sentidos *a la vez*, simultáneamente, en un devenir imprevisible y por otra parte como el sinsentido de la identidad perdida, irreconocible, desfigurada.

«Alice est celle qui va toujours dans les deux sens à la fois : le pays des merveilles (*Wonderland*) est à double direction toujours subdivisée. Elle est aussi celle qui perd l'identité, la sienne, celle des choses et celle du monde : dans *Sylvie et Bruno*, le pays des fées (*Fairyland*) s'oppose à Lieu commun (*Common-place*).» (LDS, 96-97)

---

<sup>711</sup> Cf. LDS, 95-96.

<sup>712</sup> Cf. LDS, 96.

<sup>713</sup> Inversión: *renversement* (LDS, 96).



Sin embargo, es en tal lugar paradójico, en el lugar de los dos sentidos a la vez y del sinsentido, donde

«[...] s'opère la donation de sens, dans cette région qui précède tout bon sens et sens commun. Là, le langage atteint à sa plus haute puissance avec la passion du paradoxe.» (LDS, 97)

Región trascendental donde el juego trascendental pre-individual e impersonal emite las singularidades que efectuarán el sentido.

#### **4.2.2.3. 3ª Etapa: génesis estática lógica de las dimensiones de la proposición**

Ya hemos visto que los *individuos* son proposiciones analíticas infinitas: infinitas en lo que expresan pero finitas en su expresión clara, en su zona de expresión corporal. Vimos también que las *personas* son proposiciones sintéticas finitas: finitas en su definición, pero indefinidas en su aplicación. Tanto *individuos* como *personas* son en sí mismos *proposiciones ontológicas*. Pero, según Deleuze, las clases y las propiedades (como último resultado de la génesis ontológica) nos hacen pasar al orden lógico. Un orden que no es el resultado de la “evolución natural” o “dialéctica” de las etapas anteriores sino su *relevo*, un relevo donde todo cambia de naturaleza.

«Toutefois, le troisième élément de genèse ontologique, c'est-à-dire les classes multiples et les propriétés variables qui dépendent à leur tour des personnes, ne s'incarne pas dans une troisième proposition elle-même ontologique. Au contraire, cet élément nous fait passer à un autre ordre de proposition, il constitue la condition ou forme de possibilité de la proposition logique en général. [...]. Bien plus, de la genèse logique à genèse ontologique, il n'y a pas de parallélisme, mais plutôt un relais qui comporte toute sorte de décalages et de brouillages.» (LDS, 143-144)

Si nos introducimos en el tercer elemento o tercera etapa de la génesis estática cambian de papel las instancias antes analizadas en la génesis ontológica (los individuos y las personas): pasan a ser instancias que determinan las tres dimensiones del lenguaje.

«Et par rapport à cette condition, et en même temps qu'elle, les individus et les personnes jouent maintenant le rôle, non plus de propositions ontologiques, mais d'instances matérielles qui effectuent la possibilité, et qui déterminent dans la proposition logique les rapports nécessaires à l'existence du conditionné : le rapport de désignation comme rapport avec l'individuel (le monde, l'état de choses, l'agrégat, les corps individués), le rapport de

manifestation comme rapport avec le personnel — la forme de possibilité définissant de son côté le rapport de signification.» (LDS, 143)

Esta estructura de la proposición lógica puede ser calificada de “compleja” en la medida en que *cada una* de las tres relaciones de la proposición lógica es, a su vez, la primera. Veámoslo.

La relación de *designación* sólo puede establecerse en un mundo sometido a los diversos aspectos de la individuación. Pero esto no es suficiente, porque la designación exige, más allá de la continuidad del mundo, la posición de una identidad que depende del orden manifiesto de la persona (lo que anteriormente traducíamos diciendo que la designación presupone la manifestación).

Inversamente, si la persona *se manifiesta* o se expresa en la proposición, no lo hace independientemente de los individuos, los estados de cosas o los estados de cuerpos, que no se contentan con ser designados, sino que forman otros tantos casos y posibilidades con respecto a los deseos, creencias o proyectos constitutivos de la persona.

En fin, la *significación* presupone tanto la formación de un buen sentido (que se hace con la individuación) como la de un sentido común (que encuentra su fuente en la persona). La significación implica todo un juego de designación y manifestación, esto es, tanto el poder de afirmar las premisas como el de desprender la conclusión.

Designación, manifestación y significación forman una estructura compleja engendrada como tercera etapa de la génesis estática a partir del campo trascendental del sentido.

«Cette structure dans son ensemble forme l'ordonnance tertiaire du langage. Précisément parce qu'elle est produite par la genèse ontologique et logique, elle dépend du sens comme de ce qui constitue par soi-même une organisation secondaire, très différente et tout autrement distribuée (ainsi la distinction entre les deux  $x$ , l' $x$  de l'élément paradoxal informel qui manque à sa propre identité dans le sens pur, et l' $x$  de l'objet quelconque qui caractérise seulement la forme d'identité produite dans le sens commun).» (LDS, 144)

El sentido, en su organización de puntos aleatorios y singulares, de problemas y preguntas, de series y desplazamientos, es doblemente generador: genera las dimensiones del propio lenguaje y sus correlatos objetivos.

«[...] il n'engendre pas seulement la proposition logique avec ses dimensions déterminées (désignation, manifestation, signification), mais aussi les corrélats objectifs de cette proposition qui furent d'abord eux-mêmes produits comme propositions ontologiques (le désigné, le manifesté, le signifié).» (LDS, 145)

El sentido, como campo trascendental, es el auténtico elemento genético de la proposición lógica y sus correlatos. Pero el elemento genético sólo se descubre en la medida en que las nociones de verdadero y falso *se transfieren* de las proposiciones al problema que estas proposiciones pretenden resolver<sup>714</sup>, tesis que Deleuze sostiene desde *B*.

Es cierto que puede darse que las condiciones estén insuficientemente determinadas o, al contrario, que estén sobredeterminadas, de tal modo que el problema sea un falso problema. Hemos ido viendo que, para Deleuze, la determinación de las condiciones de un problema requiere un Topos y un Aión, o mejor, un espacio y un tiempo propiamente trascendentales, afectados por un juego ideal y puro.

«La détermination des conditions implique d'une part un espace de distribution nomade où se répartissent des singularités (Topos) ; d'autre part un temps de décomposition par lequel cet espace se subdivise en sous-espaces, chacun successivement défini par l'adjonction de nouveaux points qui assurent la détermination progressive et complète du domaine considéré (Aîon).» (*LDS*, 146)

Tales Topos y Aión trascendentales, aunque ajenos a toda subjetivización, personificación, reificación o sustanciación, se vuelcan en un proceso de individuación en el que progresivamente se va a constituir el tiempo cronológico y el espacio mensurable. Topos y Aión no son estructuras trascendentales a unificar por un Principio supremo de la aperccepción, de la identidad o de la posición, sino que son instancias trascendentales no subjetivas, preindividuales y no personales.

«Il y a donc une auto-détermination spatio-temporelle du problème, au cours de laquelle le problème avance en comblant le défaut et en prévenant l'excès de ses propres conditions. C'est là que le vrai devient sens et productivité. [...]. C'est la synthèse du problème avec ses conditions qui engendre les propositions, leurs dimensions et leurs corrélats.» (*LDS*, 146)

La síntesis del problema con sus condiciones espacio-temporales *da paso* (*genéticamente hablando*) a las proposiciones, sus tres dimensiones y sus correlatos objetivos. El sentido es expresado como el problema al que las proposiciones corresponden en tanto que:

- indican respuestas particulares (designación),
- significan los casos de una solución general (significación),
- manifiestan actos subjetivos de resolución (manifestación).

---

<sup>714</sup> Cf. *LDS*, 145.

Por ello, según Deleuze, antes que expresar el sentido bajo una forma infinitiva o participativa (“la nieve-ser blanca”, “el siendo-blanco de la nieve”) *parece deseable* expresarlo bajo una forma interrogativa (“¿de qué color es la nieve?”). Aunque esto implica peligros importantes en la medida en que la interrogación está lastrada por la ordinariedad del mundo al que pertenece.

«L’interrogation n’est que l’ombre du problème projeté ou plutôt reconstitué à partir des propositions empiriques : mais le problème en lui-même est la réalité de l’élément génétique, le *thème* complexe qui ne se laisse réduire à aucune *thèse* de proposition.» (LDS, 147)

Para Deleuze es una sola y misma *ilusión* la que:

a) bajo un aspecto empírico *calca* el problema de las proposiciones que le sirven de “respuestas”, y que

b) bajo un aspecto filosófico *define* el problema por la forma de posibilidad de las proposiciones “correspondientes”. Esta forma de posibilidad puede ser lógica, geométrica, algebraica, física, trascendental, moral, etc., pero no importa ya que, en tanto se define el problema por su “resolubilidad”, se confunde el sentido con la significación y no se concibe la condición sino a imagen de lo condicionado.

«Jamais le problème ne ressemble aux propositions qu’il subsume, ni aux rapports qu’il engendre dans la proposition : il *n’est pas* propositionnel, bien qu’il n’existe pas hors des propositions qui l’expriment.» (LDS, 147)

*El problema no es proposicional* puesto que no se parece a las proposiciones que abarca ni a las relaciones que él mismo engendra dentro de la proposición. Deleuze expresa su desacuerdo con Husserl cuando éste pretende que la expresión no sea más que un doble y que forzosamente tenga la misma “tesis” que lo que la recibe. En Husserl aparece la alternativa de la conciencia: el modelo y la sombra que constituyen los dos modos del doble.

«[...] le problème, en tant que thème ou sens exprimé, possède une neutralité qui lui appartient essentiellement, mais aussi qu’il n’est jamais modèle ni ombre, jamais le double des propositions qui l’expriment.» (LDS, 148)

Que el problema “*no existe fuera de las proposiciones que lo expresan como su sentido*” significa que *no existe sino que insiste, subsiste o persiste en las proposiciones y se confunde con un extra-ser*.

«Mais ce non-être n’est pas l’être du négatif, c’est l’être du problématique, qu’il faut écrire (non)-être ou ?-être. Le problème est indépendant du négatif

comme de l'affirmatif ; il n'en a pas moins une positivité qui correspond à sa position comme problème. De même l'événement pur accède à cette positivité qui dépasse l'affirmation et la négation, les traitant toutes deux comme des cas de solution pour un problème qu'il définit par ce qui arrive, et par les singularités qu'il "pose" ou "dépose". *Evenit...*» (LDS, 148)

Pero el estudio de tal positividad (insistencia, subsistencia y persistencia) *desborda* los fines y objeto de la *génesis estática*, razón por la que hay que proceder a elaborar una auténtica *lógica del acontecimiento*. Tal *lógica del acontecimiento* apunta a la *dimensión excesiva del sentido*, dimensión que en nuestra exposición se estuvo denominando como "neutralidad" o movimiento neutro del sentido: el Acontecimiento. Pero antes de arribar a la teoría del acontecimiento repasemos, recordemos y maticemos lo antedicho por medio de dos tablas explicativas.

	<i>GÉNESIS ONTOLÓGICA</i>		<i>GÉNESIS LÓGICA</i>
<i>ETAPAS DE LA EFECTUACIÓN DE SINGULARIDADES</i>	<i>1ª ETAPA</i>	<i>2ª ETAPA</i>	<i>3ª ETAPA</i>
<i>DESCRIPCIÓN DE LA PRODUCCIÓN</i>	A partir de las singularidades-acontecimiento el sentido <i>engendra</i> un complejo (UMWELT) que organiza las singularidades en círculos convergentes, individuos que expresan mundos, mezclas de estos individuos y predicados analíticos que describen estas mezclas. El individuo está en el mundo y el mundo en él: el ambiente o contorno (UMWELT).	A partir de la 1ª etapa se <i>engendra</i> otro complejo: WELT común a varios mundos o a todos, personas que definen estos “ <i>algo en común</i> ”, predicados sintéticos que definen estas personas, y por último las clases y propiedades que derivan de ellas. El sujeto está “frente” al mundo (WELT).	A partir de la 2ª etapa se <i>engendra</i> la proposición lógica con sus dimensiones determinadas: designación, manifestación y significación. También se engendran los correlatos objetivos de esta proposición (primero producidos en la 1ª y 2ª etapa como proposiciones ontológicas): lo designado, lo manifestado y lo significado.
<i>PRODUCTOR</i>	El sentido.	El sinsentido (punto aleatorio, signo ambiguo).	
<i>PRODUCTOS</i>	1º) El individuo y el mundo. 2º) El principio del Buen Sentido.	1º) La persona ( <i>personne</i> ). 2º) El principio del sentido común.	1º) La estructura de la Ordenación Terciaria del lenguaje: designación, manifestación, significación. 2º) Los correlatos objetivos de la proposición lógica: lo designado, lo manifestado, lo significado.
<i>DEFINICIÓN DE LOS PRODUCTOS</i>	El <i>individuo</i> es algo nacido (como Eva de una costilla de Adán) de una singularidad prolongada sobre una línea de ordinarios a partir de un campo trascendental <i>preindividual</i> . El <i>Buen Sentido</i> es una organización sedentaria de las diferencias.	La <i>persona</i> ( <i>personne</i> ) es Ulises y no estrictamente una persona: es una forma producida a partir del campo trascendental <i>impersonal</i> . El <i>Sentido común</i> es una función de <i>identificación</i> .	Las <i>tres dimensiones</i> de la proposición (designación, manifestación y significación) se apoyan unas en otras y ninguna es originaria. Son complementarias.

	<b>GÉNESIS ONTOLÓGICA</b>		<b>GÉNESIS LÓGICA</b>
<b>ETAPAS DE LA EFECTUACIÓN DE SINGULARIDADES</b>	<b>1ª ETAPA</b>	<b>2ª ETAPA</b>	<b>3ª ETAPA</b>
<b>CARACTERES DE LOS PRINCIPIOS PRODUCIDOS</b>	<i>Buen Sentido</i> y <i>Sentido Común</i> no son principios trascendentales: <i>derivan</i> a partir del sentido y del sinsentido, respectivamente, y de su juego trascendental pre-individual e impersonal. Están <i>minados</i> por el principio de su producción y <i>subvertidos</i> desde dentro por la paradoja. No se debe pensar el <i>Buen Sentido</i> a imagen del sentido y el <i>Sentido común</i> a imagen del sinsentido (tal fue el error de Leibniz y Husserl respectivamente).		El mundo de la Ordenación Terciaria es el mundo del habla trivial y cotidiana. Puede caer en el abismo de un sin-fondo que implica la pulsación de un cuerpo monstruoso.
<b>TIPO DE PROPOSICIÓN</b>	Los individuos son <i>proposiciones analíticas infinitas</i> : infinitas en lo que expresan pero finitas en su expresión clara, en su zona de expresión corporal. Los individuos son <i>proposiciones ontológicas</i> .	Las personas son <i>proposiciones sintéticas finitas</i> : finitas en su definición, pero indefinidas en su aplicación. Las personas son <i>proposiciones ontológicas</i> .	La proposición lógica en general tiene como condición o forma de posibilidad las clases múltiples y las propiedades variables (clases y propiedades son el tercer elemento de la génesis ontológica).
<b>EJEMPLOS EN LEWIS CARROLL</b>	Alicia descubre el sentido y presiente el sinsentido: sube a la superficie desde un mundo en el que se sumerge (mundo envolvente que le impone la ley de las mezclas).	Silvia y Bruno son personas “indeterminadas”: descubren el sinsentido y su presencia en el sentido a partir de lo común a varios mundos.	

### 4.2.3. El Acontecimiento

El campo trascendental no sólo está dotado de una potencia genética con respecto a las proposiciones y a los estados de cosas. El campo trascendental es capaz de conciliar<sup>715</sup> esta potencia genética:

- a) con una neutralidad (referida a la suspensión de las tres modalidades de la proposición) y
- b) con una impasibilidad (referida a la impenetrabilidad, esterilidad e ineficacia del sentido con respecto a los estados de cosas).

Por tanto ¿en qué consiste esta “potencia estéril” frente a la potencia genética?, ¿cómo están conciliadas?, ¿qué relación guardan con esta “potencia estéril y neutra” el Acontecimiento y los problemas? Pero ¿cómo acceder a esa dimensión excesiva?, ¿cómo hablar de ella?, ¿acaso es un problema de acceso o más bien se trata de una cuestión de creación, producción y prosecución de una serie hasta el límite?

Según la propia exigencia metodológica deleuziana de marcar la diferencia de naturaleza entre la condición y lo condicionado, y siguiendo el programa filosófico de no concebir el campo trascendental desde la semejanza, el propio Deleuze se plantea pensar la conciliación entre la potencia genética y la neutralidad al modo de una “síntesis heterogénea de la condición”.

«On ne peut pas concevoir la condition à l'image du conditionné ; purger le champ transcendantal de toute ressemblance reste la tâche d'une philosophie qui ne veut pas tomber les pièges de la conscience ou du cogito. Or, pour rester fidèle à cette exigence, il faut disposer d'un inconditionné comme synthèse hétérogène de la condition dans une figure autonome, qui réunit en soi la neutralité et la puissance génétique.» (LDS, 149)

¿Cuál este incondicionado?, ¿cuál su figura sintética?, ¿cuál su poder que es capaz de reunir la “potencia” de neutralidad y la potencia genética bajo su figura incondicionada? Tal es el campo trascendental que ahora vamos a estudiar desde el punto de vista del Acontecimiento.

El sentido tiende una cara a las cosas y otra a las proposiciones. Pero ni se confunde con la proposición que lo expresa ni con el estado de cosas que designa. Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas, un *aliquid*, insistencia o extra-ser, el mínimo de ser que conviene a las insistencias. El sentido es, en esta dirección, “acontecimiento” con la condición de no confundir el acontecimiento con su efectución espacio-temporal ni con un estado de cosas. No es necesario

---

<sup>715</sup> Para la formulación de los términos de esta capacidad de conciliación cf. LDS, 117.



preguntar cual es el sentido del acontecimiento porque, en opinión de Deleuze, *el acontecimiento es el sentido mismo*.

El acontecimiento no es ni un hecho del mundo, ni lo vivido por un yo o una conciencia, ni tampoco lo concreto o empírico dado en el tiempo histórico. Si esto es así ¿cuáles son sus “caracteres”? Según Deleuze son cuatro: la impasibilidad, la neutralidad, la singularidad y la impersonalidad<sup>716</sup>.

#### **4.2.3.1. Impasibilidad y neutralidad**

Con respecto a los estados de cosas y a sus mezclas, el acontecimiento es *imposible*. Su naturaleza es impenetrable, estéril, ineficaz, ni activa ni pasiva. Con respecto a las proposiciones, el acontecimiento es *neutro*, una suerte de suspensión de las tres modalidades de la proposición (ni significa un concepto, ni designa un estado de cosas, ni manifiesta sujeto alguno). La impasibilidad y la neutralidad son los caracteres gracias a los cuales somos capaces de acceder al *haber* eterno del acontecimiento y a su *diferencia* con respecto a sus efectuaciones espaciotemporales.

«Les deux moments du sens, impassibilité et genèse, neutralité et productivité, ne sont pas tels que l'un puisse passer pour l'apparence de l'autre. La neutralité, l'impassibilité de l'événement, son indifférence aux déterminations de l'intérieur et de l'extérieur, de l'individuel et du collectif, du particulier et du général, etc., sont même une constante sans laquelle l'événement n'aurait pas de vérité éternelle et ne se distinguerait pas de ses effectuations temporelles.» (LDS, 122)

##### **4.2.3.1.1. Impasibilidad**

Para ilustrar la impasibilidad, Deleuze pone el ejemplo de la batalla, ejemplo que se supera a sí mismo en la medida en que todo acontecimiento es del tipo de la batalla.

«Si la bataille n'est pas un exemple d'événement parmi d'autres, mais l'Événement dans son essence, c'est sans doute parce qu'elle s'effectue de beaucoup de manières à la fois, et que chaque participant peut la saisir à un niveau d'effectuation différent dans son présent variable : ainsi pour les comparaisons devenues classiques entre Stendhal, Hugo, Tolstoï tels qu'ils “voient” la bataille et la *font* voir à leurs héros.» (LDS, 122)

---

<sup>716</sup> Según Pardo (2004a: 220) estos caracteres: «[...] hacen pensar, por una parte, en las invocaciones de Blanchot hacia “lo neutro” y, por otra, en la “crueldad” de lo real definida por Clément Rosset.». Para una interpretación de los caracteres generales del acontecimiento en Deleuze cf. también Foucault (1994b).

El acontecimiento “batalla” muestra como ningún otro los distintos niveles, tanto de realización espacio-temporal como de captación por parte de los participantes, que afectan al acontecimiento mismo en su encarnación<sup>717</sup>. Nada tiene que ver el privilegio de este tipo de acontecimiento con una “dialéctica” o un agonismo menor que Deleuze reintroduciría en la dimensión del sentido. Nada más alejado de sus intenciones. Más bien es la naturaleza *ideal* del acontecimiento la que queda patente, esto es, su potencia de *sobrevuelo*.

«[...] c’est surtout parce que la bataille *survole* son propre champ, neutre par rapport à toutes ses effectuations temporelles, neutre et impassible par rapport aux lâches et aux braves, d’autant plus terrible pour cela, jamais présente, toujours encore à venir et déjà passé, ne pouvant alors être saisie que par la volonté qu’elle inspire elle-même à l’anonyme, volonté qu’il faut bien appeler “d’indifférence” dans un soldat mortel blessé qui n’est plus ni brave ni lâche et ne peut plus être vainqueur ni vaincu, tellement au-delà, se tenant là où se tient l’Événement, participant ainsi de sa terrible impassibilité. “Où” est la bataille ? C’est pourquoi le soldat se voit fuir quand il fuit, et bondir quand il bondit, déterminé à considérer chaque effectuation temporelle du haut de la vérité éternelle de l’événement qui s’incarne en elle et, hélas, dans sa propre chair. Encore faut-il une longue conquête au soldat pour arriver à cet au-delà du courage et de la lâcheté, à cette saisie pure de l’événement par une “intuition volitive”, c’est-à-dire par la volonté que lui *fait* l’événement, distincte de toutes les intuitions empiriques qui correspondent encore à des types d’effectuation.» (LDS, 122-123)

El acontecimiento “batalla” permanece intacto a pesar de todas sus efectuaciones espacio-temporales. Intacto en un Topos y un Aión propios y propicios. Intacto y, tal vez por ello, también ilocalizable en todas y cada una de sus efectuaciones, como si la suma de todas las efectuaciones nunca llegase a colmarlo porque es de una naturaleza distinta a todas ellas, irreductible a su conjunto universal o a su individualidad particular. Además el acontecimiento “batalla” sólo puede ser captado en una especie de visión que nada tiene de “mística” sino más bien de torsión ética del actor al que le sobreviene el acontecimiento. Torsión ética que tendrá una prolongación y una explicación adecuada en la ética de los efectos pero a la que, desde ahora, se le atribuye la característica de ser un único movimiento: visión (el

---

<sup>717</sup> En este punto es relevante señalar que Martin (2005: 58-59) considera que en Deleuze lo visible no es el lugar de exposición exterior de un “origen en retirada” al que la hermenéutica nos permitiría acceder: «Entre ce qui, du champ de bataille, n’est pas visible et l’ordre tangible de ce qu’il actualise, il n’y a aucune extériorité, il y a une relation d’immanence radicale. Entre la solution sursaturée d’un pur champ de forces et la mise en œuvre d’une polarité directionnelle capable de faire prendre toutes les singularités dans le cristal actualisé, le rapport est immédiat. Le plan transcendantal n’est pas un arrière-monde sur le fond duquel le visible pourrait s’installer à la faveur d’un retrait. [...]. Il n’y a pas d’une part le champ idéal d’un possible géré par le principe de contradiction et d’autre part la précipitation du possible dans un monde réel ouvert par le principe de raison.»

soldado *se ve* a sí mismo desde otra dimensión) operatoria (el soldado *hace* el acontecimiento)<sup>718</sup>.

«Il y a bien un dieu de la guerre, mais de tous les dieux c'est le plus impassible, le moins perméable aux prières, "Impénétrabilité", ciel vide, Aïôn.» (LDS, 123)

La impasibilidad del acontecimiento, cual rostro de un dios epicúreo, está afectada por la temporalidad propia de la superficie trascendental: lo imposible es algo siempre ya pasado y siempre por venir. Una verdad eterna que esquivo el presente del hecho, del dato, del suceso, de lo dado<sup>719</sup>.

#### 4.2.3.1.2. Neutralidad

La neutralidad del sentido aparece desde varios puntos de vista (cantidad, cualidad, modalidad, relación, tipo) con respecto a los modos proposicionales en general. En una tabla explicativa puede quedar clara la posición de Deleuze<sup>720</sup>.

---

<sup>718</sup> Zourabichvili (1996: 91-92) interpreta el pasaje del soldado como una parálisis o crisis de la acción que vuelve al soldado vidente pero *idiota* (incapaz de actuar) debido a la conjugación de dos modos temporales: la eternidad paradójica del acontecimiento inefectuable y el presente de su efectuación en un estado de cosas. En las pp. 121-122 el autor relaciona esta "paradoja del soldado" con el papel del filósofo: el filósofo pone la acción en crisis y no concibe otra forma de acción que no sea esta puesta en crisis (contra-efectuación).

<sup>719</sup> Bergen (2002: 121-123) anota que, a pesar de las apariencias, el acontecimiento deleuziano carece de todo matiz teológico y no se relaciona ni con una trascendencia más allá de las criaturas, ni con el motivo heideggeriano del *Ereignis*, ni con la constelación supernumeraria de Badiou, ni con lo irrepresentable siempre en huida y siempre ausente (real imposible de Lacan, inmanencia de la vida de M. Henry o figural intensivo de Lyotard). «Le problème d'un événement articulé doublement [...] ne s'inscrit ni dans la syntaxe de l'éminence d'un premier moteur, d'une transcendance créatrice que Deleuze n'a cessé de pourchasser, ni dans les termes sotériologiques d'une destination historique dont nous incombe la garde par accueil de la différence ontologique, ni dans le mathème d'une rupture entre être et événement, entre "train du monde" et pensée, ni enfin dans le dire se dédisant d'un différend tragique originaire entre forces de la vie et de la représentation.» (p. 121). Recogiendo las futuras aportaciones de *QPH*, pero anclándose en *LDS*, según Bergen son cuatro los ejes de un pensamiento del acontecimiento y de un acontecimiento del pensamiento en Deleuze: (1) surgimiento de lo inédito creador en el campo exclusivo de la inmanencia; (2) visibilidad de un acontecimiento-relámpago que reclama un nuevo mundo a partir de un "precursor sombrío" invisible (y no a partir del doble movimiento de manifestación-y-retraimiento ontológico); (3) conquista de un "pensamiento-mundo" a partir de lo impensable (sin preservar lugares "innombrables") e invención del concepto que dice el acontecimiento (sin poner freno moral alguno a la potencia significativa de la lengua); (4) disposición de un conjunto "problema-solución" que no entiende como "pérdida" o "falta" el trabajo de lo virtual. Sólo de esta forma el acontecimiento deleuziano se puede distanciar de toda función de frontera noumenal que recorta dominios infranqueables y jerarquizados, de toda asunción de una diferencia trágica que delimita la finitud de nuestra condición, de toda salvaguardia ética de lo innombrable y de toda asignación del papel de condición de posibilidad e imposibilidad de toda representación a algo "irrepresentable" que se nos hurta de continuo. Para las diferencias entre el acontecimiento deleuziano y el *Ereignis* heideggeriano cf. también Beaulieu (2004: 100 y ss.).

<sup>720</sup> Cf. *LDS*, 123.

		<b><i>CARACTERÍSTICAS DEL SENTIDO</i></b>
<b><i>PUNTOS DE VISTA</i></b>	<b><i>CANTIDAD</i></b>	No es particular ni general. No es universal ni personal.
	<b><i>CUALIDAD</i></b>	Es independiente de la afirmación y de la negación.
	<b><i>MODALIDAD</i></b>	No es asertórico, apodíctico, ni interrogativo (en el modo de la incertidumbre subjetiva o de la posibilidad objetiva).
	<b><i>RELACIÓN</i></b>	No se confunde con la designación, la manifestación y la significación.
	<b><i>TIPO</i></b>	No se confunde con ninguna de las intuiciones, de las “posiciones” de conciencia que pueden determinarse empíricamente gracias al juego de los caracteres proposicionales precedentes: intuiciones o posiciones de percepción, de imaginación, de memoria, de entendimiento, de voluntad empíricas, etc.

Según Deleuze lo que impide a Husserl concebir el sentido con *plena neutralidad* es su preocupación por conservar en el sentido el modo racional de un buen sentido y de un sentido común que se presenta como una matriz, una “forma-madre no modalizada” (Urdoxa)<sup>721</sup>. Esta misma preocupación le hace conservar en lo trascendental la forma de la conciencia. Lo que entonces ocurre es que la plena neutralidad del sentido no puede ser alcanzada sino como una de las partes de una disyunción en la conciencia misma: o bien la posición-madre del código real bajo la jurisdicción de la razón o bien la neutralización como “contrapartida”, “cogito impropio”, “sombra o reflejo” inactivo e impasible, sustraído a la jurisdicción racional. Lo que se presenta de este modo como un “corte radical de la conciencia” corresponde sin duda a los dos aspectos del sentido, *la neutralidad y la potencia genética*.

Para Deleuze, la solución que consiste en repartir dos aspectos en una *alternativa* es tan poco satisfactoria como la que trataba uno de estos aspectos como una *apariencia*, ya que entonces no sólo la génesis sería una falsa génesis sino que la neutralidad sería una pseudo-neutralidad. Deleuze piensa que es preciso conciliar, captar en común la neutralidad y la potencia genética.

«Nous avons vu au contraire que la même chose devait être saisie comme effet de surface neutre et comme principe de production fécond par rapport aux modifications de l'être et aux modalités de la proposition, non pas suivant

<sup>721</sup> Cf. *LDS*, 124.

une disjonction de la conscience, mais suivant le dédoublement et la conjonction de deux causalités.» (LDS, 124)

La neutralidad del acontecimiento con respecto a los modos de la proposición no es algo edificante pero tampoco algo que nos deba alarmar.

«*Animal tantum...* Cercle en tant que cercle seulement : ni cercle particulier, ni concept représenté dans une équation dont les termes généraux doivent encore recevoir une valeur particulière dans chaque cas, mais système différentiel auquel correspond une émission de singularités.» (LDS, 148)

Deleuze quiere decir que todo acontecimiento, en tanto que neutro (y, por tanto, como problema, según vimos más arriba), *es un sistema diferencial al que corresponde una emisión de singularidades* con todas las características que el juego ideal poseía, con una topología y una temporalidad propias. La neutralidad está directamente relacionada con el principio emisor de singularidades, con el lanzar azaroso, con el principio que recorre todas las series.

Pero la estructura del acontecimiento es más compleja. Siguiendo con el hilo del acontecimiento como batalla, Deleuze se plantea una batería de interrogantes que lo conducen a descubrir que el acontecimiento está estructurado en una especie de doblez o dobladura: por una parte, el momento de su efectuación espacio-temporal y, por otra parte, el acontecimiento como algo ineffectuable, algo ajeno e impersonal a toda encarnación.

«Pourquoi tout événement est-il du type la peste, la guerre, la blessure, la mort? Est-ce dire seulement qu'il y a plus d'événements malheureux que d'heureux? Non, puisqu'il s'agit de la structure double de tout événement. Dans tout événement, il y a bien le moment présent de l'effectuation, celui où l'événement s'incarne dans un état de choses, un individu, une personne [...]. Mais il y a d'autre part le futur et le passé de l'événement pris en lui-même, qui esquive tout présent, parce qu'il est libre des limitations d'un état de choses, étant impersonnel et pré-individuel, neutre, ni général ni particulier, *eventum tantum...* ; ou plutôt qui n'a pas d'autre présent que celui de l'instant mobile qui le représente, toujours dédoublé en passé-futur [...].» (LDS, 177)

Deleuze ejemplifica esta estructura doble del acontecimiento con, quizás, algo que reclama una conceptualización filosófica y que se funda en su propia biografía personal: su enfermedad pulmonar.

«Dans un cas, c'est ma vie qui me semble trop faible pour moi, qui s'échappe en un point devenu présent dans un rapport assignable pour moi. Dans l'autre cas, c'est moi qui suis trop faible pour la vie, c'est la vie trop grande pour moi, jetant partout ses singularités, sans rapport avec moi, ni

avec un moment déterminable comme présent, sauf avec l'instant impersonnel qui se dédouble en encore-futur et déjà passé.» (LDS, 177-178)

Según Deleuze esta ambigüedad, esta doble estructura de la herida y la muerte, de la herida mortal, la ha mostrado de una manera única y reseñable Maurice Blanchot en su obra *L'espace littéraire*. Por una parte la muerte es aquello que está en una relación personal conmigo y con mi cuerpo, que está “fundada” en mí mismo, pero por otra parte la muerte es aquello que siendo impersonal e incorporal no se relaciona conmigo y sólo está “fundada” en sí misma<sup>722</sup>.

«D'un côté, la part de l'événement qui se réalise et s'accomplit ; de l'autre côté, “la part de l'événement que son accomplissement ne peut pas réaliser”. [...]. C'est par là que la mort et sa blessure ne sont pas un événement parmi des autres. Chaque événement est comme la mort, double et impersonnel en son double.» (LDS, 178)

Esta impersonalidad es la que nos conduce al segundo par de caracteres del acontecimiento: la impersonalidad y la singularidad.

#### **4.2.3.2. Singularidad e impersonalidad**

Citando al Blanchot de *L'espace littéraire* al hilo del tema de la muerte, Deleuze explica velozmente, y sin entrar en muchas consideraciones, en qué consisten la singularidad e impersonalidad del acontecimiento.

Según Blanchot<sup>723</sup> la muerte es el abismo del presente, el “tiempo sin presente” con el que carecemos de relación y no podemos establecer vínculo alguno. Y no lo podemos establecer porque existe la imposibilidad de arrojarnos a él por medio de un acto de voluntad personal. Así pues en la muerte no soy “yo” quien muere sino que es un “se” el que muere. “Yo” no muero porque en la muerte estoy expropiado del poder de morir. En la muerte “se” muere en la medida en que es un acontecimiento que nunca termina de acabar ni de acontecer. Pero entonces ¿a qué se refiere Blanchot con este “se”? Deleuze interpreta que este “se” no se refiere a la tercera persona de la banalidad cotidiana<sup>724</sup>. El “se” se refiere más bien a una cuarta persona<sup>725</sup> si por ello entendemos aquello que es ajeno a las distribuciones ordinarias

---

<sup>722</sup> Sobre la muerte como acontecimiento por antonomasia (aquel por respecto del cual se miden los demás) transido de una profunda ambigüedad cf. Martínez (1987: 73-81).

<sup>723</sup> Cf. Blanchot (1955: 160).

<sup>724</sup> Sobre el “se” como vehículo, revelador y operador de lo impersonal cf. Schérer (1998: 30-33).

<sup>725</sup> Schérer (1998: 34) la interpreta así: «La quatrième personne [...] vient combler le vide, l'absence, le tour purement négatif de l'analyse de Blanchot, les résonances de la puissance du négatif hégélien ou heideggerien. L'impersonnel échappe à la dialectique de la négativité. Il élude la logique du contradictoire, comme la logique de l'union des contraires, pour adopter celle du paradoxe, ou de

(generales) y funciones establecidas (personales). Según Deleuze el “se” hace referencia a las singularidades impersonales y preindividuales. El “se” impugna todo reparto entre lo colectivo y lo privado, lo universal y lo individual, lo general y lo particular remitiendo a esa dimensión donde circulan las singularidades<sup>726</sup>.

«Combien ce *on* diffère de celui de la banalité quotidienne. C’est le *on* des singularités impersonnelles et pré-individuelles, le *on* de l’événement pur où *il* meurt comme *il* pleut. La splendeur du *on*, c’est celle de l’événement même ou de la quatrième personne. C’est pourquoi il n’y a pas d’événements privés, et d’autres collectifs ; pas plus qu’il n’y a de l’individuel et de l’universel, des particularités et des généralités. Tout est singulier, et par là collectif et privé à la fois, particulier et général, ni individuel ni universel.» (LDS, 178)

Llegados a este punto, el siguiente paso es esclarecer cómo se comunican los acontecimientos, si es que se comunican, en el campo trascendental del Topos y el Aión<sup>727</sup>.

#### **4.2.3.3. Comunicación de los acontecimientos**

Deleuze quiere dejar claro que los acontecimientos tienen una unidad. Pero esta unidad es distinta a la de las causas corporales entre sí, no es una unidad por “interpenetración”, como la de los cuerpos, las mezclas y los estados de cosas.

«[...] chaque événement communique avec tous les autres, tous forment un seul et même Événement, événement de l’Aîon où ils ont une vérité éternelle. Voilà le secret de l’événement : qu’il soit sur l’Aîon et pourtant ne le remplisse pas. Comment l’incorporel remplirait-il l’incorporel, et l’impénétrable l’impénétrable ? [...] l’unité des événements ou des effets entre eux est d’un tout autre type que l’unité des causes corporelles entre elles.» (LDS, 80-81)

¿Qué tipo de unidad es ésta que se nos presenta como comunicativa, incorporeal e impenetrable?, ¿a qué tipo de relación puede hacer referencia esta triple caracterización?, ¿acaso la relación entre los acontecimientos puede tematizarse en términos de simple causalidad? Deleuze intenta pensar la relación entre los acontecimientos (sean o no compatibles entre ellos) a partir de una variación

---

l’admission de cet “impossible”, moteur du sens, qu’est la quatrième personne. Saut d’une particule hors de son orbite qui déclenche le mécanisme de la création.»

<sup>726</sup> Sobre la lógica paradójica de lo impersonal (la muerte como reveladora de la vida y lo más singular como conquista de lo impersonal) cf. Schérer (1998: 36-37).

<sup>727</sup> En virtud del conjunto de las cuatro características del acontecimiento (imposibilidad, neutralidad, singularidad, impersonalidad) Leclercq (2001: 83) interpreta que: «[...] l’événement semble préexister à l’être, et à l’être de n’exister que pour lui permettre une incarnation. On évitera alors de parler, dans la philosophie deleuzienne, d’*ontologie événementielle* mais bien plutôt d’*événement ontologique*».

expresiva (no-causal y sonora) del t3pico del cono bergsoniano sobre el que ya hab3a trabajado, modific3ndolo, en *DR*.

«[...] ce qui fait un destin au niveau des 3v3nements, ce qui fait qu'un 3v3nement en r3p3te un autre malgr3 toute sa diff3rence, ce qui fait qu'une vie est compos3 d'un seul et m3me 3v3nement malgr3 toute la vari3t3 de ce qui lui arrive, qu'elle est travers3e d'une seule et m3me f3lure, qu'elle joue un seul et m3me air sur tous les tons possibles avec toutes les paroles possibles, ce ne sont pas des rapports de cause 3 effet, mais un ensemble de correspondances non causales, formant un syst3me d'3chos, de reprises et de r3sonances, un syst3me de signes, bref une quasi-causalit3 expressive, non pas du tout une causalit3 n3cessitante.» (*LDS*, 199)

El v3nculo entre los acontecimientos, entre los puros efectos de superficie, es una relaci3n no-causal de expresi3n. La expresividad es un conjunto de correspondencias no-causales que forman un sistema de ecos y resonancias. Todo un sistema sonoro en el que se hace algo positivo con la distancia entre acontecimientos. La respuesta a las dos preguntas citadas (¿cu3les son las *relaciones expresivas* de los acontecimientos entre s3? y ¿en virtud de qu3 un acontecimiento es *compatible o incompatible* con otro?) ir3 por la senda de afirmar la exploraci3n de la distancia *entre* acontecimientos.

«L'id3e d'une distance positive en tant que distance (et non pas distance annul3e ou franchie) nous para3t l'essentiel, parce qu'elle permet de mesurer les contraires 3 leur diff3rence finie au lieu d'3galer la diff3rence 3 une contrari3t3 d3mesur3e, et la contrari3t3 3 une identit3 elle-m3me infinie. [...]. L'id3e de distance positive est topologique et de surface, et exclut toute profondeur ou toute 3l3vation qui ram3neraient le n3gatif avec l'identit3.» (*LDS*, 202)

El primer ejemplo que Deleuze nos proporciona de tal comunicaci3n entre acontecimientos es el de la mariposa gris y vigorosa<sup>728</sup>. Se dice, por ejemplo, que una especie determinada de mariposa no puede ser *a la vez* gris y vigorosa ya que tan pronto los representantes son grises y d3biles como vigorosos y negros. Podemos atribuir a un mecanismo causal de tipo f3sico la explicaci3n de esta incompatibilidad, atribuirla, por ejemplo, a una hormona de la que depender3a el predicado gris y que debilitar3a a la clase correspondiente. Bajo esta condici3n causal podr3amos concluir con evidencia que hay una contradicci3n l3gica entre ser gris y robusto. Pero Deleuze plantea reparos a esta manera de formular el problema: no hay que recurrir al mundo "f3sico" sino extraer los acontecimientos puros que en tal cuesti3n se encarnan y transitar por la distancia que los separa.

---

<sup>728</sup> Cf. *LDS*, 199-200.



«Mais si nous dégageons les événements purs, nous voyons que le *grisonner* n'est pas moins positif que le *noircir* : il exprime une augmentation de sécurité (se cacher, se confondre avec le tronc d'arbre), autant que le *noircir* une augmentation de vigueur (invigorer). Entre ces deux déterminations dont chacune possède son avantage, il y a d'abord un rapport d'incompatibilité première, événementielle, que la causalité physique ne fait qu'inscrire secondairement dans la profondeur du corps, et que la contradiction logique ne fait que traduire ensuite dans le contenu du concept. Bref, les rapports des événements entre eux du point de vue de la quasi-causalité idéale ou noématique expriment d'abord des correspondances non causales, des compatibilités ou des incompatibilités alogiques.» (LDS, 200)

El segundo ejemplo de tal comunicación, o de tal expresividad basada en un sistema sonoro, nos lo proporciona Nietzsche<sup>729</sup>. Según Deleuze, Nietzsche nos exhorta a vivir los acontecimientos de la salud y la enfermedad de tal modo que la salud sea un punto de vista vivo sobre la enfermedad y la enfermedad un punto de vista vivo sobre la salud.

«Faire de la maladie une exploration de la santé, de la santé une investigation de la maladie [...]. On n'identifie pas les contraires, on en affirme toute la distance, mais comme ce qui les rapporte l'un à l'autre. La santé affirme la maladie quand elle fait un objet d'affirmation de sa distance avec la maladie. La distance est, à bout de bras, l'affirmation de ce qu'elle distance. N'est-ce pas précisément la Grande Santé (ou le Gai Savoir), ce procédé qui fait de la santé une évaluation de la maladie et de la maladie une évaluation de la santé ? Ce qui permet à Nietzsche de faire l'expérience d'une santé supérieure, au moment même où il est malade. Inversement, ce n'est pas quand il est malade qu'il perd la santé, mais quand il ne peut plus affirmer la distance, quand il ne peut plus par sa santé faire de la maladie un point de vue sur la santé [...].» (LDS, 202-203)

Según Deleuze, fue Leibniz quien nos enseñó que no hay “puntos de vista” sobre las cosas, sino que las cosas, los seres, ya son puntos de vista (aunque Leibniz los sometía a una convergencia, como por ejemplo los puntos de vista sobre una ciudad). Si Leibniz dirigía el punto de vista hacia la convergencia de los mundos, con Nietzsche el punto de vista se abre a una *divergencia* afirmativa: es otra ciudad la que corresponde a cada punto de vista, no por estar unidas las ciudades, sino por su distancia. Además resuenan entre ellas merced a la divergencia de sus series, de sus casas y sus calles. Siempre hay otra ciudad dentro de la ciudad<sup>730</sup>.

<sup>729</sup> Cf. LDS, serie número 24. También puede verse *N*, 8-11.

<sup>730</sup> Beaulieu (2004) señala que Deleuze opone una multiplicidad de mundos al mundo único tradicionalmente concebido por los fenomenólogos. Según Beaulieu la fenomenología se puede entender como un esfuerzo por salvar el mundo de la pérdida caótica en la que Nietzsche lo había precipitado. Sobre este punto Deleuze operaría una especie de fusión crítica entre Nietzsche y la fenomenología: «Il s'accorde avec Nietzsche pour affirmer la perte de cohérence de l'unique monde

«Chaque terme devient un moyen d’aller jusqu’au bout de l’autre, en suivant toute la distance. La perspective — le perspectivisme — de Nietzsche est un art plus profond que le point de vue de Leibniz; car la divergence cesse d’être un principe d’exclusion, la disjonction cesse d’être un moyen de séparation, l’impossible est maintenant un moyen de communication.» (LDS, 203)

Esta concepción deleuziana de la divergencia, la disyunción y la imposibilidad se sostiene sobre una triple distinción de las síntesis<sup>731</sup>:

1ª) la síntesis conectiva (“si... entonces”): que apunta a la construcción de una sola serie,

2ª) la síntesis conjuntiva (“y”): que es un procedimiento de construcción de series convergentes, y

3ª) la síntesis disyuntiva (“o bien”): que es un procedimiento de reparto de series divergentes<sup>732</sup>.

Pero ¿en qué *condiciones* la disyunción es una verdadera *síntesis* y no un procedimiento de análisis que se contenta con excluir predicados de una cosa en virtud de la identidad con su concepto?, ¿en qué *condiciones* la disyunción asume un uso afirmativo frente a su habitual uso negativo, limitativo o exclusivo? La respuesta viene dada por la *afirmación* de la disyunción misma.

---

sans toutefois déplorer la disparition totale des lois par lesquelles s’auto-régissent les différents mondes. Il accomplit également un geste quasi phénoménologique de récupération de la cohérence tout en ne pensant pas cette dernière à l’intérieur d’un seul monde, mais dans une multiplicité de mondes exprimés.» (p. 65). Para Beaulieu mientras que los fenomenólogos piensan la coherencia en formación perpetua del único mundo, Deleuze medita sobre la copresencia de una multiplicidad de mundos posibles cada uno de los cuales posee una estructura propia y unas leyes que pueden ser contradictorias con un sistema vecino sin que por ello se ponga en cuestión la legitimidad de su existencia. Deleuze conserva el ideal de coherencia del mundo aunque multiplica su número: «Il y a pour Deleuze *des* mondes et chacun de ces mondes possède des lois d’organisation qui lui sont propres. Ces lois peuvent être incompatibles d’un monde à l’autre, mais cette confusion ne gêne d’aucune façon la coexistence de tous les mondes. L’ensemble ne forme plus un cosmos homogène et transcendant, mais il prend des allures chaotiques au sein de l’immanence pure liée aux expérimentations du corps. La Nature deleuzienne constituée de forces chaotiques compose un champ transcendantal qui ne rend pas abstraitement possible l’expérience (Kant, la phénoménologie), mais elle rend réelle l’expérimentation de l’univers chaotique et intensifs sur le plan d’immanence.» (p. 258). Beaulieu valora que la crítica deleuziana al mundo concebido por la fenomenología encuentra su mejor aliado en Whitehead y no en Nietzsche. Para el análisis comparativo entre los conceptos de mundo de la fenomenología y de Deleuze cf. toda la primera parte titulada “Le concept de monde” (pp.19-74).

<sup>731</sup> Cf. LDS, 203-204.

<sup>732</sup> Según David-Ménard (2005: 92): «Deleuze reprend à Kant l’adjectif “disjonctif”, mais il qualifie par ce terme la liaison —la synthèse— qu’effectue tout jugement. Seulement, chez Deleuze, la synthèse ne lie pas sujets et prédicats logiques, elle lie des séries de termes non ressemblants.». Para las síntesis disyuntivas cf. el importante capítulo titulado “Les devenirs et les synthèses disjonctives” (pp. 91-105). Por su parte Zourabichvili (1996: 109-110) atribuye como misión a la filosofía practicar la síntesis disyuntiva y hace de esta síntesis «la plus profonde idée de Deleuze» (pp. 107-108). Para el “buen uso” de las síntesis en Deleuze cf. Villani (1999: 104).

«La réponse est donnée pour autant que la divergence ou le décentrement déterminés par la disjonction deviennent objets d'affirmation comme tels. [...]. Au lieu qu'un certain nombre de prédicats soient exclus d'une chose en vertu de l'identité de son concept, chaque "chose" s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquels elle passe, en même temps qu'elle perd son centre, c'est-à-dire son identité comme concept ou comme moi. A l'exclusion des prédicats se substitue la communication des événements.» (LDS, 204)

¿Cuál es el *procedimiento operatorio* de esta *disyunción sintética afirmativa*?  
Pues el movimiento del elemento paradójico.

«[...] il consiste dans l'érection d'une instance paradoxale, point aléatoire à deux faces impaires, qui parcourt les séries divergentes comme divergentes et les fait résonner par leur distance, dans leur distance. Ainsi le centre idéal de convergence est par nature perpétuellement décentré, il ne sert plus qu'à affirmer la divergence.» (LDS, 204)

Si recordamos lo dicho en el epígrafe 4.2.1.1.2.2.2, titulado "Resonancia interna de las series", tal elemento paradójico que recorre las series es nombrado por Deleuze de distintas maneras: *perpetuum mobile*, punto aleatorio, sinsentido, etc. En todo caso su naturaleza *principal* es lo que tiene unas consecuencias más relevantes (recordemos también que a la hora de analizarlo describíamos su naturaleza como principio diferencial de las series, principio de emisión de singularidades y principio de disyunción de las síntesis unificantes).

Que la *disyunción* adquiriera la naturaleza de "principio" hace que las garantías de la filosofía clásica entren en crisis y provoca un cambio de consecuencias importantísimas en el pensamiento filosófico<sup>733</sup>. Deleuze retrata de esta forma lo que podría ser el rostro del pensamiento clásico de raigambre kantiana a partir de la evaluación de los efectos del uso negativo de la disyunción para las series y las proposiciones<sup>734</sup>.

---

<sup>733</sup> Para una valoración de estas consecuencias cf. Zourabichvili (2004b: 81) donde afirma: «La synthèse disjonctive (ou disjonction incluse) est l'opérateur principal de la philosophie de Deleuze, le concept signé entre tous. Il importe peu qu'elle soit un monstre aux yeux de ceux qu'on appelle les logiciens : Deleuze, qui définissait volontiers son propre travail comme l'élaboration d'une "logique", reprochait à la discipline institutionnalisée sous ce nom de réduire abusivement le champ de la pensée en le bornant à l'exercice puéril de la reconnaissance, et de justifier ainsi le bon sens satisfait et obtus aux yeux duquel tout ce qui de l'expérience ébranle les deux principes de contradiction et du tiers-exclu est pur néant, et vaine toute entreprise d'y discerner quoi que ce soit [...]. [...] (les principes de contradiction et de tiers-exclu n'exercent leur juridiction que sur un domaine dérivé).».

<sup>734</sup> Cf. LDS, 205-206.

<b>CONSECUENCIAS DEL USO NEGATIVO DE LA DISYUNCIÓN</b> (o la disyunción como mero procedimiento de análisis)			
	<b>FORMA DEL YO</b>	<b>FORMA DEL MUNDO</b>	<b>FORMA “DIOS”</b>
<b>SERIES</b>	Con respecto a las series esta forma garantiza la conexión de una serie.	Con respecto a las series esta forma garantiza la convergencia de las series prolongables.	Con respecto a las series garantiza el uso limitativo o exclusivo de la disyunción.
<b>PROPOSICIONES</b>	Con respecto a la proposición el yo es el principio de manifestación.	Con respecto a la proposición el mundo es el principio de designación.	Con respecto a la proposición Dios es el principio de significación.

La elevación a Principio de la síntesis disyuntiva hace entrar en crisis este esquema. Deleuze se expresa de la siguiente manera:

«Cette quasi-cause, ce non-sens de surface qui parcourt le divergent comme tel, ce point aléatoire qui circule à travers les singularités, qui les émet comme pré-individuelles et impersonnelles, ne laisse pas subsister, ne supporte pas que subsiste Dieu comme individualité originaire, ni le moi comme Personne, ni le monde comme élément du moi et produit de Dieu.» (LDS, 206)

Las consecuencias que para el pensamiento clásico tiene este movimiento de la instancia paradójica son ruinosas. Deleuze las cifra en la pérdida de la triple formalidad del mundo clásico.

<b>CONSECUENCIAS DEL USO AFIRMATIVO DE LA DISYUNCIÓN</b> (o la disyunción como síntesis o Principio sintético)			
	<b>FORMA DEL YO</b>	<b>FORMA DEL MUNDO</b>	<b>FORMA “DIOS”</b>
<b>SERIES</b>	El yo se desformaliza (muere): las series divergentes desbordan toda conexión.	El mundo se desformaliza (muere): las series divergentes desbordan toda convergencia.	“Dios” se desformaliza (muere): las series divergentes desbordan toda disyunción exclusiva.
<b>FIGURAS</b>	El punto aleatorio que recorre las series forma un “contra-yo” y no un yo.	La divergencia de las series afirmadas forma un “caosmos” y no un mundo.	La disyunción sintética se plantea como un “principio diabólico” y no teológico.

El elemento paradójico no sólo destituye toda forma suprema de síntesis sino que traza la línea del Aión entre las series y las disyunciones. Una línea que no es sino el eterno retorno de la pura división, de la “laberintificación” infinita.

«Aussi y a-t-il sur la ligne droite un éternel retour comme le labyrinthe le plus terrible dont parlait Borges, très différent du retour circulaire ou monocentré de Chronos : éternel retour qui n'est plus celui des individus, des personnes et des mondes, mais celui des événements purs que l'instant déplacé sur la ligne ne cesse de diviser en déjà passés et encore à venir. Plus rien ne subsiste que l'Événement, l'Événement seul, *Eventum tantum* pour tous les contraires, qui communique avec soi par sa propre distance, résonnant à travers toutes ses disjonctions.» (LDS, 206-207)

Las dos preguntas que nos planteábamos al principio de este epígrafe (1ª ¿cuáles son las *relaciones expresivas* de los acontecimientos entre sí? y 2ª ¿en virtud de qué un acontecimiento es *compatible o incompatible* con otro?), y que fueron por la senda de hacer de la distancia entre acontecimientos algo positivo, ya tienen respuesta: la comunicación de los acontecimientos acaece merced a la *afirmación* de la divergencia y la *elevación* de la disyunción a principio.

«[...] dans la mesure où la divergence est affirmée, où la disjonction devient synthèse positive, il semble que tous les événements même contraires soient compatibles entre eux, et qu'ils “s'entr'expriment”. L'incompatible ne naît qu'avec les individus, les personnes et les mondes où les événements s'effectuent, mais non pas entre les événements eux-mêmes ou leurs singularités *acosmiques, impersonnelles et pré-individuelles*. L'incompatible n'est pas entre deux événements, mais entre un événement et le monde ou l'individu qui en effectuent un autre comme divergent.» (LDS, 208)

Si no hay incompatibilidad entre los acontecimientos mismos en el elemento vacío de Aión, si subsiste el acontecimiento (*Eventum tantum*<sup>735</sup> en palabras de Deleuze) que comunica consigo mismo por su propia distancia resonando a través de todas sus disyunciones, esto apunta según Deleuze, y formulado en términos ontológicos clásicos, a la *univocidad del ser*, es decir, a la “uni-vocidad”. Deleuze se dirige al ser como única voz, rumor, murmullo de lo que acontece, siempre la forma extremísima de la afirmación del *puro* acontecer.

En el planteamiento deleuziano de LDS la *univocidad del ser es el punto arquimedian*o donde la ontología pivota como ética, el *ontos del tiempo como ethos*

---

<sup>735</sup> Schérer (1998: 33) señala que Spinoza tiene la costumbre de utilizar el término latino *quatenus* para la expresión modal de la sustancia (o naturaleza). Los modos son la sustancia misma en tanto que expresada, el ser en tanto que acontecimiento, en tanto que modo o singularidad. Así: «Le *tantum*, le “seulement” de *l'eventum* est ce *quatenus* et, de même, le *tantum* de *l'homo* : expression événementielle de la Nature en tant qu'homme.».

*de los efectos y la potencia de afirmar la disyunción como potencia de vivir el acontecimiento.*

#### **4.2.4. La univocidad del ser**

##### **4.2.4.1. Las voces y sentidos del ser**

En *LDS* es en el “tránsito” a ciertas consideraciones éticas cuando aparece la ontología<sup>736</sup>, justamente cuando estamos situados conceptualmente en el elemento de la *comunicación de los acontecimientos* o, mejor dicho, en el elemento que *los hace resonar*.

«La philosophie se confond avec l'ontologie, mais l'ontologie se confond avec l'univocité de l'être (l'analogie fut toujours une vision théologique, non pas philosophique, adaptée aux formes de Dieu, du monde et du moi).» (*LDS*, 210)

Pero ¿qué es lo que quiere decir Deleuze con la expresión “univocidad del ser”? Dentro de la complejidad del asunto, Deleuze pretende dejar expedita la comprensión de la expresión “univocidad del ser” a partir de una triple determinación.

«Bref, l'univocité de l'être a trois déterminations : un seul événement pour tous ; un seul et même aliquid pour ce qui se passe et ce qui se dit ; un seul et même être pour l'impossible, le possible et le réel.» (*LDS*, 211)

Nuestra intención es poner en claro estas tres determinaciones como *acontecimiento*, *aliquid* y *ser* al hilo del análisis de la expresión “univocidad del ser” y, según nuestro proceder habitual, recurriendo siempre al propio texto deleuziano como fuente de explicación.

a) “Univocidad del ser” (= “un solo y mismo acontecimiento para todos”)

---

<sup>736</sup> Zourabichvili considera que la ontología no es la clave de bóveda del pensamiento deleuziano y que hay que hacerla depender de la matriz *crítica*: «L'inspiration “ontologique” survient à Deleuze à côté de sa démarche critique, et comme le double de celle-ci.» en Zourabichvili et al. (2004a: 8). Sobre el filosofema deleuziano que identifica filosofía y ontología cf. las pp. 7-10. Nancy en “Pli deleuzien de la pensée” en Alliez (1998: 121-122) considera que el pensamiento deleuziano no es una filosofía del ser sino un pensamiento de la travesía a través del caos.

Con respecto a esta cuestión la declaración deleuziana es clara, contundente y no deja lugar a dudas:

«L'univocité de l'être ne veut pas dire qu'il y ait un seul et même être : au contraire, les étants sont multiples et différents, toujours produits par une synthèse disjonctive, eux-mêmes disjoints et divergents, *membra disjuncta*.» (LDS, 210)

Este es el primer significado: *multiplicidad entitativa producida por una síntesis disyuntiva*<sup>737</sup>. Pero hay un segundo significado.

«L'univocité de l'être signifie que l'être est Voix, qu'il se dit, et se dit en un seul et même "sens" de tout ce dont il se dit. Ce dont il se dit n'est pas du tout le même. Mais lui est le même pour tout ce dont il se dit.» (LDS, 210)

El segundo significado de la univocidad del ser en tanto que acontecimiento es el de *Voz*. El ser como *Voz* nos lanza al tercer significado.

«Il arrive donc comme un événement unique pour tout ce qui arrive aux choses le plus diverses, *Eventum tantum* pour tous les événements, forme extrême pour toutes les formes qui restent disjointes en elle, mais qui font retentir et ramifier leur disjonction.» (LDS, 210)

El tercer significado es, por tanto, el de la univocidad del ser en tanto acontecimiento, como *Eventum tantum*. Pero hay un cuarto significado<sup>738</sup>.

«L'univocité de l'être se confond avec l'usage positif de la synthèse disjonctive, la plus haute affirmation : l'éternel retour en personne, ou —

---

<sup>737</sup> A este respecto Gabilondo (2001: 160) escribe: «Los entes no son sino simulacros disyuntos, divergentes, sin relación interiorizada, ni entre ellos ni con una Idea trascendente. Nos encontramos, por tanto, con que el Ser ha de decirse en un solo sentido, tanto ante la unidad de poder, como ante la multiplicidad de los simulacros divergentes que este poder actualiza en sí mismo. Se trata de un solo sentido que precisa de dos nombres.». Afirma Gabilondo que la univocidad del ser tiene una bifacia nominal. En este punto sigue la tesis de Badiou (1997: 46) que nombra el sentido del Ser, en Deleuze, según cuatro pares de dobles: lo virtual y lo actual (doctrina del acontecimiento), el tiempo y la verdad (doctrina del conocimiento), el azar y el eterno retorno (doctrina de la acción) y el pliegue y el afuera (doctrina del sujeto). Sobre la univocidad del ser como "síntesis disyuntiva" cf. también Badiou (1998: 65-66).

<sup>738</sup> Las *gotas del mar* de la cita de LDS, 210-211 que viene a continuación aparecen en el mismo contexto en DR : «Ce n'est pas l'être analogue qui se distribue dans des catégories, et répartir un lot fix aux étants, mais les étants se répartissent dans l'espace de l'être univoque ouvert par toutes les formes. L'ouverture appartient essentiellement à l'univocité. Aux distributions sédentaires de l'analogie, s'opposent les distributions nomades ou les anarchies couronnées dans l'univoque. Là, seulement, retentissent "Tout est égal !" et "Tout revient !" Mais le *Touts est égal* et le *Tout revient* ne peuvent se dire que là où l'extrême pointe de la différence est atteinte. Une seule et même voix pour toute le multiple aux milles de voies, un seul et même Océan pour toutes les gouttes, une seule clameur de l'Être pour tous les étants. A condition d'avoir atteint pour chaque étant, pour chaque goutte et dans chaque voie, l'état d'excès, c'est-à-dire la différence qui les déplace et les déguisse, et les fait revenir, en tournant sur sa pointe mobile.» (DR, 388-389).

comme nous l'avons vu pour le jeu idéal— l'affirmation du hasard en une fois, l'unique lancer pour tous les coups, un seul Etre pour toutes les formes et les fois, une seule insistance pour tout ce qui existe, un seul fantôme pour tous les vivants, une seule voix pour toute la rumeur et toutes les gouttes de la mer.» (LDS, 210-211)

El cuarto significado es el de *uso, práctica o ejercicio de la síntesis disyuntiva*. Ejercicio que nos instala de golpe en el acontecimiento entendido como *eterno retorno, azar, jugada, insistencia, fantasma y única voz*.

b) "Univocidad" (= "un solo y mismo aliquid para lo que pasa y se dice")

El primer acercamiento deleuziano trata de marcar una diferencia y un acercamiento entre el suceder y el decir.

«L'erreur serait de confondre l'univocité de l'être en tant qu'il se dit avec une pseudo-univocité de ce dont il se dit. Mais, du même coup, si l'Etre ne se dit pas sans arriver, si l'Etre est l'unique événement où tous les événements communiquent, l'univocité renvoie à la fois à ce qui arrive et à ce qui se dit. L'univocité signifie que c'est la même chose qui arrive et qui se dit : l'attribuable de tous les corps ou états de choses et l'exprimable de toutes les propositions.» (LDS, 211)

El primer significado iguala el suceder y el decir: *lo atribuible* a los cuerpos o estados de cosas y *lo expresable* de todas las proposiciones.

«L'univocité signifie l'identité de l'attribut noématique et de l'exprimé linguistique : événement et sens.» (LDS, 211)

El segundo significado de la univocidad como *aliquid* procede a establecer una identidad: *acontecimiento = sentido*. Pero la univocidad también tiene un tercer significado.

«Aussi ne laisse-t-elle pas l'être subsister dans le vague état qu'il avait dans les perspectives de l'analogie. L'univocité élève, extrait l'être pour mieux le distinguer de ce à quoi il arrive et ce dont il se dit. Elle l'arrache aux étants pour le leur rapporter en une fois, le rabattre sur eux pour toutes les fois.» (LDS, 211)

Tercer significado por tanto: procedimiento de *elevación-extracción-arranque* y *devolución* sobre lo que sucede y se dice. Esto se puede expresar de otra manera: acceso a la forma superior de lo que es a través de un proceso de separación-uniión. Este significado remite a la univocidad del ser como proceso de extracción o



desprendimiento<sup>739</sup>. El cuarto y último significado de la univocidad hace referencia a la superficie trascendental de carácter topológico.

«Pur dire et pur événement, l'univocité met en contact la surface intérieure du langage (insistance) avec la surface extérieure de l'être (extra-être).» (LDS, 211)

El cuarto y último significado de la univocidad es la *puesta en contacto* de la insistencia con el extra-ser.

c) “Ser unívoco”(= “un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real”)

Deleuze continúa con su descripción. El siguiente paso es retratar el *ser unívoco*.

«L'être univoque insiste dans le langage et survient aux choses; il mesure le rapport intérieur du langage avec le rapport extérieur de l'être.» (LDS, 211)

Primer significado: *insistencia en el lenguaje y sobrevenida a las cosas*. Además tiene una función de *medida* en tanto que proceso de individuación.

«Ni actif ni passif, l'être univoque est neutre.» (LDS, 211)

Segundo significado: la *neutralidad*. Esta neutralidad da paso a su consideración, si se quiere, más radicalmente ontológica.

«Il est lui-même *extra-être*, c'est-à-dire ce minimum d'être commun au réel, au possible et à l'impossible.» (LDS, 211)

Tercer significado: *extra-ser*. Tan sólo nos resta por exponer el cuarto y último significado.

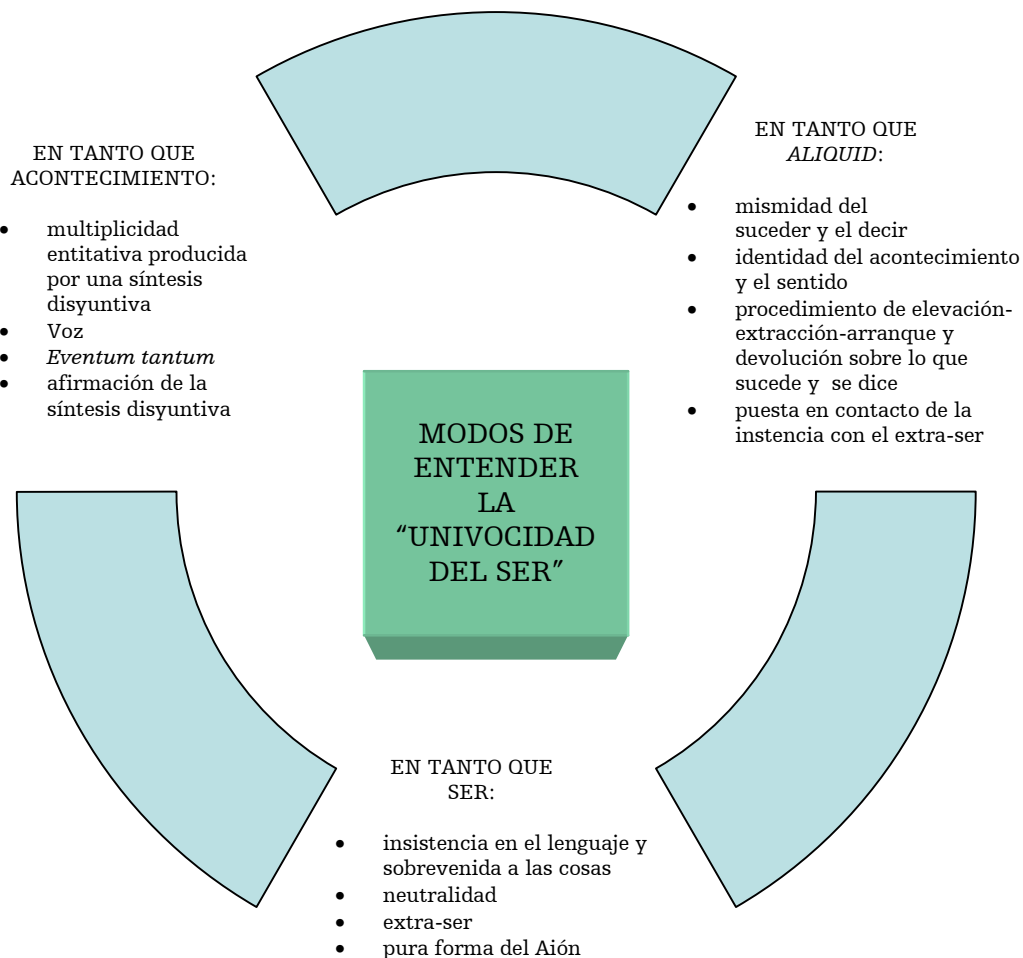
«Position dans le vide de tous les événements en un, expression dans le non-sens de tous les sens en un, l'être univoque est la pure forme de l'Aiôn, la forme d'extériorité qui rapporte les choses et les propositions.» (LDS, 211)

El último significado del ser unívoco es la *pura forma del Aiôn*.

Si reunimos todos los modos de entender la univocidad del ser podríamos presentarlo de la siguiente manera:

---

<sup>739</sup> Extracción o desprendimiento: *dégager*.



Una primera reflexión que tomase *la univocidad del ser* a partir de las tres determinaciones ("a"- un solo acontecimiento para todos, "b"- un solo y mismo *aliquid* para lo que pasa y se dice y "c" - un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real) ¿debería ir en la dirección de interpretar el *ser* como *potencia* o como *afectividad*?

(a) Si la ontología pivota como ética esto puede querer decir que la *potencia* es la noción que aúna los requisitos del ontos (ser unívoco = potencia incorporal) y el ethos (potencia de afirmar la disyunción); así pues sobre *el ser*, o *el acontecimiento*, o *el aliquid*, en tanto que *potencia incorporal* habría toda una línea de investigación a desarrollar.

(b) Si la ontología pivota como ética y si el ontos es ethos o afectividad (*NPH*, *B*, *S*), esto puede querer decir que la *afectividad* se convierte en la clave de la filosofía deleuziana. Si la univocidad del ser implica que los seres se distinguen por su grado de potencia (*NPH*, *S*, *DR*) y si este grado de potencia es el responsable de una prueba

intrínseca en la que cada ser se mide consigo mismo (“ir hasta el final de lo que se puede”) entonces *un* ser sólo puede definirse por la declinación casuística de sus afectos y no por su género y su diferencia específica. La descripción de este *campo afectivo* (según las exigencias de *LDS*) ha de estar liberado de la forma del sujeto, sea cual fuere. Sólo en este *campo afectivo* podría darse el imperativo de la comunicación de los acontecimientos (*LDS*) que nos puso en la senda de la ontología de la univocidad del ser<sup>740</sup>.

El recorrido deleuziano por estos dos itinerarios de la potencia y la afectividad cobrarán toda su expresión en *MP*, en concreto en la tematización de la univocidad en tanto que ser del plano en el que acontecen las individuaciones por haecceidad, habitan las esencias nómadas, transitan los continuums de intensidad, circulan los devenires y se trazan espacios lisos; una univocidad en constante variación continua cuyos “elementos” o “inscripciones” (cuerpos) se definen por su afectividad.

#### **4.2.4.2. La uni-vocidad del ser y el lenguaje (el verbo)**

La lógica del sentido, como sección específica del programa deleuziano de *LDS*, no puede acabar sin profundizar en el tema de la univocidad, el tema del ser como Voz. Este tema se liga directamente con el lenguaje: Deleuze nos dice que los acontecimientos vuelven posible el lenguaje. Pero ¿qué significa este “hacer posible”? ¿significa acaso que los hace comenzar como una imagen a su copia, como un modelo a sus reproducciones? No es este el caso para Deleuze.

«Ce sont les événements qui rendent le langage possible. Mais rendre possible ne signifie pas faire commencer.» (*LDS*, 212)

Según Deleuze se comienza por el orden del habla y no en el del lenguaje. En el orden del habla las tres dimensiones deben darse simultáneamente y de golpe: el que habla (el que se manifiesta), aquello que lo que habla (lo designado) y lo que dice (las significaciones). El acontecimiento no es ninguna de estas tres instancias sino que las posibilita no pre-existiéndolas (ya que no existe fuera de las proposiciones) sino pre-insistiéndolas (ya que les da su condición y “fundamento”).

---

<sup>740</sup> Zourabichvili considera que este segundo “itinerario” es el primordial ya que gracias a él: «S’y effectue tout aussi bien le passage d’un régime du sens propre et de la métaphore réglée à un régime de la “littéralité” anarchique, où tout communique en droit avec tout.» en Zourabichvili et al. (2004a: 10).

Entonces si los acontecimientos hacen posible el lenguaje sin ser Modelo, Paradigma o Patrón: ¿en qué consiste realmente tal condicionamiento? y ¿qué operación abriga?

«Rendre le langage possible signifie : faire que les sons ne se confondent pas avec les qualités sonores des choses, avec le bruitage des corps, avec leurs actions et passions. Ce qui rend le langage possible, c'est ce qui sépare les sons des corps et les organise en propositions, les rend libres pour la fonction expressive.» (LDS, 212)

Que los acontecimientos hagan posible el lenguaje quiere decir:

- 1º) que permiten que los sonidos se extraigan o liberen de los ruidos corporales,
- 2º) que habilitan a los sonidos para dejar de ser cualidades de los cuerpos y convertirse en pura expresión, y
- 3º) que distinguen, en lo que posibilitan, tres dimensiones (la designación, la manifestación y la significación).

«Ce qui rend le langage possible, c'est l'événement, en tant qu'il ne se confond ni avec la proposition qui l'exprime, ni avec l'état de celui qui la prononce, ni avec l'état de choses désigné par la proposition. Et, en vérité, tout cela ne serait que bruit sans l'événement, et bruit indistinct.» (LDS, 212-213)

Demos por tanto como cierto que el acontecimiento *hace posible* el lenguaje merced a este trabajo operatorio. Pero Deleuze, como filósofo de los procedimientos, las génesis y los pasajes, no puede dejar de preguntarse *cómo* el acontecimiento vuelve posible el lenguaje, esto es, cuál es el *proceso* mediante el cual el lenguaje se vuelve expresivo, cual es la operación *concreta* que torna los ruidos en palabras manifiestas, con significado y dotadas de referentes.

Es preciso en este punto que recordemos dos cosas. La primera es que el acontecimiento es un puro efecto de superficie, impasible, incorporeal, que resulta de los cuerpos (de sus mezclas, acciones y pasiones) pero difiere en naturaleza de lo que resulta, de ahí su pureza (no es mezcla), su impasibilidad (no es acción/pasión) e incorporealidad (no es cuerpo). La segunda es que es un atributo de las cosas, un atributo incorporeal no una cualidad física, que no existe fuera de la proposición que lo expresa aunque difiere por naturaleza de su expresión. Es en este momento cuando se revela una tercera característica que desde la génesis dinámica del lenguaje parecía que permanecía en un segundo plano: *la naturaleza verbal del acontecimiento*.

«Aussi existe-t-il dans la proposition, mais non pas du tout comme un nom de corps ou de qualité, pas du tout comme un sujet ou prédicat : seulement comme l'exprimable ou l'exprimé de la proposition, enveloppé dans un *verbe*.» (LDS, 213)

Pero no vayamos tan rápido con el asunto del *verbo*. Sólo lo queremos dejar apuntado puesto que antes hay que precisar, por pasos, el proceso mediante el cual el acontecimiento vuelve posible al lenguaje.

1º) En la medida en que el acontecimiento incorporal se constituye y constituye la superficie *hace subir, organiza y separa*. Tres operaciones por lo tanto.

«[...] il faut monter à cette surface les termes de sa double référence : les corps auxquels il renvoie comme attribut noématique, les propositions auxquelles il renvoie comme exprimable. Et ces termes, il les organise comme deux séries qu'il sépare, puisque c'est par et dans cette séparation qu'il se distingue lui-même des corps dont il résulte et des propositions qu'il rend possibles.» (LDS, 213)

Esta separación, esta "*línea fronteriza*", entre las cosas y las proposiciones (comer-hablar), pasa también a lo que torna posible, es decir, a las proposiciones mismas, remitiendo siempre las designaciones a cuerpos u objetos, en principio consumibles, y las expresiones a sentidos expresables.

2º) Pero la *línea fronteriza* efectúa más operaciones cosimultáneas: *articular y hacer converger*.

«Mais la ligne-frontière n'opérerait pas cette séparation de séries à la surface si elle n'articulait en fin ce qu'elle sépare, puisqu'elle opère d'un côté et de l'autre par une seule et même puissance incorporelle, ici définie comme survenant aux états de choses et là comme insistant dans les propositions. (Ce pourquoi le langage lui-même n'a qu'une puissance, bien qu'il ait plusieurs dimensions). La ligne-frontière fait donc converger les séries divergentes [...].» (LDS, 213-214)

La línea-frontera hace converger las series divergentes pero *no suprime ni corrige su divergencia*. Y esto porque hace converger las series no en ellas mismas, lo que sería imposible, sino alrededor de un elemento paradójico, es decir, a partir de un

«[...] point qui parcourt la ligne ou circule à travers les séries, centre toujours déplacé qui ne constitue un cercle de convergence que pour ce qui diverge en tant que tel (puissance d'affirmer la disjonction).» (LDS, 214)

Este elemento, este punto, es lo que es expresado en el lenguaje por las palabras esotéricas de diverso tipo, que aseguran a la vez la separación, la coordinación y la ramificación de las series.

«Ainsi toute la organisation du langage présente les trois figures de la *surface* métaphysique ou transcendante, de la *ligne* incorporelle abstraite et du *point* décentré : les effets de surface ou événements ; à la surface, la ligne du sens immanente à l'événement ; sur la ligne, le point du non-sens, non-sens de surface coprésent au sens.» (LDS, 214)

¿Y qué papel desempeña el *verbo* ahora en todo esto ? El verbo tiene dos polos:

- a) el *presente* que marca su relación con un estado de cosas designable en función de un tiempo físico de sucesión, y
- b) el *infinitivo* que señala su relación con el sentido o el acontecimiento en función del tiempo interno que envuelve<sup>741</sup>.

El verbo entero *oscila* entre el “modo” infinitivo que representa el círculo de la proposición entera una vez desplegado (o el anillo hendido y desplegado, desenrollado, en la línea recta laberíntica del eterno retorno) y el “tiempo” presente que, por el contrario, cierra el círculo sobre un designado de la proposición. *Entre ambos* el verbo pliega toda su conjugación conforme a las relaciones de designación, manifestación y significación: el conjunto de los tiempos, personas y modos.

«L’infinitif pur c’est l’Aîôn, la ligne droite, la forme vide ou la distance ; il ne comporte aucune distinction de moments, mais ne cesse de se diviser formellement dans la double direction simultanée du passé et de l’avenir. L’infinitif n’implique pas un temps intérieur à la langue sans exprimer le sens ou l’événement, c’est-à-dire l’ensemble des problèmes que la langue se pose. Il met l’intériorité du langage en contact avec l’extériorité de l’être.» (LDS, 216)

Pero el verbo no sólo atesora el entramado de problemas que la lengua se plantea, no sólo deja traslucir todo el sistema de resonancia diferencial que abriga las series que lo atraviesan sino que es depositario de todo el espesor de la ontología de la univocidad del ser, la comunicación de los acontecimientos y la disolución de las formas sintéticas que garantizaban el mundo clásico de la representación.

«Aussi hérite-t-il de la communication des événements entre eux ; et l’univocité se transmet de l’être au langage, de l’extériorité de l’être à l’intériorité du langage. L’équivocité est toujours celle des noms. Le Verbe est l’univocité du langage, sous la forme d’un infinitif non déterminé, sans personne, sans présent, sans diversité de voix. Ainsi la poésie même.

---

<sup>741</sup> Sobre la importancia del verbo en LDS cf. Pardo (1990: 102-104).

Exprimant dans le langage tous les événements en un, le verbe infinitif exprime l'événement du langage, le langage comme étant lui-même un événement unique qui se confond maintenant avec ce qui le rend possible.» (*LDS*, 216)

El Verbo, con mayúsculas, es la uni-vocidad del lenguaje. Su única Voz. Toda una labor deleuziana de distinción con respecto a las posiciones de Heidegger y la hermenéutica del acontecimiento<sup>742</sup>.

---

<sup>742</sup> Sobre la relación entre el verbo y la creación artística de *LDS* a *MP* cf. Bergen (2002: 623-632).

### 4.3. LA ÉTICA DE LOS EFECTOS DE SUPERFICIE

#### 4.3.1. Definición, localización y lema de la ética

La prolongación natural de la Lógica del sentido es la Ética de los efectos de superficie<sup>743</sup>. Existe un vínculo espontáneo entre el lugar (Topos) y el tiempo (Aión) del sentido por una parte y la especificación de una ética por la otra.

«N'y a-t-il pas là, dans l'Aiôn, un labyrinthe tout autre que celui de Chronos, encore plus terrible, et qui commande *autre* éternel retour et une autre éthique (éthique des Effets) ? Songeons encore aux mots de Borges : "Je connais un labyrinthe grec qui est une ligne unique, droite... La prochaine fois que je vous tuerai, je vous promets ce labyrinthe qui se compose d'une seule ligne droite et qui est invisible, incessant".» (LDS, 78)

La ética que Deleuze nos propone, o más bien nos indica, tiene como matriz esta doble lectura del tiempo: Cronos y Aión. Recordemos que Cronos aludía a un tiempo presente que mide la acción de los cuerpos como causas y el estado de sus mezclas en profundidad, remitiendo a una especie de eterno retorno meramente "físico" como retorno de lo Mismo que se prolonga en una especie de sabiduría de la Causa. Muy otra era la lectura del tiempo como Aión, lectura que aludía a un pasado-futuro que subdividía cada presente hasta el infinito y lo alargaba sobre su línea formal o incorporal, remitiendo a un eterno retorno como forma vacía del tiempo y que se prolonga en lo que ahora llamaremos "Ética de los efectos". Si la Lógica del sentido intentó poner en claro la naturaleza de la univocidad del ser como eterno retorno, la Ética de los efectos de superficie tendrá que esclarecer cómo el tiempo aiónico, o mejor, cómo el elemento paradójico que traza la línea formal, vacía e incorporal de Aión ejerce ese *mando* generador de una ética específica. Un mando que en nada es ajeno a lo que impera en el juego ideal descrito en el epígrafe 4.2.1.1.2.2.2 titulado "Resonancia interna de las series". De hecho la declaración de intenciones de Deleuze sobre la prolongación de la Lógica del sentido en una Ética de los efectos, anteriormente citada, aparece situada en la serie número 10 titulada "Del juego ideal".

Teniendo en cuenta lo anterior, y con el fin de evitar los debates estériles sobre la "posibilidad" de esta ética, quizás sea preciso recordar en este punto las reservas que

---

<sup>743</sup> Boundas "Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne" en Beaulieu (2005: 43) interpreta esta prolongación de la siguiente manera: «La dépersonnalisation et la déshumanisation du champ transcendantal rend nécessaire la construction du champ éthique grâce à une expérimentation incessante, réalisée au nom de la compossibilité des différences, avec des éléments dont on ne peut pas s'attendre à ce qu'ils ressemblent à un produit fini.». Para una interpretación del conjunto de la ética deleuziana cf. las pp. 35-43.



el propio Deleuze deja deslizar, no con respecto a la ética en sí misma, sino con respecto al juego ideal de la que es prolongación natural y espontánea. A pesar de resultar repetitivos reproducimos de nuevo las palabras de Deleuze que, a la luz de este planteamiento, parecen cobrar un nuevo significado.

«Car *affirmer tout le hasard, faire du hasard un objet d'affirmation*, seule la pensée le peut. Et si l'on essaie de jouer à ce jeu autrement que dans la pensée, rien n'arrive, et si l'on essaie de produire un autre résultat que l'œuvre d'art, rien ne se produit. C'est donc le jeu réservé à la pensée et à l'art, l'à où il n'y a plus que des victoires pour ceux qui ont su jouer, c'est-à-dire affirmer et ramifier le hasard, au lieu de le diviser *pour* le dominer, *pour* parier, *pour* gagner. Ce jeu qui n'est que dans la pensée, et qui n'a pas d'autre résultat que l'œuvre d'art, il est aussi ce par quoi la pensée et l'art son réels, et troublent la réalité, la moralité et l'économie du monde.» (LDS, 76)

¿Es la ética de los efectos una ética “meramente pensada”? ¿qué tipo de ética es ésta que parece un juego ideal reservado en exclusiva al pensamiento y el arte?, ¿qué conceptos entran en juego en una ética que traba su reflexión, no con la “acción”, la “normatividad”, la “felicidad”, el “deber” o la “justicia”, sino con la generación de la obra de arte, esto es, con la producción estética? Y lo que resulta más sorprendente ¿cómo es que la ética puede provocar, según este planteamiento, una conmoción en el mundo de la trivialidad cotidiana?, ¿cómo una ética meramente pensada puede *generar efectos* en el mundo ordinario? La respuesta a estas preguntas hay que buscarlas en la dirección, evidentemente, del sentido, o mejor, de la tarea de producción del sentido como tarea propiamente ética.

Según Deleuze el sentido no está en el hombre ni en Dios<sup>744</sup>. En la Física de las profundidades ya hemos analizado cómo el sentido no es nunca principio ni origen sino producto. No pertenece a ninguna altura ni profundidad sino que es un efecto de superficie. Según Deleuze, el sentido no está por descubrir (en una dimensión olvidada), ni restaurar (desde una dimensión originaria), ni reemplazar (por medio de la rememoración pensante), sino por “producir” con nuevas maquinarias. Deleuze nos proporciona un doble ejemplo<sup>745</sup>. El primero es el de Nietzsche que lleva a cabo sus descubrimientos en el aforismo y el poema de tal forma que tales maquinarias no hacen hablar ni a Dios ni al hombre sino que son aparatos de producción del sentido orientados a la medición del grado de efectuación del juego ideal sobre la superficie del sentido. El segundo ejemplo es el de Freud como descubridor de la maquinaria del inconsciente mediante la que el sentido es producido en virtud de la circulación

---

<sup>744</sup> Cf. LDS, serie número 11 “Du non-sens”, pp. 83-91.

<sup>745</sup> Cf. LDS, 90.

del sinsentido. Así pues, desde el planteamiento de una ética de los efectos ¿cómo hay que entender la tarea de producción de sentido?

«Et comment ne sentirions-nous pas que notre liberté et notre effectivité trouvent leur lieu, non pas dans l'universel divin ni dans la personnalité humaine, mais dans ces singularités qui sont plus nôtres que nous-mêmes, plus divines que les dieux, animant dans les concret le poème et l'aphorisme, la révolution permanente et l'action partielle ? [...]. Il suffit que nous nous dissipions un peu, que nous sachions être à la surface, que nous tendions notre peau comme un tambour, pour que la "grande politique" commence. Une case vide qui n'est ni pour l'homme ni pour Dieu ; des singularités qui ne sont du général ni de l'individuel, ni personnelles ni universelles ; tout cela traversé par des circulations, des échos, des événements qui font plus de sens et de liberté, d'effectivités que l'homme n'en a jamais rêvé, ni Dieu conçu. *Faire circuler la case vide, et faire parler les singularités pré-individuelles et non personnelles, bref produire le sens, est la tâche aujourd'hui.*» (LDS, 90-91) [*La cursiva es nuestra*]

La ética de los efectos, como tarea de producción del sentido, parece consistir en hacer circular el elemento paradójico entre las series. O dicho de otro modo: la ética de los efectos parece configurarse como la promoción de la acción formidable de hacer resonar las series, de insertarse entre ellas, de "apropiarse" de todas las propiedades del elemento paradójico, a riesgo de perder toda forma de identidad y memoria. Sólo mediante esa acción formidable somos capaces de entrar en el juego ideal que da pie a la ética de los efectos pero que, simultáneamente, le da el golpe de gracia al protagonista de la acción. ¿Es por tanto una ética que opera la *transmutación* del personaje ético?

Abolida toda forma humana y divina no deja de surgir un problema de fondo: ¿producir el sentido es acaso un acto "involuntario"? Y si es involuntario ¿acaso hemos de aceptar todos los sentidos que se produzcan, desde los más miserables hasta los más indignos? No. La tarea de producción de sentido no hay que entenderla como una "invención voluntaria o involuntaria" de significados desde la trivialidad cotidiana sino que hay que comprenderla desde otras posiciones. Tal es lo que expresa el lema de la ética de Deleuze:

«[...] bref, dégager pour chaque chose "la portion immaculée", langage et vouloir, *Amor fati.*» (LDS, 177)

La tarea de producción de sentido es inseparable de una labor de extracción de las singularidades pre-individuales e impersonales (la porción inmaculada) que habitan en el mundo constituido, labor en la que intervienen un querer ajeno a lo voluntario y lo involuntario, y un lenguaje en cierta medida extraño al orden terciario del lenguaje. Una labor que, en la línea de la acción formidable, se coloca bajo la

signatura de un *amor fati* que no es simple resignación o sierva aceptación de los hechos sino un amor por lo que, en lo fáctico, permanece sin efectuar. Un amor inseparable de lo que Deleuze denomina “contra-efectuación” como corazón operativo de la ética de los efectos. Una operación ética que no deja impasible a su actor, bien sea un actor específicamente filosófico o bien sea un actor “en general”.

#### 4.3.2. La operación ética: la contra-efectuación

Deleuze se pregunta cómo podría el individuo “superar” su forma y su relación sintáctica con el mundo para alcanzar la comunicación universal de los acontecimientos, es decir, la afirmación de una síntesis disyuntiva más allá no sólo de las contradicciones lógicas sino de las incompatibilidades alógicas. O dicho de otro modo, cómo podría el individuo hacer de sí el elemento paradójico que hace resonar las series, convertirse en el Operador ético. “La pregunta ética” en Deleuze es operativa, es decir, por el cómo, procedimiento, medio o mecanismo que permite alcanzar la acción formidable.

«Il faudrait que l'individu se saisisse, lui-même comme événement. Et que, l'événement qui s'effectue en lui, il le saisisse aussi bien comme un autre individu greffé sur lui. [...]. Chaque individu serait comme un miroir pour la condensation des singularités, chaque monde une distance dans le miroir. Tel est le sens ultime de la contre-effectuation. Mais, plus encore, c'est la découverte nietzschéenne de l'individu comme *cas fortuit* [...].» (LDS, 208-209)

¿A qué quiere apuntar Deleuze con el imperativo de captar cada individuo como un caso fortuito, o mejor, con el mandato de hacer de cada identidad algo fortuito a fin de alcanzar la comprensión del acontecimiento o acontecimientos que se efectúan en ella? ¿Es acaso la “fortuidad” un método por el que elevamos hasta el infinito cualidades contrarias para afirmar su identidad? En absoluto. Hacer de cada individuo un caso fortuito es un procedimiento de superación de la forma de la identidad (no por contradicción afirmada sino por afirmación de distancias) y franqueo de la relación sintáctica con el mundo ordinario (no por vaga generalización de las cosas en un Todo sino por la extracción del único Acontecimiento). Es una forma de alcanzar la línea del Aión entendida como eterno retorno<sup>746</sup>. En suma, comprendiendo al individuo como caso fortuito:

---

<sup>746</sup> Sobre lo fortuito tal y como lo entiende Deleuze cf. Leclercq (2001: 101) donde escribe: «L'être fortuit [...] n'est constitué que de singularités dont il est la synthèse disjonctive. Cette synthèse ne s'opère pas pour un but comme fin, mais accidentellement comme carrefour, comme lieu d'intersection de toutes les singularités. Ce sont les singularités, dans ce qu'elles ont de différentiel, qui

«[...] nous élevons chaque événement à la puissance de l'éternel retour pour que l'individu, né de ce qui arrive, affirme sa distance avec tout autre événement et, l'affirmant, la suive et l'épouse en passant par tous les autres individus impliqués par les autres événements, et en extraie un unique Événement qui n'est que lui-même à nouveau, ou l'universelle liberté. L'éternel retour <est> une théorie [...] des événements purs et de leur condensation linéaire ou superficielle.» (LDS, 209)

A este movimiento por el que *elevamos* cada acontecimiento a la potencia del eterno retorno en la dirección de la ejecución de una acción formidable y, por tanto, en orden al ejercicio de una ética de los efectos, Deleuze lo denomina “contra-efectuación”. Contra-efectuar es extraer el acto puro de lo que efectivamente sucede merced a la afirmación exploratoria de la síntesis disyuntiva.

«Contre-effectuant chaque événement, l'acteur-danseur extrait l'événement pur qui communique avec tous les autres et revient sur soi-même à travers tous les autres, avec tous les autres. Il fait de la disjonction une synthèse qui affirme le disjoint comme tel et fait résonner chaque série dans l'autre, chacune revenant en soi puisque l'autre revient en elle, et revenant hors de soi quand l'autre revient en soi : explorer toutes les distances, mais sur une même ligne, et courir très vite pour rester à la même place.» (LDS, 209-210)

Los ejemplos con los que Deleuze ilustra este recorrido de las distancias son el de la mariposa gris y el del amor<sup>747</sup>. La mariposa gris comprende tan bien el acontecimiento *esconderse* que, permaneciendo en el mismo lugar pegada al tronco del árbol, recorre toda la distancia con el *vigorizar* del negro y hace resonar el otro acontecimiento como individuo pero dentro de su propio individuo como acontecimiento, como caso fortuito. Con respecto al amor, mi amor es una exploración de la distancia, un largo recorrido que afirma mi odio por el amigo en otro mundo y en otro individuo, y hace resonar las series bifurcantes y ramificadas. Como vemos “recorrido” y “resonancia” son conceptos que van de la mano.

No queremos dejar de insistir en que la pretensión deleuziana no es afirmar la identidad de unos contrarios en una especie de supraidentidad englobante sino que su intención es mostrar cómo en el espacio-tiempo del sentido, o univocidad del ser como eterno retorno, el tiempo se bifurca de continuo deshaciendo toda configuración identitaria pero permitiendo una comprensión del Acontecimiento de *efectos* inesperados. Comprobamos aquí cómo ontología y ética van de la mano tanto textual como conceptualmente. Textualmente porque es precisamente en la serie

---

forment l'être fortuit nécessairement univoque.». Para la relación entre el ser fortuito y el eterno retorno cf. las pp. 102-103.

<sup>747</sup> Cf. LDS, 210.

número 25 titulada “De la univocidad” donde Deleuze, tras hacer estas consideraciones éticas sobre la contra-efectuación, pasa sin mediación alguna a hacer toda la serie de anotaciones ontológicas sobre la naturaleza de la univocidad del ser que ya explicamos en el epígrafe número 4.2.4.1 titulado “Las voces y sentidos del ser”. Y conceptualmente porque lo que vincula ética y ontología es la naturaleza del Eterno retorno como prueba selectiva, o mejor, el trazado del Aión como tiempo propiamente ético, tiempo de la prueba que posibilita la contra-efectuación como operación ética por excelencia.

Y es precisamente con esta operación de la contra-efectuación, como corazón de la ética deleuziana, con lo que debemos seguir. El siguiente paso de nuestro planteamiento de la ética de los efectos nos permite localizar en el texto deleuziano dos operadores éticos o figuras de la contra-efectuación: un operador filosófico (el hombre sabio-libre o sabio estoico) y un operador ético en general (el actor aiónico). Sin la exposición de estos operadores o figuras la ética de los efectos carecería de unos protagonistas adecuados.

#### **4.3.3. El operador ético en el campo filosófico: el hombre sabio-libre o el sabio estoico**

En su particular lectura del pensamiento estoico Deleuze identifica al sabio estoico con el elemento paradójico que traza la línea del Aión entre series y disyunciones, con ese punto de emisión de las singularidades preindividuales e impersonales. El sabio estoico, como figura filosófica del operador de la contraefectuación ética, será el protagonista capaz de la acción formidable.

«Le sage stoïcien “s’identifie” à la quasi-cause : il s’installe à la surface, sur la ligne droite qui traverse celle-ci, au point aléatoire qui trace ou parcourt cette ligne. Aussi est-il comme l’archer. [...]. Le rapport avec l’archer est plus proche du Zen : le tireur à l’arc doit atteindre au point où le visé est aussi le non-visé, c’est-à-dire le tireur lui-même, et où la flèche file sur sa ligne droite en créant son propre but, où la surface de la cible est aussi bien la droite et le point, le tireur, le tir et le tiré. Telle est la volonté stoïcienne orientale, comme *pro-airesis*. Là le sage attend l’événement.» (LDS, 171-172)

Para entender la naturaleza de esta “espera” estoica es indispensable exponer previamente cómo Deleuze sitúa la figura del sabio estoico en contraposición con

otros tipos filosóficos<sup>748</sup>. Deleuze adopta como criterio de distinción las operaciones y formas que rigen en lo profundo de sus filosofías<sup>749</sup>.

<i><b>LAS TRES OPERACIONES FILOSÓFICAS CONFORME A TRES DIRECCIONES</b></i>			
	<i><b>ARTE DE LAS ALTURAS</b></i>	<i><b>ARTE DE LAS PROFUNDIDADES</b></i>	<i><b>ARTE DE LAS SUPERFICIES</b></i>
<i><b>FIGURA HISTÓRICA</b></i>	Platón.	Presocráticos.	Estoicos, cínicos y megáricos.
<i><b>FIGURA LÓGICA</b></i>	Dialéctica de las Ideas.	Física de los Elementos.	Lógica de la para-doxa o Arte del humor.
<i><b>FIGURA TÓPICA</b></i>	Conversión: operación del filósofo por la que éste se mueve en un giro hacia el principio de lo alto, de donde procede, y donde se determina y conoce.	Subversión: operación del filósofo por la que se mueve en la dirección de una profundización hacia lo más bajo, en un sondeo de los elementos.	Perversión: operación por la que el filósofo entra en un sistema de provocaciones.

<i><b>LAS TRES FORMAS DE LA FILOSOFÍA</b></i>			
	<i><b>MANÍACO-DEPRESIVA</b></i>	<i><b>ESQUIZOFRÉNICA</b></i>	<i><b>HERCÚLEA</b></i>
<i><b>FIGURA HISTORIOGRÁFICA</b></i>	El idealismo como enfermedad propiamente filosófica: sucesión de ascensos y caídas.	El presocratismo como la profundidad absoluta cavada en los cuerpos y el pensamiento. El presocratismo como aquello que hizo que Hölderlin supiese encontrar a Empédocles antes que Nietzsche.	Los griegos que no esperan la salvación ni de la altura platónica de la Idea, ni de las profundidades empedóclicas de la tierra, sino lateralmente, del acontecimiento.

<sup>748</sup> Sobre los tipos filosóficos o imágenes de los filósofos entendidas como estilos de pensamiento cf. Martin (2005: 207-211).

<sup>749</sup> Cf. *LDS*, serie número 18 titulada “Des trois images de philosophes”, pp. 152-158. Es interesante reseñar que en la nota elaborada para la edición italiana de *LDS*, publicada en 1976 y recogida ahora en *DRF*, 58-60 bajo el título de “Note pour l’édition italienne de *Logique du sens*”, Deleuze sigue resaltando, como uno de los asuntos más importantes del libro, cómo el pensamiento (platonismo, presocratismo y estoicismo) se ha organizado según ejes y direcciones semejantes, a la vez que se pregunta si el pensamiento tomará en el futuro nuevas direcciones que no sean la altura platónica, la profundidad presocrática o el desplazamiento estoico por una superficie (cf. *DRF*, 59). Esta preocupación por la posibilidad de que el pensamiento pueda adquirir nuevas orientaciones alcanzará su materialización teórica en la propuesta que nos lanza un texto como *MP*.

¿Por qué Deleuze coloca en paralelo el arte de las superficies con la forma hercúlea de la filosofía? La respuesta se encuentra en el héroe de las tragedias de Séneca, héroe que Deleuze asimila con lo que podría denominarse el Héroe Estoico por antonomasia (héroe *para* el pensamiento estoico): Hércules.

«Or Hercule se situe toujours par rapport aux trois règnes : l'abîme infernal, la hauteur céleste et la surface de la terre. Dans la profondeur il n'a trouvé que les affreux mélanges ; dans le ciel il n'a trouvé que le vide, ou même des monstres célestes qui doubleraient les infernaux. Mais il est le pacificateur et l'arpenteur de la terre, il foule même la surface des eaux. [...]. Non plus Dionysos au fond, ni Apollon là-haut, mais l'Hercule des surfaces, dans sa double lutte contre la profondeur et l'hauteur : toute la pensée réorientée, nouvelle géographie.» (LDS, 157).

Esta interpretación de los trabajos de Hércules sitúa al estoicismo de tal forma que se encuentra en una posición privilegiada desde la que reevaluar el presocratismo como una física de las mezclas de profundidad (mundo del terror y de la crueldad desde los que emergen a la superficie, por ejemplo en Heráclito, un Acontecimiento que no es cuerpo y un Aión que no es Cronos). Pero así leído el estoicismo también reorienta el platonismo haciendo “caer” la Idea en la superficie. ¿Qué posición es ésta del sabio estoico desde la que procede, como una potencia *heroica*, a una reevaluación y una reorientación del pensamiento? La de la perversión provocativa.

«La surface, le rideau, le tapis, le manteau, voilà où le Cynique et le Stoïcien s'installent et ce dont ils s'entourent. Le double sens de la surface, la continuité de l'envers et de l'endroit, remplacent la hauteur et la profondeur. Rien derrière le rideau, sauf des mélanges innommables. Rien au-dessus du tapis, sauf le ciel vide. Le sens apparaît et se joue à la surface [...]. [...]. Comment nommer la nouvelle opération philosophique en tant qu'elle s'oppose à la fois à la conversion platonicienne et à la subversion présocratique ? Peut-être par le mot perversion, qui convient au moins avec le système de provocations de ce nouveau type de philosophes [...].» (LDS, 158)

Esta perversión provocativa en nada se asemeja a una simple bufonería circense presta a llamar la atención en un afán de protagonismo desmedido<sup>750</sup>. Más bien tiene que ver con lo que más arriba nos preguntábamos, esto es, con la manera estoica de *esperar* el acontecimiento. Maneras o ademanes que distinguen su pensamiento del idealismo y el materialismo. Teniendo en cuenta esta reorientación del pensamiento

---

<sup>750</sup> Leopoldo María Panero proporciona una interpretación teórica y una aplicación práctica a la traducción de textos de la concepción deleuziana de la “perversión” en el prólogo a su edición y traducción de los textos de Carroll (1995) en el apartado titulado “Versión y per-versión” (pp. 14-19).

¿qué quiere decir que el sabio *espera* el acontecimiento? Y además ¿qué es ese *ahí* donde el sabio espera al acontecimiento? Deleuze intenta responder a estas preguntas a partir de cuatro precisiones que, aunque presentadas secuencialmente, hay que entender como co-simultáneas o co-existentes.

*Esperar* el acontecimiento es, primero, comprender el acontecimiento como perteneciente al campo trascendental del sentido. El sabio:

«[...] *comprend l'événement pur* dans sa vérité éternelle, indépendamment de son effectuation spatio-temporelle, comme à la fois éternellement à venir et toujours déjà passé suivant la ligne de l'Aiôn.» (LDS, 172)

En segundo lugar, esperar el acontecimiento es querer la efectuación del acontecimiento incorporal en un cuerpo, en un estado de cosas. Un querer que nada tiene de voluntario o involuntario puesto que, siendo previo a toda volición, sólo puede querer lo que *de algún modo* ya se está gestando en el mundo físico de las profundidades. Un querer sin querer, un querer que sólo podríamos nombrar como “paradójico”. El sabio es ajeno al régimen de la decisión, no es creador de *voluntas* o *noluntas*, sino que más bien es un seguidor, corredor u operador deslizante de los efectos de superficie. El sabio:

«[...] aussi et en même temps, du même coup, il *veut l'incarnation*, l'effectuation de l'événement pur incorporel dans un état de choses et dans son propre corps, dans sa propre chair : s'étant identifié à la quasi-cause, le sage veut en “corporaliser” l'effet incorporel, puisque l'effet hérite de la cause. [...]. Mais comment le sage pourrait-il être quasi-cause de l'événement incorporel, et par là en vouloir l'incarnation, si l'événement n'était déjà en train de se produire par et dans la profondeur des causes corporelles ? [...]. La quasi-cause ne crée pas, elle “opère”, et ne veut que ce qui arrive.» (LDS, 172)

En tercer lugar, esperar el acontecimiento es representárselo. Pero representárselo no como un estado de cosas o un predicado de un estado de cosas, sino como *lo que se efectúa* en un estado de cosas y, a la vez, *lo que se expresa* en un predicado. Dicho de otro modo: representación no como abstracción vacía y muerta sino como problema abierto. Usar de esta forma la representación es darle una función de envolvimiento del acontecimiento de tal modo que se llega a hacer un doblez o dobladillo. En suma, esperar el acontecimiento es doblar el estado de cosas, hacer un doblez con la cadena de causas físicas, actuar sobre el presente de Cronos desdoblándolo en un pasado y un futuro. Actuar –cosa de actores.

«[...] alors que les causes corporelles agissent et pâtissent par un mélange cosmique, universel présent qui produit l'événement incorporel, la quasi-



cause opère de manière à doubler cette causalité physique, elle incarne l'événement dans le présent le plus limité qui soit, [...], pur instant saisi au point où il se subdivise en futur et passé [...]. [...]. Limiter l'effectuation de l'événement à un présent sans mélange, rendre l'instant d'autant plus intense et tendu, d'autant plus instantané qu'il exprime un futur et un passé illimités, tel est l'usage de la représentation : le mime, non plus le devin.» (LDS, 172-173)

Por último, esperar el acontecimiento es seleccionarlo. El sabio, convertido en actor de mimo, *sigue* el acontecimiento *doblándolo*, esto es, extrayendo aquello que en el acontecimiento permanece ineffectuado, sus singularidades preindividuales e impersonales, midiendo el grado de efectución del acontecimiento incorporal en las mezclas físicas<sup>751</sup>. Toda una labor de medida-mensura que, con prudencia, actúa *también* al modo de un dique que impide que la crueldad de las profundidades haga peligrar la frágil superficie del sentido y que, al modo de un freno, detiene la invasión que los sufrimientos de la locura pretenden hacer sobre la superficie del sentido.

«C'est ainsi que le sage stoïcien non seulement comprend et veut l'événement, mais *le représente et par là le sélectionne*, et qu'une éthique du mime prolonge nécessairement la logique du sens. A partir d'un événement pur le mime dirige et double l'effectuation, il mesure les mélanges à l'aide d'un instant sans mélange, et les empêche de déborder.» (LDS, 173)

Para Deleuze este papel director es inseparable de una práctica del humor<sup>752</sup>. La ética del sabio convertido en mimo es consustancial al ejercicio de un humor que no sólo conjura la aparición del resentimiento contra las mezclas físicas, difumina el terror que despierta la causalidad corporal y disuelve la crueldad con la que brotan las amalgamas de las profundidades, sino que es sobre todo potencia de *extracción*, dentro de lo que acaece, de aquello que permanece sin efectuar.

«L'humour est inséparable d'une force sélective : dans ce qui arrive (accident) il sélectionne l'événement pur. [...]. Bousquet assignait les propriétés de l'humour-acteur : anéantir les traces chaque fois qu'il le faut ; "dresser parmi les hommes et les œuvres *leur être d'avant l'amertume*" ; "attacher aux pestes, aux tyrannies, aux guerres les plus effroyables la chance comique d'avoir régné pour rien" [...].» (LDS, 177)

El humor no sólo es la mejor arma contra el resentimiento sino el procedimiento perfecto para extraer *el sentido* de lo que ocurre, para realizar la acción formidable

---

<sup>751</sup> Para una reconstrucción de la ética estoica del mimo tal y como es presentada en LDS cf. Bergen (2002: 117-137).

<sup>752</sup> Una interesante apreciación sobre el humor en LDS la encontramos en el prólogo de Leopoldo María Panero en su edición y traducción de los textos de Carroll (1995), en concreto en el apartado titulado "Ironía y humor: régimen de apropiación y régimen de excreción" (pp. 41-50).

del *amor fati*<sup>753</sup>. Sólo por medio del humor el sabio estoico, destituido de su forma personal y de su identidad, se topa con la rica población de la superficie trascendental del sentido.

«Qu'est-ce que le sage trouve à la surface ? Les purs événements pris dans leur vérité éternelle [...]. Ou bien, ce qui revient au même, des pures singularités, une émission de singularités prises dans leur élément aléatoire, indépendamment des individus et des personnes qui les incarnent ou les effectuent. Cette aventure de l'humour, cette double destitution de la hauteur et de la profondeur au profit de la surface, c'est d'abord l'aventure du sage stoïcien.» (LDS, 161)

La naturaleza de esta aventura sólo puede entenderse desde la inmersión en un eterno retorno que no sólo destituye la forma de lo personal y la representación de la identidad sino que “da la palabra” a una especie de *potencia impersonal o cuarta persona* extraña a la triple dimensión del orden terciario, o lenguaje cotidiano<sup>754</sup>. Sólo ahora entendemos lo que al principio quería decir Deleuze con “hacer hablar a las singularidades preindividuales e impersonales o producir el sentido” como tarea ética: la transmutación del actor ético, la metamorfosis del protagonista de la acción formidable, la irrupción de *otra habla (lenguaje y acción)*.

«[...] l'humour est l'art des surfaces et des doublures, des singularités nomades et du point aléatoire toujours déplacé, l'art de la genèse statique, le savoir-faire de l'événement pur ou la “quatrième personne du singulier” — toute signification, désignation et manifestation suspendues, toute profondeur et hauteur abolies.» (LDS, 166)

Deleuze se muestra interesado en relacionar esta interpretación del sabio estoico y su sabiduría con la práctica del Zen (o el Zen como práctica), haciendo al sabio estoico partícipe de la figura de un Sabio que podríamos calificar de intempestiva. Un sabio que, en este caso, se situaría en contra de las profundidades brahmánicas y las alturas budistas.

---

<sup>753</sup> Según Pardo (2004a: 220-221) este humor que *extrae el sentido* puede ser calificado de humor metafísico (en la medida en que aparece cuando la filosofía expresa las pretensiones metafísicas presupuestas en todo discurso y, al hacerlo, se queda justamente sin presupuestos) o humor blanco (por contraste con la negra bilis de la melancolía). Para Pardo este humor estaría lejos tanto de la ironía socrática como de la corrosiva parodia nietzscheana.

<sup>754</sup> Schérer (1998: 38) relaciona esta potencia impersonal o cuarta persona con la posibilidad de derribar el muro de las interioridades y con la apertura del retintín indefinido y monótono del “yo pienso, yo soy” a otras formas de experiencia que no son ni las del sujeto solitario ni las de una intersubjetividad del mismo orden. Para el desarrollo de una “política de la no-persona” o “política de lo impersonal” (en tanto que apertura de la naturaleza humana a su matriz naturante y no-naturada que, lejos de conducir a una “indiferenciación”, permite liberar singularidades) cf. pp. 39-44. Para el tema de lo impersonal en el conjunto de la obra deleuziana es indispensable cf. pp. 22-29.

«Les célèbres problèmes-épreuves, les questions-réponses, les *koan*, démontrent l'absurdité des significations, montrent le non-sens des désignations. Le bâton est l'universel instrument, le maître des questions, le mime et la consommation sont la réponse. Renvoyé à la surface, le sage y découvre les objets-événements, tous communicants dans le vide qui constitue leur substance, Aïôn où ils se dessinent et se développent sans jamais le remplir.» (LDS, 161)

Deleuze señala que en las artes Zen el vacío es el lugar del sentido o del acontecimiento que se compone con su propio sinsentido a través de las significaciones abolidas y las designaciones perdidas. El vacío mismo es el elemento paradójico, el sinsentido de superficie, el punto aleatorio siempre desplazado de donde surge el acontecimiento como sentido. Esto acontece, por ejemplo, en el arte del dibujo donde el pincel dirigido por una muñeca no apoyada equilibra la forma con el vacío y distribuye las singularidades de un puro acontecimiento en series de tiradas fortuitas. También acontece en las artes del jardín, los ramilletes y el té, el del tiro con arco, o el arte de la espada<sup>755</sup>.

«“Il n'y a pas de cycle de la naissance et de la mort auquel il faut échapper, ni de connaissance suprême à atteindre” : le ciel vide récuse à la fois les plus hautes pensées de l'esprit, les cycles profonds de la nature. [...]. Ainsi peindre sans peindre, non-pensée, tir qui devient non-tir, parler sans parler : non pas du tout l'ineffable en hauteur ou profondeur, mais cette frontière, cette surface où le langage devient possible et, le devenant, n'inspire plus qu'une communication silencieuse immédiate, puisqu'il ne pourrait être dit qu'en ressuscitant toutes les significations et désignations médiates abolies.» (LDS, 162)

Por tanto ¿sólo cabe una ética paradójica?, o mejor, ¿toda acción realizada desde este Topos-Aión no puede ser calificada sino de paradójica y, por ende, de risible para quien la observa desde el Orden terciario del lenguaje y la trivialidad cotidiana?, ¿acaso se refería a esto Deleuze cuando más arriba aludía a un lenguaje imposible (abolición de sus tres dimensiones), un sentido desorientado (sin dirección ni órgano) y un operador sin identidad (*perpetuum mobile*)? ¿Acaso es ésta una ética que nos acerca a una especie de misticismo filosófico?

Nosotros diríamos, más bien, que es una ética deudora de una concepción del *juego ideal o puro* y su cortejo de características (inexistencia de reglas preexistentes, afirmación completa y no parcial del azar, resultados móviles, juego de la inocencia donde no hay responsables) y por ello más bien paródica que risible. Pero por el momento nos limitaremos a exponer sus movimientos y pasos, siendo el siguiente la

---

<sup>755</sup> Para la relación entre el pensamiento deleuziano y las filosofías orientales cf. Couchot “L'Extrême-Orient. Une ligne de fuite japonaise et chinoise” en Leclercq (2005: 133-147).

exposición del operador ético en general, o figura general del operador ético: el actor aiónico.

#### **4.3.4. El operador ético en general: el actor aiónico**

La puerta de entrada a la comprensión de la figura del operador ético en general, el actor aiónico, está dintelada por los resultados alcanzados en *NPH* sobre la tipología del resentimiento o tipología de la reacción.

«Ou bien la morale n’a aucun sens, ou bien c’est cela qu’elle veut dire, elle n’a rien d’autre à dire : ne pas être indigne de ce qui nous arrive. Au contraire, saisir ce qui arrive comme injuste et non mérité (c’est toujours la faute de quelqu’un), voilà ce qui rend nos plaies répugnantes, le ressentiment en personne, le ressentiment contre l’événement. Il n’y a pas d’autre volonté mauvaise. Ce qui est vraiment immoral, c’est toute utilisation des notions morales, juste, injuste, mérite, faute.» (*LDS*, 174-175)

¿Qué quiere decir Deleuze con estas palabras?, ¿acaso apunta a una ética de la aceptación de todo lo que ocurre, aceptación mansa y resignada?, ¿en qué plano (superficie) se mueve Deleuze cuando hace esta manifestación ética (en el plano del sentido, en el de la efectuación, en el de lo efectuado)? No aceptar lo que pasa, atribuirle una causalidad culpable es el fruto aquilatado del resentimiento. ¿Qué quiere decir entonces *querer*, *aceptar* el acontecimiento? Anteriormente ya vimos que aceptar o querer el acontecimiento era querer la efectuación del acontecimiento incorporal en un cuerpo, en un estado de cosas. Un querer sin querer, un querer que nombrábamos como “paradójico”, previo a toda *voluntas* y *noluntas*. Ahora se completa esta caracterización.

«Si vouloir l’événement, c’est d’abord en dégager l’éternelle vérité, comme le feu auquel il s’alimente, ce vouloir atteint au point où la guerre est menée contre la guerre, la blessure, tracée vivante comme la cicatrice de toutes les blessures, la mort retournée voulue contre toutes les morts. Intuition volitive ou transmutation.» (*LDS*, 175)

Querer, aceptar el acontecimiento es extraer su verdad eterna. Por medio de esta extracción se alcanza el elemento *paradójico* (¿acaso no hay un elemento paradójico que recorre las series de superficie?): la guerra contra la guerra, la herida como cicatriz, la muerte contra la muerte. Un punto donde acaece una transmutación.

«Qu’il y ait dans tout événement mon malheur, mais aussi une splendeur et un éclat qui sèche le malheur, et qui fait que, voulu, l’événement s’effectue sur sa pointe la plus resserrée, au tranchant d’une opération, tel est l’effet de

la genèse statique ou de l'immaculé conception. L'éclat, la splendeur de l'événement, c'est le sens. L'événement n'est pas ce qui arrive (accident), il est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et nous attend. [...] il est ce qui doit être compris, ce qui doit être voulu, ce qui doit être représenté dans ce qui arrive. Bousquet dit encore : "Deviens l'homme de tes malheurs, apprends à en incarner la perfection et l'éclat".» (LDS, 175)

Existe todo un aprendizaje, toda una formación en la contra-efectuación, que altera al aprendiz, al formado, al operador de la contra-efectuación.

«On ne peut rien dire de plus, jamais on n'a rien dit de plus : devenir digne de ce qui nous arrive, donc en vouloir et en dégager l'événement, devenir le fils de ses propres événements, et par là renaître, se refaire une naissance, rompre avec sa naissance de chair. Fils de ses événements, et non pas de ses œuvres, car l'œuvre n'est elle-même produite que par le fils de l'événement.» (LDS, 175-176)

No estamos en plano del Orden terciario sino en la superficie de la Organización secundaria del sentido donde es posible *devenir con el acontecimiento algo distinto de lo que uno es*, es decir, queriendo el acontecimiento (con los sentidos anteriormente explicados) y extrayendo su parte ineffectuada e ineffectuable. Un devenir que es el punto exacto (aleatorio, paradójico, móvil) donde se opera la transmutación ética entendida como renacimiento *ideal* no carnal, autopoiesis *incorporal* y no parto uterino, nueva textura (preindividual e impersonal) hecha con el *hilo* del acontecimiento y no con el texto de las obras fácticas.

Lo que denominamos "punto exacto" debemos nombrarlo también como *actor*, un actor peculiar ya que, despojado de sus investiduras "efectivas", revela su rostro formal y vacío. Sólo desde el papel de este actor es posible entender toda la ética que prolonga la lógica del sentido.

«L'acteur n'est pas comme un dieu, plutôt comme un contre-dieu. Dieu et l'acteur s'opposent par leur lecture du temps. [...]. [...] le présent de l'acteur est le plus étroit, le plus resserré, le plus instantané, le plus ponctuel, point sur une ligne droite qui ne cesse de diviser la ligne, et de se diviser lui-même en passé-futur. L'acteur est de l'Aiôn : au lieu du plus profond, du plus plein présent, présent qui fait tache d'huile, et qui comprend le futur et le passé, voici surgir un passé-futur illimité qui se réfléchit en un présent vide n'ayant pas plus d'épaisseur que la glace.» (LDS, 176)

El actor aiónico es el auténtico protagonista de la ética de los efectos de superficie. Un actor difícil de pensar pero del que, a través de su representación teatral, podemos deducir ciertos rasgos paradójicos<sup>756</sup>:

---

<sup>756</sup> Cf. LDS, 176.

1º) el actor está sobre el instante pero para interpretar algo que se adelanta y se atrasa, se espera y se recuerda;

2º) el actor jamás interpreta un personaje sino que interpreta “el tema complejo o el sentido” constituido por los componentes del acontecimiento, por esas singularidades comunicantes liberadas de los individuos y las personas;

3º) el actor no representa un papel gracias a que su personalidad propia sigue trabajando como sostén último y permanente de todos sus papeles posibles sino que su propia personalidad se tensa y estira en un instante siempre divisible que tiene por función abrirlo a un papel impersonal y preindividual (con lo cual el actor se coloca en la situación de, desde un papel, interpretar otros papeles)<sup>757</sup>.

Comprobamos, por tanto, que el actor aiónico es esencialmente problemático y abierto ya que se deja atravesar por las instancias que pueblan el campo trascendental del sentido, a riesgo *cierto* de perder efectividad pero ganar una libertad distinta a la Libertad del orden terciario: la libertad de *doblar* las efectuaciones espacio-temporales.

«L'acteur effectue donc l'événement, mais d'une tout autre manière que l'événement s'effectue dans la profondeur des choses. Ou plutôt cette effectuation cosmique, physique, il la double d'une autre, à sa façon, singulièrement superficielle, d'autant plus nette, tranchante et pure pour cela, qui vient délimiter la première, en dégage une ligne abstraite et ne garde de l'événement que le contour ou la splendeur : devenir le comédien de ses propres événements, *contre-effectuation*.» (LDS, 176)

Como ya vimos en el epígrafe 4.2.3.1.2, titulado “Neutralidad”, el acontecimiento posee una doble estructura. Por una parte hay el momento presente de la efectución, aquel en el que se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona, aquel que se designa diciendo “venga, ha llegado el momento”. En este momento el futuro y el pasado del acontecimiento se juzgan en función de este presente definitivo, desde el punto de vista de aquel que lo encarna. Pero, por otra parte, hay el futuro y el pasado del acontecimiento tomado en sí mismo, acontecimiento que esquivo todo presente ya que está liberado de los corsés que le

---

<sup>757</sup> Tal vez algunos elementos de esta concepción general del actor, la puesta en escena y la contra-efectuación (sumados a la concepción general de la *répétition* de DR) inspiraron la propia experimentación deleuziana con los medios audio-visuales, tanto en lo que se refiere al registro sonoro de sus cursos sobre Spinoza (SIE) y Leibniz (LAD) como, especialmente, en la elaboración de ABC con Claire Parnet. Sobre este asunto cf. Sermadiras “Deleuze comédien : le jeu de l'acteur au service de la pensée” en *Cahiers critiques de philosophie*. «*Multiplicités deleuziennes*», n° 2, 2006, pp. 85-88. Sin embargo Leibovici “Qu'est-ce que la *pop* philosophie ?” en *Revue d'esthétique* : «*Ce que l'art fait à la philosophie. Le cas Deleuze*», n° 45, 2004, p. 15, relaciona la experimentación deleuziana con la máxima de “encontrar nuevos medios de expresión filosóficos”.

impone un estado de cosas, acontecimiento desdoblado de continuo por el instante que lo recorre y lo contraefectúa<sup>758</sup>.

El actor aiónico tiene la potencia suficiente como para ser el actor de sus propios acontecimientos, como para ser una superficie (paradójica) de inscripción de su propio vacío informal.

«[...] l'homme libre [...] a saisi l'événement lui-même, [...] il ne le laisse pas s'effectuer comme tel sans en opérer, acteur, la contre-effectuation. Seul l'homme libre peut alors comprendre toutes les violences en une seule violence, tous les événements mortels *en un seul Événement* qui ne laisse plus de place à l'accident et qui dénonce ou destitue aussi bien la puissance du ressentiment dans l'individu que celle l'oppression dans la société.» (LDS, 179)

La acción formidable, la *acción propiamente ética*, no es sino aquella en la que alcanzamos ese punto exacto y extremo en el que nos movemos entre singularidades, siendo nosotros un centro de envolvimiento de singularidades.

«C'est au point mobile et précis où tous les événements se réunissent ainsi dans un seul que s'opère la transmutation : le point où la mort se retourne contre la mort, où le mourir est comme la destitution de la mort, où l'impersonnalité du mourir ne marque plus seulement le moment où je me perds hors de moi, mais le moment où la mort se perd en elle-même, et la figure que prend la vie la plus singulière pour se substituer à moi.» (LDS, 179)

Un punto donde aparece el misterio de la transmutación como devenir liberador, esto es, el oscuro arcano del salto. Pero antes de describir el salto y sus efectos es preciso hacer cierto recorrido por la superficie del sentido.

#### **4.3.5. La hendidura incorporal y la herida corporal**

Iniciamos nuestra exposición de *LDS* recogiendo la afirmación deleuziana de que la superficie del sentido es esencialmente frágil. Existe un peligro en la superficie incorporal del sentido: que la línea de Aión mute en hendidura. La hendidura trabaja silenciosa e incorporalmente, funcionando de manera distinta a los embates y heridas físicas, corporales, carnales. Es cierto que tal hendidura puede inscribirse o efectuarse en la profundidad de los cuerpos pero es un proceso que difiere en naturaleza del movimiento silencioso e incorporal de la hendidura. También es cierto que se pueden hacer coincidir o conjugar los dos procesos por medio del suicidio, la

---

<sup>758</sup> Cf. *LDS*, 177.

locura, el consumo de drogas o la ingesta alcohólica. Pero, a pesar de la unión, la diferencia de naturaleza se mantiene entre los dos términos<sup>759</sup>.

Deleuze denuncia el hecho de que a veces proyectemos la hendidura en el exterior o la introyectemos en nuestro interior. Tanto la proyección (sobre un paisaje, una ciudad, la sociedad) como la introyección (sobre nuestro yo identitario) señala la proximidad del fin. La hendidura ni es interior ni exterior, más bien está en la frontera, es imperceptible y silenciosa, un único acontecimiento de superficie que está como suspendido sobre sí mismo, planeando sobre sí, sobrevolando su propio campo.

«La fêlure n'est ni intérieure ni extérieure, elle est à la frontière, insensible, incorporelle, idéelle. Aussi a-t-elle avec ce qui arrive à l'extérieur et à l'intérieur des rapports complexes d'interférence et de croisement [...]: tout ce qui arrive de bruyant arrive au bord de la fêlure et ne serait rien sans elle ; inversement, la fêlure ne poursuit son chemin silencieux [...] que sous le coup de ce qui arrive. Jusqu'au moment où les deux, où le bruit et le silence s'épousent étroitement, continuellement, dans le craquement et l'éclatement de la fin qui signifient maintenant que tout le jeu de la fêlure s'est incarné dans la profondeur du corps, en même temps que le travail de l'intérieur et de l'extérieur en a distendu les bords.» (LDS, 181)

Por más estrecha que sea su conjunción y sus entrecruzamientos, sigue habiendo dos elementos, dos procesos que difieren por naturaleza: la *hendidura* que alarga su línea recta incorporal y silenciosa en la superficie, y los cuerpos exteriores o los ruidosos empujes internos que la hacen desviarse, profundizarse, y la inscriben o la efectúan en el espesor del cuerpo. Pero el propio Deleuze deja deslizar un temor sobre tal diferencia de naturaleza.

«Comment le tracé silencieux de la fêlure incorporelle à la surface ne deviendrait-il pas aussi son approfondissement dans l'épaisseur d'un corps bruyant ? Comment la coupure de surface ne deviendrait-elle une *Spaltung* profonde, et le non-sens de surface un non-sens des profondeurs ? [...] est-il possible de s'en tenir à la contre-effectuation d'un événement, simple représentation plane de l'acteur ou du danseur, tout en se gardant de la pleine effectuation qui caractérise la victime ou le vrai patient ? Toutes ces questions accusent le ridicule du penseur : oui, les deux aspects, les deux processus différent en nature.» (LDS, 183)

Mantener la distinción entre la hendidura incorporal y la herida corporal, por así decir, no es sencillo porque, se pregunta Deleuze, ¿para quién subsiste esta diferencia de naturaleza sino para el pensador abstracto? Y a este respecto ¿el pensador no sería una especie de falsificador de la experiencia, un mero repetidor de las palabras y

---

<sup>759</sup> Sobre la hendidura en el caso de Burroughs cf. García, R. (1999: 74-76). También puede leerse “El sistema del infierno según W. S. Burroughs” en Morey (1990: 218-228).



experiencias de otros, de sus procesos y heridas? Pongamos que los dos procesos difieren por naturaleza: ¿cómo hacer para que uno no prolongue al otro, natural y necesariamente?, ¿cómo hacer que el pensador no sea el mero relator, expositor o narrador de las experiencias de otros? Desde la ética del acontecimiento ¿cómo “efectuar” la triple determinación del acontecimiento?, ¿cómo comprender, querer, representar y seleccionar el acontecimiento (ser el Operador o el actor Protagonista) sin convertirse en una víctima?, ¿cómo ser herido, hendido, agrietado, para poder pensar pero sin arruinarse en esa grieta que puede descomponer toda la Organización secundaria, ya frágil de suyo?, ¿cómo acercarse a comprender las heridas de los grandes pensadores y artistas sin tener que “efectuarlas” en nuestro propio cuerpo? Y aún más ¿cómo evitar convertirse en un profesor que habla de las heridas de los otros, en un pensador abstracto que pasa por encima del origen de todo pensamiento vivo haciendo “casos” de lo que no entiende ni comprende? Y, llegado el caso, ¿cómo vivir con nuestra herida sin convertirnos en tipos llenos de odio y resentimiento, en profesores tristes, ácidos y silentes?<sup>760</sup>

«Que reste-t-il au penseur abstrait quand il donne des conseils de sagesse et de distinction? Alors, toujours parler de la blessure *de* Bousquet, de l'alcoolisme *de* Fitzgerald et *de* Lowry, de la folie *de* Nietzsche et *d'*Artaud en restant sur le rivage ? Devenir le professionnel de ces causeries ? [...]. Ou bien aller soi-même y voir un petit peu, être un peu alcoolique, un peu fou, un peu suicidaire, un peu guerillero, juste assez pour allonger la fêlure, mais pas trop pour ne pas l'approfondir irrémédiable ?» (LDS, 184)

¿Cómo “perderse y salvarse” haciendo del “y” nuestra aventura problemática? La cuestión de saber si la hendidura puede evitar encarnarse, efectuarse en el cuerpo bajo una forma u otra, no depende de la generalidad de una regla que pudiéramos hacer nuestra. Además, la hendidura, como aventura problemática, está poseída por una ineluctabilidad que la hace inesquivable. Dice Deleuze que la hendidura es *deseable* porque *da que pensar*.

«Si l'on demande pourquoi la santé ne suffirait pas, pourquoi la fêlure est souhaitable, c'est peut-être parce qu'on n'a jamais pensé que par elle et sur ses bords, et que tout ce qui fut bon et grand dans l'humanité entre et sort par elle, chez des gens prompts à se détruire eux-mêmes, et que plutôt la mort que la santé qu'on nous propose. [...]. On ne peut pas dire d'avance, il faut risquer en durant le plus de temps possible, ne pas perdre de vue la grande santé.» (LDS, 188)

---

<sup>760</sup> Un intento de respuesta a estas cuestiones lo encontramos en García, R. (1999: 139-145).

Deleuze reconoce, como vemos, que es una operación arriesgada, un gran peligro. La ruina siempre amenazando cada movimiento. Una operación hercúlea, heroica, como dijimos al retratar éticamente al “elemento paradójico”. Y es precisamente el elemento paradójico el que, de nuevo, nos pone en la pista ética: el hombre sabio es el único capaz de acometer la acción formidable de hacer resonar las series y ser el Operador ético.

«On ne saisit la vérité éternelle de l'événement que si l'événement s'inscrit aussi dans la chair ; mais chaque fois nous devons doubler cette effectuation douloureuse par une contre-effectuation qui la limite, la joue, la transfigure. [...]. La contre-effectuation n'est rien, c'est celle du bouffon quand elle opère seule et prétend valoir pour *ce qui aurait pu* arriver. Mais être le mime de *ce qui arrive effectivement*, doubler l'effectuation d'une contre-effectuation, l'identification d'une distance, tel l'acteur véritable ou le danseur, c'est donner à la vérité de l'événement la chance unique de ne pas se confondre avec son inévitable effectuation, à la fêlure la chance de survoler son champ de surface incorporel sans s'arrêter au craquement dans chaque corps, et à nous d'aller plus loin que nous n'aurions cru pouvoir. Autant que l'événement pur s'emprisonne chaque fois à jamais dans son effectuation, la contre-effectuation le libère, toujours pour d'autres fois.» (LDS, 188)

La tarea ética como *amor fati* se lee ahora de otra forma distinta, aunque complementaria, de la que más arriba explicábamos: hacer de la hendidura incorporal el origen de la *creación* (creación del pensamiento, de la obra de arte, de la propia vida y de los signos).

#### **4.3.6. El salto o la creación de la obra de arte**

La tarea ética está íntimamente relacionada con la capacidad del artista de ser enfermo y médico de la civilización simultáneamente. En el caso concreto del arte de la novela Deleuze distingue dos tipos: la novela familiar o neurótica, en la que el neurótico sólo puede efectuar los términos e historia de su novela (los síntomas son esta efectuación misma) y la novela como obra de arte, con una finalidad distinta. Deleuze describe del siguiente modo este segundo tipo de operación estética<sup>761</sup>:

1º) extraer la parte inefectuable del acontecimiento puro (o, en palabras de Blanchot, elevar lo visible a lo invisible) del conjunto de los síntomas,

2º) transportar las acciones y pasiones cotidianas (comer, morir, hablar, amar, cagar, morir) hacia su acontecimiento puro correspondiente, y

3º) pasar de de la superficie física (en la que habitan los síntomas y se ejecutan las efectuaciones) a la superficie metafísica (donde se diseña y se juega el

---

<sup>761</sup> Cf. LDS, 277.

acontecimiento puro) o, lo que es lo mismo, pasar de la causa de los síntomas a la casi-causa de la obra.

En el caso de la obra de arte esta extracción, transporte o paso cobra la forma de un *salto*.

«[...] sur ce saut d'une surface à l'autre, nous n'avons presque dit rien. Apparaît seulement sa puissance chez Lewis Carroll [...]. Le mystère est bien dans ce saut, ce passage d'une surface à l'autre, et ce que devient la première, survolée par la seconde.» (LDS, 278)

Este salto ya fue explicado desde el punto de vista de la Física de las profundidades (3ª etapa de la génesis dinámica), pero desde el punto de vista de una Ética de los efectos permanece inexplicado. Para atisbar su sentido hay que recurrir a ciertas observaciones que hace Deleuze sobre el “caso Nietzsche” y una anotación sobre Joe Bousquet.

Con respecto a Nietzsche, Deleuze apunta que sólo se puede comprender su caso si tenemos en cuenta una doble causalidad: 1º) la de los cuerpos, estados de cosas y mezclas y 2º) la de la casi-causa que representa el estado de organización o desorganización de la superficie incorporal. Así pues, según “1”, Nietzsche se volvió loco y murió de parálisis general (mezcla corporal sifilítica). Pero, según “2”, la andadura que seguía este acontecimiento, esta vez respecto de la casi-causa que inspiraba toda la obra y co-inspiraba la vida, nada tiene que ver con la parálisis cerebral, con las migrañas oculares y los vómitos que le aquejaban, excepto para darles una nueva causalidad, es decir, una verdad eterna independientemente de su efectuación corporal, un estilo en una obra en lugar de una mezcla en el cuerpo.

«Nous ne voyons pas d'autre façon de poser le problème des rapports de l'oeuvre et de la maladie que sous cette double causalité.» (LDS, 132)

Del caso de la obra de Joe Bousquet, interpretada como una meditación sobre la herida, el acontecimiento y el lenguaje, Deleuze extrae la siguiente observación:

«A mon goût de la mort, dit Bousquet, qui était faillite de la volonté, je substituerai une envie de mourir qui soit l'apothéose de la volonté”. De ce goût à cette envie, rien ne change d'une certaine manière, sauf un changement de volonté, une sorte de saut sur place de tout le corps qui troque sa volonté organique contre une volonté spirituelle, qui veut maintenant non pas exactement ce qui arrive, mais quelque chose *dans* ce qui arrive, quelque chose à venir de conforme à ce qui arrive, suivant les lois d'une obscure conformité humoristique : l'Événement. C'est en ce sens que l'*Amor fati* ne fait qu'un avec le combat des hommes libres.» (LDS, 175)

No hay obra de arte sin este salto. La obra de arte, como tarea específicamente ética, o la ética, como labor consustancialmente artística, no se pueden entender sin este *amor fati* que extrae el acontecimiento de lo que ocurre y lo que se dice.

En el plano artístico esta labor de extracción no puede prescindir de toda una reelaboración de la teoría del signo: los acontecimientos nos hacen guiños sígnicos. En este sentido Deleuze tiene una alta estima por la obra de Joe Bousquet que interpreta como un esfuerzo por aprehender la verdad eterna y pura de los acontecimientos que se efectúan en nosotros haciéndonos guiños sígnicos. Unos acontecimientos que nos pre-insisten antes de nuestra completa existencia fáctica.

«“Ma blessure existait avant moi, je suis né pour l’incarner”. Arriver à cette volonté que nous fait l’événement, devenir la quasi-cause de ce qui se produit en nous, l’Opérateur, produire les surfaces et les doublures où l’événement se réfléchit, se retrouve incorporel et manifeste en nous la splendeur neutre qu’il possède en soi comme impersonnel et préindividuel, au-delà du général et du particulier, du collectif et du privé [...]» (LDS, 174)

En opinión de Deleuze la novela corta y el cuento son las obras artísticas que mejor expresan la naturaleza *sígnica* del acontecimiento puro. La razón es que estas obras practican una inmersión en el tiempo aiónico y se centran en el tratamiento de la “doble dirección” del acontecimiento.

«[...] qu’est-ce qui va se passer ? qu’est ce qui vient de passer ? Et c’est bien l’angoissant de l’événement pur, qu’il soit toujours quelque chose qui vient de se passer et qui va se passer, tout à la fois, jamais quelque chose qui se passe. Le *x* dont ont sent que *cela* vient de se passer, c’est l’objet de la “nouvelle” ; et le *x* qui toujours va se passer, c’est l’objet du “conte”. L’événement pur est conte et nouvelle, jamais actualité. C’est en ce sens que les événements sont des *signes*.» (LDS, 79)

La ética de los efectos, como prolongación de la lógica del sentido, vuelve sobre la propia lógica del sentido, por el camino de la estética, en forma de una meditación sobre los signos.

«Et que peut l’oeuvre d’art, sinon toujours reprendre le chemin qui va des bruits à la voix, de la voix à la parole, de la parole au verbe, construire cette *Musik für ein Haus*, pour y retrouver toujours l’indépendance des sons et y fixer cette fulguration de l’univoque, événement trop vite recouvert par la banalité quotidienne ou, au contraire, par les souffrances de la folie.» (LDS, 290)

Por este camino estético la ética de los efectos se convierte en una *sintomatología*: un agrupamiento o “cuadro” en el que los síntomas se disocian de sus vínculos usuales con otros síntomas, traban nuevas relaciones con otros síntomas

distintos y forman la nueva figura de un trastorno o de una enfermedad. Deleuze declara que existe un vínculo íntimísimo entre el arte y la clínica<sup>762</sup>.

«Les cliniciens qui sauvent renouveler un tableau symptomatologique font une œuvre d'artiste ; inversement, les artistes sont des cliniciens, non pas de leur propre cas ni même d'un cas général, mais cliniciens de la civilisation.» (LDS, 277)

En este orden de cosas Deleuze establece una distinción entre la *crítica* y la *clínica*<sup>763</sup>. El problema que atañe a la clínica es el deslizamiento de una organización a otra o de la formación de una desorganización progresiva y creadora. El problema de la crítica es el de la determinación de niveles diferenciales en los que el sinsentido cambia de figura y el lenguaje entero cambia de dimensión. Esta distinción irá cobrando importancia para Deleuze hasta llegar a ser motivo de meditación explícita y también el título de uno de sus libros: *Critique et clinique*<sup>764</sup>.

---

<sup>762</sup> Sobre la relación entre el arte y la clínica, o la obra de arte y la enfermedad, como expresiones de la misma voluntad creativa puede verse también *SM*, 15 y ss.

<sup>763</sup> Cf. *LDS*, 102.

<sup>764</sup> En su obra escrita a dúo con Claire Parinet establece los términos del programa (que, por cierto, son distintos de lo establecido en *LDS* y de lo materializado posteriormente en *CC*). En *D*, 142 Deleuze establece que la crítica y la clínica deberían mezclarse aunque sin perder su funcionalidad propia: la crítica sería el arte de las conjugaciones (o trazado de un plano mediante la selección de flujos, devenires y partículas) y la clínica debería ser el arte de las declinaciones (o trazado de todo tipo de líneas en el plano). La clínica se plantea como objetivo superar el psicoanálisis y la interpretación, y la crítica romper con la lingüística y el imperio del significante. En *D*, 142-147 Deleuze plantea que la “crítica-clínica” trataría de establecer tres puntos en una obra dada: la función del nombre propio o, en otros términos, la función-autor, el régimen de signos en el que se inscribe o que construye, y el plano que establece (con sus líneas correspondientes).

#### 4.4. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES PROVISIONALES

Según nuestro parecer, *LDS* es un texto que se puede seguir enmarcando dentro del proyecto de filosofía afirmativa, empirista y pluralista que Deleuze diseñó en *NPH*, *B*, *S*, a la vez que se configura como una interesante deriva del empirismo trascendental expuesto en *DR*. En esta ocasión todos los recursos metodológicos del empirismo trascendental se ponen al servicio de la clarificación de la naturaleza del sentido en tanto que producto, productor y objeto de prolongación ética. Aunque *LDS* es un texto complejo que admite diversas lecturas nosotros hemos creído que una perspectiva enriquecedora es aquella que nos posibilita un acceso tanto al significado global del texto como a sus derivas concretas.

[I] Con el objetivo de realizar este proyecto Deleuze pergeña un programa de investigación que nosotros hemos repartido en tres partes: la física de las profundidades, la lógica del sentido y la ética de los efectos de superficie.

1º) La física de las profundidades tuvo como finalidad presentar ordenada y coherentemente todas las consideraciones deleuzianas sobre la génesis del sentido a partir de los cuerpos y sus mezclas. Nosotros la hemos dividido en tres capítulos o momentos que hay que entender secuencialmente:

1.a) las posiciones de la vida psíquica (la posición paranoide-esquizoide, la posición maníaco-depresiva y la posición edípica o sexual en tanto que orientaciones geográficas y dimensiones geométricas de la vida psíquica que forman un sistema de relevos),

1.b) las etapas de la génesis dinámica (la extracción de una Voz de los ruidos de profundidad, la doble liberación de la libido y la creación de una superficie metafísica o de pensamiento en tanto que, primero, dinamismos de las posiciones de la vida psíquica y, segundo, operaciones que trabajan sobre los sistemas sonoros de los ruidos de profundidad, de las alturas y de la palabra produciendo el sistema sonoro verbal o “de acontecimiento”), y

1.c) la génesis dinámica en relación con el lenguaje (las mutaciones de los sonidos desde el ruido hasta llegar al lenguaje).

2º) La lógica del sentido pretendió mostrar el planteamiento deleuziano sobre la potencia genética del sentido (el sentido ya no como producto sino como productor) y también su “potencia de neutralidad” (que ponemos entre comillas a falta de un mejor término). La lógica del sentido se acerca al sentido con el fin de descifrar las posiciones espacio-temporales en las que se sitúa, las etapas genéticas que induce,

los pobladores ideales que lo recorren y la relación que mantiene con el asunto filosófico clásico del ser. A tal fin dividimos la lógica del sentido en cuatro capítulos.

2.a) Las “posiciones” topológicas del sentido describen el lugar y el tiempo del sentido como un *topos* y un *aión* respectivamente.

El lugar del sentido es un *topos* entendido al modo de una superficie topológica o banda de Moebius que permite la distinción y/o articulación de los cuerpos y sus mezclas, por una banda, y lo incorporal por la otra. El lugar del sentido nos permite comprenderlo como algo irreducible a ambas bandas. Este *topos* ha de ser pensado necesariamente como un campo trascendental según las exigencias metodológicas deleuzianas que persiguen definir una verdadera génesis a través de la afirmación de la diferencia de naturaleza entre la condición y lo condicionado, y mediante el ejercicio de una auténtica determinación filosófica ajena a las formas de lo ordinario tales como lo personal, lo general y lo individual. Partiendo de estas exigencias el sentido, en tanto que campo trascendental, sólo se puede concebir desde de una teoría de las singularidades que lo determine a partir de cinco complejos conceptuales o determinaciones genéticas: energía potencial de campo, resonancia interna de las series, superficie topológica de las membranas, organización del sentido y estatuto problemático.

El tiempo del sentido es un *aión* entendido como idealidad propia de los acontecimientos incorporales poblado de efectos que lo recorren (sin colmarlo jamás). El tiempo aiónico, siendo ilimitado (desdoblado en un pasado-futuro) y finito (como el instante), es la forma vacía del tiempo liberada de sus contenidos corporales presentes que se extiende en una línea laberíntica (el eterno retorno).

2.b) Las etapas de la génesis estática del sentido pretendieron describir la potencia del sentido en tanto que productor. Esta potencia se despliega en tres etapas, niveles o consistencias: génesis estática ontológica de los individuos y del buen sentido, génesis estática ontológica de las personas y del sentido común y génesis estática lógica de las dimensiones de la proposición.

2.c) El capítulo dedicado al Acontecimiento presentó las características del campo trascendental ya no desde la perspectiva de una potencia genética sino desde el punto de vista de un *aliquid* que no se confunde ni con su efectuación espacio-temporal ni con un estado de cosas. En esta dirección el sentido es un acontecimiento con cuatro características: impasibilidad (con respecto a los estados de cosas), neutralidad (con respecto a las modalidades de la proposición), singularidad (es ajeno a las distribuciones ordinarias) e

impersonalidad (es extraño a las funciones establecidas habitualmente). La comunicación de los acontecimientos se establece en virtud del uso afirmativo de la disyunción.

2.d) El capítulo de “la univocidad del ser”, como corolario de la lógica del sentido, nos presentó detalladamente la pluralidad de significados de esta expresión en Deleuze a la vez que reveló que el verbo infinitivo, dentro del lenguaje, es quien mejor expresa la univocidad del ser, la comunicación ideal de los acontecimientos y su estatuto problemático.

3º) La ética de los efectos, por último, buscó exponer de manera ordenada y razonada la prolongación ética que de las consideraciones sobre el sentido se hicieron en la física de las profundidades y la lógica del sentido. Se demostró la existencia, definición y localización de una ética en *LDS* en tanto que operación de contra-efectuación de lo que ocurre (o extracción en cada cosa, evento o estado de cosas de aquello que permanece inefectuable) a partir de la aceptación de lo que ocurre. El protagonista de esta acción paradójica, pero también formidable, es el hombre sabio-libre, o sabio estoico, en el plano filosófico y el actor aiónico en un plano más general. Indisolublemente ligada a la contra-efectuación ética aparece todo un arte del peligro (la prudencia en la ronda de la hendidura ineluctable) y el salto a la obra de arte (como contra-efectuación lograda o salto entre superficies).

[II] El conjunto de estas tres partes (física, lógica y ética) nos brinda por tanto:

1º) una imagen global, estructurada y coherente de *LDS* en tanto que especulación sobre el sentido dentro del programa filosófico del empirismo trascendental,

2º) un inventario razonado y vertebrado de las derivas deleuzianas, sus conquistas conceptuales y la importancia de los nexos o articulaciones en sus argumentaciones,

3º) la línea de continuidad con sus obras anteriores (el desciframiento de las condiciones de la experiencia real, el cumplimiento de las exigencias metodológicas más generales planteadas en *B* y *DR*, la prioridad del punto de vista genético, y la propuesta para una práctica creativa y transmutadora),

4º) la revelación de la importancia del “juego ideal o puro” como punto pivotante de la teoría de las singularidades y de su prolongación práctica.

[III] Según nuestro parecer estos cuatro puntos configuran otros tantos niveles respectivos de lectura de *LDS*.



1º) El primer nivel de lectura es el de la renovación de los contenidos y procedimientos de las áreas de la clásica tripartición estoica de la filosofía en física, lógica y ética con vistas a la descripción del sentido desde el punto de vista del empirismo trascendental. *LDS* lo podemos colocar bajo la rúbrica de “empirismo trascendental” en la medida en que:

1.a) procede a la descripción genética (tanto dinámica como estática) del sentido siguiendo los principios metodológicos establecidos en *B* (y reelaborados en *DR*) y rompiendo, por tanto, con las formas del sentido común y el buen sentido, y con las estructuras del mero condicionamiento trascendental,

1.b) propone una teoría de las singularidades para describir el campo trascendental del sentido (purgándolo así de toda forma de semejanza e identidad),

1.c) descubre el “juego ideal o puro” como sostén ontológico último de las condiciones de la experiencia real,

1.d) arriesga una práctica aventurera de la producción ética del sentido (la contra-efectuación).

2º) El segundo nivel de lectura se relaciona con los desarrollos conceptuales concretos que se precisan para dar cuenta del fenómeno del sentido. Los podemos agrupar en:

2.a) una teoría de las superficies (basada en los desarrollos psicoanalíticos de M. Klein, Laplanche & Pontalis, y ciertas observaciones lacanianas),

2.b) una teoría del campo trascendental (fundamentada en una lectura de la topología de la vida de Simondon),

2.c) una teoría del acontecimiento (inspirada en la lectura del libro de Bréhier sobre los estoicos y en la obra de Blanchot),

2.d) una teoría de la contra-efectuación ética (derivada de una interpretación del *amor fati* nietzscheano y la *aceptación* estoica).

3º) El tercer nivel de lectura es aquel en el que se establece la continuidad con las obras anteriores en lo referente a:

3.a) la definición de la filosofía como ruptura con la doxa, inmersión en el elemento de la para-doxa y descripción de las condiciones de la experiencia real,

3.c) el pensamiento como juego ideal o puro, y

3.c) la acción como devenir-activo (o metamorfoseante) merced a la contra-efectuación o salto entre superficies.

4º) El cuarto nivel de lectura es el que se corresponde con lo que actúa implícitamente en el texto de *LDS* sin ser necesariamente desarrollado a fondo: la ambigua naturaleza del orden principal y el pensamiento como “derrota”.

4.a) El orden de los principios de *LDS* parece deslizarse de continuo hacia un cierto orden de la gracia.

i) Este deslizamiento acaece en la medida en que, tomada la noción de “principio” en sentido amplio, las cinco características del campo trascendental del sentido, en tanto que condiciones genéticas, nos proporcionan a través de la “resonancia interna de las series” un principio que actúa al modo de *sostén* de todo el orden del condicionamiento genético, pero que también opera en el modo de la impugnación incesante de *toda empresa de sostenimiento*: el juego ideal o puro.

ii) También acaece este deslizamiento en la medida en que, tomada en su sentido restringido, la noción de “principio” alude tanto a un elemento paradójico (en tanto que principio diferencial de las series, principio de emisión de singularidades y principio de disyunción de las síntesis unificantes) como al uso afirmativo de la síntesis disyuntiva (la disyunción como principio sintético). En este preciso sentido, el orden de los principios parecería proponerse la tarea de combatir aquello mismo que no puede evitar fundar, principiar.

iii) En suma, en el texto deleuziano parece insinuarse todo un movimiento, diríamos que en escorzo, del orden principal hacia algo que podríamos nombrar como un curso de “derrota” del pensamiento y la acción (u orden de la gracia).

4.b) Si tanto la física de las profundidades (en tanto que salto entre superficies que puede ser exitoso o fracasado), la lógica del sentido (en tanto que juego ideal o puro que continuamente se arruina en los juegos ordinarios) como la ética de los efectos (en tanto que contra-efectuación formidable pero también imposible de completar) son indicios de cómo el pensamiento lleva en sí propio fracaso, su propia ruina, su propia impotencia, no podemos por menos que concluir que la propuesta global de *LDS* en tanto que *trayecto filosófico específico* sólo es la expresión escrita de su propia derrota: un curso singular o una singladura sin rumbo propia del pensamiento puro que rompe amarras (una especulación *graciosa* y una práctica *gratuita*). En último término *LDS* nos pondría en la pista de poder pensar la gracia y la gratuidad como elemento en el

que se mueve el pensamiento-acción. Gracia y gratuidad que llevarían a la filosofía por senderos irreductibles al esfuerzo y a lo mercantil respectivamente, y que por ello la acercan a una empresa desmesurada, inconclusa y caprichosa. La filosofía graciosa y gratuita, por ende jugadora, tiene vía libre para regocijarse en su *derrota*.

Esta derrota alcanza su máxima expresión en la paradoja del juego *del* pensamiento (genitivo objetivo y subjetivo) que sólo trastorna el mundo por el mero hecho de poder jugarlo (no por sus efectos en el mundo) y que jamás se puede configurar como un trabajo, una moral o una economía sino como una deriva, o mejor, como un desliz continuo y continuado (sobre la banda de Moebius). Este juego puro que sostiene todo el discurso y decurso de *LDS* es lo que permanece impensado tal vez porque es lo que da que pensar y, a la vez, derrota todo logro pensante.

## 5. LA OBRA “CUMBRE”: *MILLE PLATEAUX*

### 5.1. EL PROYECTO “CAPITALISMO Y ESQUIZOFRENIA”

En 1969 Gilles Deleuze y Félix Guattari traban contacto y deciden trabajar en proyectos conjuntos<sup>765</sup>. Esta labor en común se materializa editorialmente en cinco publicaciones: *ACE* (1972), *K* (1975), *R* (1976), *MP* (1980) y *QPH* (1991). Bajo la rúbrica de “Capitalismo y Esquizofrenia” colocan *ACE* y *MP*.

*ACE* se configura doblemente: como una crítica al psicoanálisis y sus mecanismos de edipización, y como un estudio acerca del capitalismo y sus relaciones con la esquizofrenia, no como entidad clínica, sino como límite propio del capitalismo que éste no deja de conjurar y desplazar. La estructura fundamental del libro (capítulos II y III) gira en torno al desarrollo explicativo de una única afirmación:

«*Il n’y a que du désir et du social, et rien d’autre.*» (*ACE*, 36)

A partir de una elaborada *teoría de flujos* Deleuze y Guattari proceden a estudiar el deseo como producción de lo real y no como carencia, falta o placer. Una concepción del deseo como producción (producción deseante) de la que, en determinadas condiciones, se desprende la producción social. Una producción deseante que, además y primordialmente, es social. Asimismo a partir del *funcionalismo* como paradigma intentan descubrir cómo trabajan tanto el inconsciente como el capitalismo<sup>766</sup>.

«L’inconscient ne pose aucun problème de sens, mais uniquement des problèmes d’usage. La question du désir est, non pas “qu’est-ce que ça veut dire”, mais *comment ça marche.*» (*ACE*, 129)

La teoría de flujos y el funcionalismo sólo se pueden aplicar a dominios moleculares y no molares<sup>767</sup>, es decir, no a grandes formaciones sociales o históricas sino a micro-formaciones de todo tipo. Esta nueva metodología adquiere consistencia teórica en lo que denominan “esquizoanálisis” (cuyo programa metodológico relatan en el capítulo IV). El esquizoanálisis es un procedimiento que, por una parte, no

---

<sup>765</sup> Cf. la información proporcionada por David Lapoujade en *ID*, 270.

<sup>766</sup> Cf. *PP*, 34-36.

<sup>767</sup> Esclareceremos el significado completo de los conceptos de “molar” y “molecular” en el momento de explicar los tipos de líneas que recorren el campo social localizado en el epígrafe 5.5 titulado “Los componentes: las líneas molares, moleculares y de fuga (tipología)”. Provisionalmente entenderemos por “molar” los grandes conjuntos estadísticos u organizaciones constituidas y por “molecular” aquello que, no siendo menos real, alude a las singularidades constituyentes imposibles de totalizar.

busca el significado del deseo sino su *funcionamiento*, su uso, su ejercicio, el por qué de sus fallos y, por la otra, pretende *evaluar* las posibilidades, para un cuerpo social dado, de liberar los procesos deseantes inherentes a sus procesos sociales. Un método que podríamos calificar de “práctico” si por “práctica” entendemos un *ejercicio teórico compuesto de operaciones prácticas*.

Pero esta práctica de carácter teórico quedaría insuficientemente retratada si no presentáramos su doble rostro de análisis crítico y trascendental.

«La schizo-analyse est à la fois une analyse transcendantale et matérialiste.» (AÆ, 130)

Esta práctica es crítica en la medida en que destituye todos los prestigios de Edipo y los lleva hasta su autocrítica. Y es trascendental en la medida en que determina los criterios inmanentes del inconsciente que se oponen a las prácticas trascendentes que se interrogan una y otra vez sobre el “querer decir”, sobre la voluntad de decir, esto es, sobre el sentido de lo que se dice y de lo que se hace. Una trascendentalidad “materialista” o, dicho de otro modo, desmistificadora e inmanente. En suma, el esquizoanálisis se configura como una práctica crítica y trascendental.

«Elle se propose d’explorer un inconscient transcendantal, au lieu de métaphysique ; matériel, au lieu d’idéologique ; schizophrénique, au lieu d’œdipien ; non figuratif, au lieu d’imaginaire ; réel, au lieu de symbolique ; machinique, au lieu de structural ; moléculaire, micropsychique et micrologique, au lieu de molaire ou grégaire ; productif, au lieu d’expressif. Et il s’agit ici de principes pratiques comme directions de la “cure”.» (AÆ, 130)

Siguiendo este programa práctico Deleuze-Guattari hacen dos descubrimientos. El primero atañe al inconsciente:

«Si le désir produit, il produit du réel.» (AÆ, 34)

El deseo no produce imaginaciones, fantasías o espectros subjetivos. El deseo no es imaginario o simbólico. Tampoco es mecánico o automático. El deseo es maquínico: es un conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los flujos y que funcionan como unidades de producción. Lo real, por tanto, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente. Tal es el asunto

desarrollado a lo largo de todo el Capítulo II de *ACE*, donde se lleva a cabo la crítica al psicoanálisis<sup>768</sup>.

El segundo descubrimiento atañe al capitalismo:

«[...] le capitalisme et sa coupure ne se définissent pas simplement par des flux décodés, mais par le décodage généralisé des flux, la nouvelle déterritorialisation massive, la conjonction des flux déterritorialisés. C'est la singularité de cette conjonction qui fit l'universalité du capitalisme.» (*ACE*, 265-266)

El capítulo III del *ACE* lleva a cabo este análisis del capitalismo a partir de la consideración de las formaciones sociales como máquinas. Las máquinas sociales son procedimientos de codificación, inscripción y registro de los flujos de deseo con la finalidad de que ninguno se escape, fluya, esto es, con el objetivo de taponarlos, obstruirlos o, mejor, regularlos, canalizarlos y *adecuarlos*. Existen varios tipos de máquinas tales como la máquina territorial, la despótica y la capitalista. La originalidad propia de la máquina capitalista radica en que efectúa una descodificación y desterritorialización de los flujos, siendo incapaz de proporcionar un código más o menos estable y definitivo (el último código que produjo el capitalismo fue el fascismo, entendido como un esfuerzo de recodificación y reterritorialización en el mercado).

El capitalismo es incapaz de proporcionar un código que cuadricule el campo social. Sus problemas no se plantean en términos de código ya que su funcionamiento consiste en hacer una mecánica de los flujos descodificados como tales (flujo de capital, de trabajo, de mercancías, etc.). Pero, sin embargo, inventa la

---

<sup>768</sup> Para la crítica al psicoanálisis también puede leerse el texto de 1973 titulado “Cinq propositions sur la psychanalyse” recogido en *ID*, 381-390 y su reelaboración de 1977 bajo el título “Quatre propositions sur la psychanalyse” ahora en *DRF*, 72-79. Salvando la distancia temporal y las diferencias de matiz entre los dos textos (el primero deudor del lenguaje y conceptos de *ACE* y el segundo como protocolo del abandono del psicoanálisis efectuado en *MP*), Deleuze sostiene cinco tesis: 1ª) el psicoanálisis supone hoy en día un peligro político en la medida en que trabaja para reducir, destruir y conjurar el inconsciente y su potencia deseante; 2ª) el psicoanálisis es una máquina constituida para impedir que la gente hable y produzca enunciados en la medida en que los mecanismos de la interpretación analítica impiden el acceso a aquello que la gente realmente tiene que decir y disimula las condiciones de una auténtica enunciación; 3ª) el psicoanálisis dispone de una doble máquina: una máquina de interpretación (que fuerza a que lo dicho se traduzca inmediatamente a un código) y una máquina de subjetivación (que establece la diferencia entre un sujeto de enunciación y un sujeto del enunciado); 4ª) el psicoanálisis implica una relación de fuerzas que pasa por el contrato (forma burguesa que Deleuze califica de “abominable”), la transferencia, el silencio del analista, y ciertos enunciados del capitalismo que intenta insertar en los enunciados individuales de los pacientes; 5ª) las tentativas del freudomarxismo tan sólo intentan conducir de nuevo a Freud y a Marx sacralizando sus textos y evadiendo asuntos tales como la necesaria subversión del aparato burocrático psicoanalítico y marxista, y la imprescindible rehabilitación del deseo inconsciente como aquello que carga o inviste tanto la economía política como la economía deseante.

Axiomática y produce la esquizofrenia como límite que incesantemente pretende esquivar.

Capitalismo y esquizofrenia son naturalmente afines pero se diferencian en su régimen. El capitalismo está constituido sobre la base de la *conjugación* de flujos descodificados (el dinero) y desterritorializados (el trabajo). El esquizo es el operador que emite y hace pasar los flujos descodificados, el resorte que descodifica todos los flujos. El esquizo es siempre aquello a lo que se acerca, pero también teme, el capitalismo.

Nuestra intención no es seguir estos análisis sino tan sólo dejar patente que lo que comenzó siendo un *análisis de la coextensividad del campo social y del proceso del deseo*, de su relación, desfases y co-funcionamiento en diferido, utilizando como trampolines la crítica al psicoanálisis y el estudio del capitalismo, y teniendo como objeto la Revolución, terminará convirtiéndose ocho años más tarde en una gran *Teoría de la Novedad: MP*. Una teoría ontológico-política que acuña un lenguaje filosófico totalmente original y, por tanto, abandona el doble lenguaje utilizado aún en *ACE*: el lenguaje filosófico clásico (encontramos análisis en términos de “síntesis”, “deseo”, “historia”, “producción”, etc.) y el lenguaje psicoanalítico (“investidura”, “rechazo”, “catexis”, “desplazamiento”, etc.)<sup>769</sup>. Teoría que también dejará de lado el objeto de *ACE*: ya no será la Revolución deseante sino la Novedad.

Sin negar el avance y la originalidad terminológica de *ACE* (“flujos”, “máquinas”, “lo molecular”, etc.), y sin negar tampoco su trasfondo filosófico, Gilles Deleuze siempre declaró que *MP* era un auténtico libro de filosofía *en su conjunto*<sup>770</sup>. Es más:

---

<sup>769</sup> En 1987 el propio Deleuze escribe: «*L'Anti-Œdipe* avait une ambition kantienne, il fallait tenter une sorte de *Critique de la Raison pure* au niveau de l'inconscient. D'où la détermination de synthèses propres à l'inconscient ; le déroulement de l'histoire comme effectuation de ces synthèses ; la dénonciation de l'Œdipe comme “illusion inévitable” falsifiant toute production historique.» (*DRF*, 289).

<sup>770</sup> En una entrevista de 1980, año de publicación de *MP*, y ante la interrogación que se plantea el lector sobre cuál puede ser el género de un texto que aborda una gran diversidad de dominios (etnología, etología, política, música, literatura, etc.), declara lo siguiente: «Philosophie, rien que de la philosophie, au sens traditional du mot.» (*DRF*, 163). En otra entrevista del mismo año declara sobre *MP*: «C'est un livre de concepts. La philosophie s'est toujours occupée de concepts, faire de la philosophie c'est essayer d'inventer ou de créer des concepts.» (*PP*, 39). En la misma entrevista declara con rotundidad que *MP* es un sistema de filosofía muy particular, pero sistema *de filosofía* al cabo: «Tout le monde sait que la philosophie s'occupe de concepts. Un système c'est un ensemble de concepts. Un système ouvert c'est quand les concepts sont rapportés à des circonstances et non plus à des essences. Mais, d'une part, les concepts ne sont pas donnés tout faits, ils ne préexistent pas : il faut inventer, créer les concepts, et il y a là autant de création et d'invention qu'en art ou en science. Créer de nouveaux concepts qui aient une nécessité, ça a toujours été la tâche de la philosophie. C'est que, d'autre part, les concepts ne sont pas des généralités dans l'air du temps. Au contraire, ce sont des singularités qui réagissent sur les flux de pensée ordinaires : on peut très bien penser sans concepts, mais dès qu'il y a un concept il y a vraiment philosophie. Rien à voir avec une idéologie. Un concept, c'est plein d'une force critique, politique et de liberté. C'est justement la puissance du système qui peut seule dégager ce qui est bon ou mauvais, ce qui est nouveau ou non, ce qui est vivant ou non dans une construction de concepts.» (*PP*, 48-49). Diez años más tarde, en una carta a Jean-Clet Martin hará una

un sistema abierto de filosofía<sup>771</sup>. Y como libro sistemático de filosofía nosotros lo analizaremos en su armazón conceptual. Nuestro objetivo es presentar, en la medida de lo posible, una vertebración de su armadura interior o, más bien, el encaje *móvil* de sus conceptos en su esencial *apertura*, intentando descifrar en torno a *qué* giran y hacia *qué* se abren.

---

declaración lapidaria: «Je crois à la philosophie comme système. C'est la notion de système qui me déplaît quand on la rapporte aux coordonnées de l'Identique, du Semblable et de l'Analogue. [...]. Je me sens un philosophe très classique. Pour moi, le système ne doit pas seulement être en perpétuelle hétérogénéité, il doit être une *hétérogenèse*, ce qui, il me semble, n'a jamais été tenté.» (DRF, 338).

<sup>771</sup> Sobre el sistematismo abierto deleuziano cf. Mengue (1994: 66-69), Dias (1995: 153-155) y Gualandi (2003: 14-15, 20-22). Por su parte Beaulieu “Gilles Deleuze et les Stoïciens” en Beaulieu (2005: 50-52) atribuye la voluntad sistemática de Deleuze a la inspiración estoica de articulación de la física, la lógica y la ética en un conjunto de transiciones y pasos: «Les Stoïciens furent d'ailleurs les premiers à systématiser cette triple expérience, et les premiers à utiliser le terme σύστημα pour décrire l'unité des différentes parties de la philosophie en prenant soin de montrer les passages nécessaires entre elles. Deleuze n'a jamais renoncé à cette conception d'un système immanent où les choses interagissent librement et où les champs théorique et pratique sont inséparables. [...]. L'effort de reconnexion avec la pensée stoïcienne paraît fondamental pour rendre compte du fait que Deleuze se réclame, non seulement de l'idée de système, mais aussi de la métaphysique à l'heure où il est convenu de la détruire, de la dépasser ou de la déconstruire. Deleuze se disait “pur métaphysicien”.» (pp. 50-51).



## 5.2. EL MÉTODO RIZOMÁTICO Y EL PROGRAMA FILOSÓFICO DE *MP*

*MP* se presenta explícitamente en su Introducción utilizando el rizoma<sup>772</sup>. Con el concepto de “rizoma” se busca mentar, de algún modo, no tanto un ser, una cosa o un estado de cosas como el proceso inmanente que afecta a todo modelo, lo invierte, lo destruye o lo redistribuye, esbozando algo inédito. Un movimiento que llamaríamos de *deconstrucción* si sólo afectase a discursos e instituciones, de *desobre* si sólo se refiriese a obras literarias y estilos de escritura o incluso de *destrucción* si sólo aludiera a la metafísica tradicional. Pero *lo rizomático*, que así habría que denominarlo, desborda de algún modo esas reducciones.

«Il ne s'agit pas de tel ou tel endroit sur la terre, ni de tel moment dans l'histoire, encore moins de telle ou telle catégorie dans l'esprit. Il s'agit du modèle, qui ne cesse pas de s'ériger et de s'enfoncer, et du processus qui ne cesse pas de s'allonger, de se rompre et reprendre.» (*MP*, 31)

Pero no nos equivoquemos. No se trata aquí de la descripción de la existencia de dos modelos que luchan entre sí para conseguir la primacía epistemológica. No estamos en el terreno de la dialéctica vulgar o de un pugilato de los sistemas. No se pretende reinsuflar vida al dualismo sino que, más bien, se trata de poner de manifiesto cómo toda erección, toda constitución pero también todo hundimiento, está trabajado, minado, horadado por un movimiento de arrastre que lo desconfigura o desbarata. Si este movimiento de baratar-desbaratar, erección-ruina, modelado-desmodelado, composición-descomposición, parece rehabilitar un nuevo dualismo tan sólo es por efecto de una escritura filosófica que precisa de expresiones “anexactas”<sup>773</sup> para designar algo exactamente. “Anexactitud” que no hay que confundir con una mera aproximación sino que hay que entender como el paso exacto de lo que se hace. Por tanto la operación a realizar es clara.

«Nous n'invoquons un dualisme que pour en récuser un autre. Nous ne nous servons d'un dualisme de modèles que pour atteindre à un processus qui récuserait tout modèle. [...]. Arriver à la formule magique que nous cherchons

---

<sup>772</sup> Esta Introducción ya fue publicada, con ligeras variaciones, como texto independiente (*R*) en 1976. En este mismo año se publica la edición italiana de *LDS* para la que Deleuze elabora una nota en la que se conceptúa el rizoma de dos maneras. La primera como método político-analítico opuesto al método serial de *LDS* (político en el sentido de micropolítico y analítico entendido como esquizoanálisis). Un método que se propone estudiar las multiplicidades sobre los distintos cuerpos sin órganos. La segunda manera de entenderlo es como una consigna para la praxis: «Le mot d'ordre est : devenir imperceptible, faire rhizome et ne pas prendre racine.» (*DRF*, 60). Un año antes, en *K*, se empleaba este concepto para describir el conjunto de la obra de Kafka (*K*, 7-9 y 69-70).

<sup>773</sup> “Anexactas”: *anexactes* (*MP*, 31).

tous : PLURALISME = MONISME, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons pas de déplacer.» (MP, 31)

Para Deleuze es inevitable transitar<sup>774</sup> por los dualismos quizá atribuibles a nuestra constitución, a nuestros hábitos de pensamiento, a las presiones de nuestro entorno, pero tal inevitabilidad o necesidad es lo que precisamente hay que corregir, acusar, deshacer pero *pasando por ella*, no simplemente desechándola o arrinconándola porque *quizá nunca alcancemos a vivir sin enemigos, sin tales presupuestos y postulados dualistas*<sup>775</sup>. Además vemos con claridad que el nexo de unión del proyecto de construcción de una filosofía que mente *la univocidad del ser* (DR, LDS) está aquí, en la construcción de un pluralismo que sea monismo y viceversa: una multitud de voces para mentar la repetición de la diferencia, un innumerable griterío voceando el todo en estado de exceso, unas distribuciones que remiten a una multiplicidad.

Por tanto, hablaremos *provisionalmente* de un *método rizomático* que nos habilite para atrapar algo tan escurridizo como “un proceso que recusa todo modelo”. (Provisionalmente porque, como veremos, el método no es tal “método” en el sentido de la filosofía clásica sino un modelo de realización de la multiplicidad<sup>776</sup> que es lo “auténticamente real”, un modelo que tendría como finalidad recusar todo modelo. Provisionalidad paradójica la del *método rizomático* que, según el propio Deleuze, intenta realizar y cumplir lo que en DR se llamaba “pensamiento sin imagen”<sup>777</sup>).

La tarea rizomática (o, mejor, el rizoma como tarea) no consiste sino en seguir el recorrido de lo que desmodela el Modelo, de lo que desmonta todo Montaje, de lo que hace explotar todo Uno, de lo que recusa toda Unidad, de lo que no se deja reducir a lo Igual, lo Semejante y lo Mismo, de lo que se opone a toda Organización y Naturaleza. Pero tal tarea de seguimiento es inseparable de una *provocación* en la medida en que nos movemos entre entes constituidos, conceptos prefijados y temporalidades establecidas desde modelos duros y estables. *Provocación* que no es muy distinta de aquel *extraer el acontecimiento* que se marcaba como objetivo filosófico en LDS.

---

<sup>774</sup> Martínez (1987: 18-20) señala que el tránsito (que no instalación o rehabilitación) por los dualismos es inevitable si Deleuze pretende elaborar un nuevo pensamiento metafísico.

<sup>775</sup> En D, 160 ya expresaba esta misma concepción y tratamiento del dualismo: «On ne sort effectivement des dualismes qu'en les déplaçant à la manière d'une charge, et lorsqu'on trouve entre les termes, qu'ils soient deux ou davantage, un défilé étroit comme une bordure ou une frontière qui va faire de l'ensemble une multiplicité, indépendamment du nombre des parties.». Sobre los dualismos en el lenguaje, su inevitabilidad, pero también el tartamudeo como liberación cf. D, 42-43.

<sup>776</sup> Cf. el prefacio de Deleuze a la edición italiana de MP de 1987 recogido en DRF, 290.

<sup>777</sup> Cf. PP, 204. También se pueden leer las opiniones de Claire Parnet en D, 33-34 y 42.

«Pour le multiple, il faut une méthode qui le fasse effectivement ; nulle astuce typographique, nulle habileté lexicale, mélange ou création de mots, nulle audace syntaxique ne peuvent la remplacer. Celles-ci en effet, le plus souvent, ne sont que des procédés mimétiques destinés à disséminer ou disloquer une unité maintenu dans une autre dimension [...].» (MP, 33)

Hacer este múltiple no es la simple operación filosófica de contraposición de lo múltiple a lo Uno sino captar, seguir, extraer la multiplicidad que abraza toda realidad constituida<sup>778</sup>. Veamos en qué consiste este hacer con un ejemplo bellísimo que hace referencia a la *Recherche* proustiana<sup>779</sup>.

«Que veut dire aimer quelqu'un ? Toujours le saisir dans une masse, l'extraire d'un groupe, même restreint, auquel il participe, ne serait-ce que par sa famille ou par autre chose; et puis chercher ses propres meutes, les multiplicités qu'il enferme en lui, et qui sont peut-être d'une tout autre nature. Les joindre aux miennes, les faire pénétrer dans les miennes, et pénétrer les siennes. [...]. Albertine est lentement extraite d'un groupe de jeunes filles, qui a son nombre, son organisation, son code, sa hiérarchie ; et non seulement tout un inconscient baigne ce groupe et cette masse restreinte, mais Albertine a ses propres multiplicités que le narrateur, l'ayant isolée, découvre sur son corps et dans ses mensonges □ jusqu'à ce que la fin de l'amour la rende à l'indiscernable.» (MP, 49)

Pero hay que tener sumo cuidado con esta operación puesto que no basta con distinguir entre, por un lado, masas y grupos exteriores, en los que alguien participa o a los que pertenece, y, por otro lado, conjuntos internos que envolvería dentro de sí mismo.

«La distinction n'est pas du tout celle de l'extérieur et de l'intérieur, toujours relatifs et changeants, intervertibles, mais celle des types de multiplicités qui coexistent, se pénètrent et changent de place [...].» (MP, 49)

El objetivo del método es *hacer, provocar* la multiplicidad. Para ello Deleuze presenta una serie de caracteres generales del *método rizomático* que cobran la forma de *principios imperativos* (“principios imperativos” que podríamos oponer punto por punto a los “postulados de la imagen del pensamiento” de DR). La provocación adquiere así una forma adecuada. Podemos hacer una presentación que

---

<sup>778</sup> Rajchman (2004: 11-12) localiza en este punto la justificación para denominar “pragmatismo” a la filosofía de Deleuze: «El principio de tal pragmatismo se expone en las primeras proposiciones de *Mil mesetas*, en las cuales Deleuze y Guattari declaran que la multiplicidad, más que una cuestión de lógica, es algo que uno debe construir o hacer, y que se debe aprender mediante el construir y el hacer [...]. Así, tenemos que *hacer* más y más conexiones. Pero este pragmatismo —este Y— no es un instrumentalismo y supone otro sentido maquínico. No está determinado por resultados dados ni se fundamenta en la pericia predictiva. Por el contrario, su lema es “no predecir, pero permanecer atentos a lo desconocido que llama a la puerta”».

<sup>779</sup> Encontramos el mismo ejemplo referido a la naturaleza de Albertine en el texto “Présence et fonction de la folie, l'Araignée”, que pertenece a la edición aumentada de *P* de 1976. Cf. *P*, 214.

se oponga punto por punto a una imagen del pensamiento de tipo arborescente o incluso radicular.

<b><i>PRINCIPIOS GENERALES DEL PENSAMIENTO ARBÓREO Y RADICULAR</i></b>	<b><i>PRINCIPIOS GENERALES DEL RIZOMA</i></b>
1° - Principio del comienzo fijo y la proliferación dicotómica (Principio de autocierre).	1° - Principio de conexión.
2° - Principio de homogeneidad.	2° - Principio de heterogeneidad.
3° - Principio de lo Uno y lo múltiple (Todo y parte).	3° - Principio de multiplicidad.
4° - Principio de evolución genealógica.	4° - Principio de ruptura asignificante.
5° - Principio de grafismo.	5° - Principio de cartografía.
6° - Principio de reproductibilidad.	6° - Principio de calcomanía.

La presentación de estos principios requiere de una exposición, en la medida de lo posible, individualizada. Vayamos por partes.

«1° et 2° Principes de connexion et d'hétérogénéité : n'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être. [...]. Un rhizome ne cesserait de connecter des chaînons sémiotiques, des organisations de pouvoir, des occurrences renvoyant aux arts, aux sciences, aux luttes sociales.» (MP, 13-14)

Los principios de conexión y heterogeneidad rizomáticos establecen que en un rizoma cada rasgo no remite necesariamente a otro rasgo homogéneo o semejante, no enlaza con otro rasgo homólogo o isomorfo sino que rasgos de diversa naturaleza entran en relación, poniéndose en juego regímenes distintos en cada caso<sup>780</sup>. Un rizoma actúa al modo de un eslabón o engranaje que aglutina actos de todo tipo: lingüísticos, perceptivos, mímicos, gestuales, cogitativos, etc. El método rizomático sólo puede analizar un rasgo, una composición, un diseño, descentrándolo sobre otras dimensiones y otros registros. Estima que el principio de autocierre no apunta sino a una función de impotencia.

<sup>780</sup> Un precedente del principio de conexión rizomática lo encontramos en la lectura deleuziana de Hume que resume en el lema: “las relaciones son exteriores a sus términos”. En el artículo “Hume” retrata así el mundo empirista: «[...] monde d'extériorité, monde où la pensée elle-même est dans un rapport fondamental avec le Dehors, monde où il y a des termes qui sont de véritables atomes, et des relations qui sont de véritables passages externes – monde où la conjonction “et” détrône l'intériorité du verbe “est”, monde d'Arlequin, de bigarrures et de fragments non totalisables où l'on communique par relations extérieures.» (ID, 228). Sobre la relación entre el empirismo y el rizoma como conexión cf. también D, 73.

El tercer principio que Deleuze nos presenta es el de multiplicidad que se opone al principio de lo Uno y lo Múltiple.

«3<sup>o</sup> Principe de multiplicité : c'est seulement quand le multiple est effectivement traité comme substantif, multiplicité, qu'il n'a plus aucun rapport avec l'Un comme sujet ou comme objet, comme réalité naturelle ou spirituelle, comme image et monde. Les multiplicités sont rhizomatiques, et dénoncent les pseudo-multiplicités arborescentes. Pas d'unité qui serve de pivot dans l'objet, ni qui se divise dans le sujet. Pas d'unité ne serait-ce que pour avorter dans l'objet, et pour "revenir" dans le sujet. Une multiplicité n'a sujet ni objet, mais seulement déterminations, des grandeurs, des dimensions qui ne peuvent croître sans qu'elle change de nature (les lois de combinaison croissent donc avec la multiplicité).» (MP, 14-15)

Para llegar a pensar lo múltiple en estado puro, para dejar de considerarlo como el fragmento numérico de una Unidad o Totalidad perdidas, como el elemento orgánico de una Unidad o Totalidad futuras, para escapar de la oposición abstracta de lo múltiple y lo uno, es preciso pensar en términos de *multiplicidad*<sup>781</sup>. Según este tercer principio del método rizomático, *hacer la multiplicidad* no es construir una multiplicidad extensiva, divisible, macrológica (desde el punto de vista cuantitativo), unificable, totalizable y organizable (desde el punto de vista lógico) y consciente o preconsciente (desde el punto de vista de una tónica noológica) sino detectar y provocar multiplicidades intensivas, moleculares, libidinales, constituidas por partículas que al dividirse cambian de naturaleza, por distancias que al variar entran en otra multiplicidad, que no cesan de hacerse y deshacerse al comunicar, al pasar las unas a las otras dentro de un umbral, o antes o después<sup>782</sup>.

---

<sup>781</sup> En este punto podría confundirse la empresa deleuziana con la de la fenomenología. Para Martin & Villani: «En revenir à la multiplicité des choses mêmes selon un vécu qui ne soit pas soumis à la juridiction de la conscience est une idée familière à la phénoménologie. Que la chair soit une variété d'états, qui ne relèvent ni de la connaissance des objets ni de la juridiction du sujet, est une remarque qui devait trouver fortune dans l'analyse que Merleau-Ponty allait pratiquer du côté du corps, plus large que lui sous l'articulation des voisinages qui outrepassent les limites de l'organisme.». Sin embargo, para estos autores, la idea de multiplicidad deleuziana es irreductible a la fenomenología: «Il y a du côté de la phénoménologie une haine de la matière qui tend à réduire tout phénomène à une théorie des facultés, fussent-elles devenues asubjectives. C'est pourquoi cette dernière soumettra à un même monde la multiplicité des états de conscience, un monde sans harmonie, mais un monde tout de même, constituant l'horizon de tout ce qui est pensable. Or, précisément, la matière n'est pas une doctrine des facultés susceptibles de recroiser un monde. La matière obéit à des étagements, à des concrescences qui donnent de l'espace et du temps une autre image que celle que nous impose la chair. La matière est pelliculaire et stratigraphique, ondulatoire et fluxueuse à l'instar du cerveau, où elle se replie.». En suma, para estos autores, en Deleuze no se da algo así como "un mundo" sino un sistema acentrado de mundos imposibles cada uno de los cuales se bifurca en relación con los otros (incluso si está en relación de expresión con la infinitud de mundos posibles). Cf. en Sasso & Villani (2004: 263-264).

<sup>782</sup> En *D*, 25 Deleuze tematizaba este principio como "método de pick-up" o, corrigiéndose a sí mismo, "procedimiento pick-up", restringido exclusivamente a un uso entre las ideas: «Pick-up est un bégaiement. Il ne vaut que par opposition au cut-up de Burroughs : pas de coupure ni de pliage et de rabattement, mais des multiplications suivant des dimensions croissantes. Le pick-up ou le double vol,

Pero este principio exige el máximo cuidado en su aplicación: no hay que oponer los dos tipos de multiplicidades según un dualismo que reproduciría a escala el de lo Uno y lo Múltiple. Más bien el método rizomático tiene como tarea revelar que no hay más que multiplicidades, multiplicidades que se ajustan, apañan o arreglan según distribuciones, componendas y disposiciones distintas<sup>783</sup>. Y también según umbrales<sup>784</sup>.

«Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple. Il n'est pas l'Un qui devient deux, ni même qui deviendrait directement trois, quatre ou cinq, etc. Il n'est pas un multiple qui dérive de l'Un, ni auquel l'Un s'ajouterait ( $n + 1$ ). Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. Il constitue des multiplicités linéaires à  $n$  dimensions, sans sujet ni objet, étalables sur un plan de consistance, et dont l'Un est toujours soustrait ( $n - 1$ ). Une telle multiplicité ne varie ses dimensions sans changer de nature en elle-même et se métamorphoser.» (MP, 31)

En un rizoma sólo hay líneas que proliferan en un conjunto. El número, o el acto metódico de numerar, deja de ser un concepto universal que mide elementos según su posición en una dimensión cualquiera para devenir una multiplicidad variable según las dimensiones consideradas. La noción de unidad sólo aparece cuando en una multiplicidad se produce una toma del poder por un elemento centralizador o un proceso constrictor. La unidad significativa o subjetivante, por tomar dos ejemplos de un elemento y un proceso respectivamente, es una reducción de la multiplicidad.

«Les *multiplicités plates à n dimensions* sont assignifiantes et asubjectives. Elles sont désignées par des articles indéfinis, ou plutôt partitifs (c'est *du* chiendent, *du* rhizome...).» (MP, 16)

---

l'évolution a-parellèle, ne se fait pas entre des personnes, il se fait entre des idées [...].». Sobre este tema cf. también D, 16.

<sup>783</sup> Para una comprensión de la filosofía de Deleuze como intento de elaboración de una “lógica de las multiplicidades” cf. Rajchman (2004: 59-64). Sobre el proyecto de sustracción al dominio de lo Uno cf. el comentario que sobre MP realiza Blanchot (1980: 196-198).

<sup>784</sup> Citando estas consideraciones de Deleuze, Morey (1990: 224-225) interpreta que precisamente los procedimientos de Burroughs están orientados a preservar la multiplicidad en su escritura, mantener un tono narrativo pluralista y evitar las instancias de totalización del discurso. Procedimientos como fragmentar la fábula en una colección de elementos discretos, yuxtapuestos y no homogéneos (ni con respecto a su origen ni al nivel de realidad al que remiten), desdibujar los caracteres, multiplicar los modos de enunciación, diversificar los actos de lenguaje, etc., se pueden interpretar como presididos por la voluntad de “sustraerse a lo Uno”.

Es tarea del método rizomático distribuir todas las multiplicidades en un plano de consistencia o de exterioridad, en un afuera<sup>785</sup> que las define en su pura potencia creadora. Pero no adelantemos posiciones y pasemos al cuarto principio.

«4<sup>o</sup> Principe de rupture asignifiante : contre les coupures trop signifiantes qui séparent les structures, ou en traversent une. Un rhizome peut être rompu, brisé en un endroit quelconque, il reprend suivant telle ou telle de ses lignes et suivant d'autres lignes. On n'en finit pas avec les fourmis, parce qu'elles forment un rhizome animal dont la plus grande partie peut être détruite sans qu'il cesse de se reconstituer.» (MP, 16)

Contrariamente al método estructural, que definiría las cosas según puntos (que instituyen relaciones binarias) y posiciones relativas (que entablan relaciones biunívocas), el método rizomático capta las cosas como complejos de líneas. En tales complejos hay líneas fuertemente organizadas, estabilizadas, establecidas, y también existen líneas que provocan rupturas y cortes en tales configuraciones. Podemos decir que hay ruptura cuando las líneas configuradas estallan en una línea que podemos denominar de fuga (que nada tiene que ver con una huída, una posición utópica o un movimiento orientado focalmente).

No hay que presuponer que se establecería un nuevo dualismo, en esta ocasión en las líneas. Al contrario, puesto que las líneas se remiten constantemente unas a otras: en las líneas estabilizadas pueden estallar líneas de fuga pero las líneas de fuga sufren el riesgo de ser estabilizadas, organizadas y reconfiguradas en torno a un elemento o poder central, o alrededor de un proceso constrictor (doble reconducción de la línea de fuga).

«Il n'y a pas imitation ni ressemblance, mais explosion de deux séries hétérogènes dans la ligne de fuite composée d'un rhizome commun qui ne peut plus être attribué, ni soumis à quoi que ce soit de signifiant. [...]. Les schémas d'évolution ne se feraient plus seulement d'après des modèles de descendance arborescente, allant du moins différencié au plus différencié, mais suivant un rhizome opérant immédiatement dans l'hétérogène et sautant d'une ligne déjà différencié à une autre.» (MP, 17)

La tarea rizomática esquiva toda operación mimética deudora de una lógica binaria y pone en marcha comunicaciones transversales entre líneas diferenciadas que interfieren en los árboles genealógicos. El rizoma es una antigenealogía en la medida en que prescinde de la relevancia epistemológica del concepto de “descendencia-ascendencia” para otorgar a los conceptos de contagio, propagación,

---

<sup>785</sup> Afuera: *dehors* (MP, 15).

conquista, captura o inyección una importancia filosófica inusitada. Hacer rizoma es trazar cortes para lanzarse a un afuera *en el que* trazar conexiones.

«Et toujours suivre le rhizome par rupture, allonger, prolonger, relayer la ligne de fuite, la faire varier, jusqu'à produire la ligne la plus abstraite et la plus tortueuse à *n* dimensions, aux directions rompues. Conjuguer les flux déterritorialisés.» (MP, 19)

Lo que está en juego en el rizoma como método es la posibilidad de pensar prescindiendo de esquemas evolutivos, secuenciales, dialécticos o de causalidad eficiente para lanzarse a un pensamiento del *relevo* (conatos del pensamiento del relevo ya fueron vistos en *DR* y *LDS*, consecuencia inevitable de las condiciones del filosofar establecidas en *NPH* y *B*)<sup>786</sup>.

Los últimos principios del procedimiento rizomático son los siguientes:

«5º et 6º Principe de cartographie et de décalcomanie : un rhizome n'est justiciable d'aucun modèle structural ou génératif. Il est étranger à toute idée d'axe génétique, comme de structure profonde.» (MP, 19)

El rizoma es tan ajeno a un eje genético, que actuaría al modo de una unidad pivotante objetiva a partir de la cual se organizarían estadios sucesivos, como extraño a una estructura profunda, entendida como una serie cuya base podría descomponerse en constituyentes inmediatos (mientras que la unidad del producto estaría en otra dimensión, transformacional y subjetiva). Esta lógica arbórea o radicular es una lógica de la reproductibilidad o calco en la medida en que el eje genético o la estructura profunda son reproducibles al infinito.

La tarea rizomática implica una *doble operación*: primero trazar un mapa y no un calco para enseguida reconectar los calcos sobre el mapa. El primer movimiento, o trazado de un mapa, es toda una provocación de lo real frente a la supuesta mansedumbre perversa con la que opera un calco. Un calco es más bien como una foto, una radiografía que comienza eligiendo o aislando lo que pretende reproducir, con la ayuda de medios artificiales, colorantes u otros procedimientos de contraste. El que imita crea su modelo y lo atrae. El calco traduce el mapa en imagen, transforma el rizoma en raíces y radículas. Organiza, estabiliza, neutraliza las multiplicidades según sus propios ejes de significación. Genera, estructuraliza el rizoma y cuando cree reproducir otra cosa tan sólo se reproduce a sí mismo. El calco

---

<sup>786</sup> Para las consecuencias de la rizomática sobre la teoría de la historia (abandono de los análisis diacrónicos de totalizaciones dialécticas con sus movimientos triádicos, rechazo de los análisis sincrónicos de totalizaciones estructurales dadas con sus cortes respectivos) cf. Ferrero Carracedo (2000: 233).



sólo reproduce los callejones sin salida, los bloqueos, los gérmenes de pivote o los puntos de estructuración del rizoma.

«A l'opposé du graphisme, du dessin ou de la photo, à l'opposé des calques, le rhizome se rapporte à une carte qui doit être produite, construite, toujours démontable, connectable, renversable, modifiable, à entrées et sorties multiples, avec ses lignes de fuite.» (MP, 32)

Los calcos rompen el rizoma, no lo dejan proliferar sino bajo la condición de ajustarse a un código genético-genealógico y unos elementos primordiales. El calco arborifica, raifica el rizoma. En suma: la artimaña del calco lleva implícita una cláusula de cierre.

«Si la carte s'oppose au calque, c'est qu'elle est tout entière tournée vers une expérimentation en prise sur le réel. La carte ne reproduit pas un inconscient fermé sur lui-même, elle le construit. Elle concourt à la connexion des champs [...]. Elle fait partie du rhizome. La carte est ouverte, elle est connectable dans toutes ses dimensions, démontable, renversable, susceptible de recevoir constamment des modifications. Elle peut être déchirée, renversée, s'adapter à des montages de toute nature [...]. Une carte est affaire de performance, tandis que le calque renvoie toujours à une "compétence" prétendue.» (MP, 20)

El segundo movimiento, re-volcado o re-conexión del calco sobre el mapa, es una operación delicada en la medida en que hay que esquivar la restauración de los dualismos. El primero, el dualismo carta-calco.

«[...] c'est une question de méthode : *il faut toujours reporter le calque sur la carte*. Et cette opération n'est pas du tout symétrique de la précédente. [...]. Rebrancher les calques sur la carte, rapporter les racines ou les arbres à un rhizome.» (MP, 21-22)

Esta operación inversa, aunque no simétrica de la precedente, consiste en re-situar los callejones sin salida sobre el mapa y así abrirlos a posibles líneas de fuga, mostrar en qué punto del rizoma se forman fenómenos de condensación, de nudo, de anudado espeso, con el fin de revelar qué líneas, a pesar de todo, subsisten aunque sea subterránea y oscuramente, líneas que persisten en su impulso rizomático. El sentido de esta delicada operación es localizar cómo en las proliferaciones rizomáticas pueden darse fenómenos de arborescencia y, viceversa, cómo los fenómenos arborescentes están afectados por brotes rizomáticos. Esta localización no ha de depender de análisis teóricos que impliquen conceptos universales sino de una pragmática que componga las multiplicidades o los conjuntos de intensidades. Como

siempre en Deleuze, se trata de *captar el movimiento de lo real a la par que se selecciona y produce*.

«Etre rhizomorphe, c'est produire des tiges et filaments qui ont l'air de racines, ou mieux encore se connectent avec elles en pénétrant dans le tronc, quitte à les faire servir à de nouveaux usages étranges. Nous sommes fatigués de l'arbre. Nous ne devons plus croire aux arbres, aux racines ni aux radicules, nous en avons trop souffert. Toute la culture arborescente est fondée sur eux, de la biologie à la linguistique. Au contraire, rien n'est beau, rien n'est amoureux, rien n'est politique, sauf les tiges souterraines et les racines aériennes, l'adventice et le rhizome.» (MP, 23-24)

La tarea rizomática se cifra, pues, en un mapa que debe ser construido, producido del tal modo que sea desmontable, conectable, alterable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga, a la par que se vuelven a colocar los calcos sobre los mapas.

Podemos decir, como balance expositivo de los seis principios, que tanto el árbol como la raíz inspiran una imagen del pensamiento mientras que el procedimiento rizomático intenta desarrollar la idea del “pensamiento sin imagen” esbozada en DR. Los sistemas arborescentes proponen una reducción de lo múltiple a una unidad superior de carácter jerárquico y centralizador mientras que los sistemas radicales disponen una falsa aceptación de lo múltiple mediante una operación de proliferación ejecutada por una lógica binaria o a través de la propuesta de un policentrismo<sup>787</sup>. El rizoma, en cambio, es un sistema acentrado, no jerárquico, ni tampoco atrapado en una lógica de producción binaria. Un sistema donde lo múltiple entra en juego con un afuera<sup>788</sup>. Un sistema propiamente oriental y americano, si por tales términos entendemos algo que desborda tanto lo nacional como lo cosmopolita, pero forma parte de un mapa de pensamiento.

«C'est curieux, comme l'arbre a dominé la réalité occidentale et toute la pensée occidentale, de la botanique à la biologie, l'anatomie, mais aussi la gnoséologie, la théologie, l'ontologie, toute la philosophie... : le fondement-racine, *Grund*, *roots* et *foundations*. L'Occident a un rapport privilégié avec la forêt, et avec le déboisement ; les champs conquis sur la forêt sont peuplés de plantes à graines, objet d'une culture de lignées, portant sur l'espèce et de type arborescent ; l'élevage à son tour, déployé sur jachère, sélectionne des lignées qui forment toute une arborescence animale. L'Orient présente une autre figure : le rapport avec la steppe et le jardin (dans d'autres cas, le désert

<sup>787</sup> Sobre el pensamiento-árbol en Descartes y Heidegger y su diferencia con el pensamiento-rizoma cf. Antonioli (2003: 94-97).

<sup>788</sup> En el prefacio a la edición italiana de MP, publicada en 1987, Deleuze otorga la máxima importancia al concepto de multiplicidad para la interpretación global de MP: «C'est une théorie des multiplicités [...]. Les multiplicités sont la réalité même, et ne supposent aucune unité, n'entrent dans aucune totalité, pas plus qu'elles ne renvoient à un sujet.» (DRF, 289).

et l'oasis), plutôt qu'avec la forêt et le champ ; une culture de tubercules qui procède par fragmentation de l'individu [...]. N'y a-t-il pas en Orient, notamment en Océanie, comme un modèle rhizomatique qui s'oppose à tous égards au modèle occidental de l'arbre ?» (*MP*, 27-28)

En este georizomatismo América<sup>789</sup> también ocuparía un lugar especial, aunque con matices direccionales, esto es, con una noología de orientación puramente geográfica.

«Reste que tout ce qui s'est passé d'important, tout ce qui se passe d'important procède par rhizome américain : beatnik, underground, souterrains, bandes et gangs, poussés latérales successives en connexion immédiate avec un dehors. [...]. Et ce ne sont pas en Amérique les mêmes directions : c'est à l'Est que se font la recherche arborescente et le retour au vieux monde. Mais l'Ouest rhizomatique, avec ses Indiens sans ascendance, sa limite toujours fuyante, ses frontières mouvantes et déplacées. Toute une "carte" américaine à l'Ouest, où même les arbres font rhizome. L'Amérique a inversé les directions : elle a mis son orient à l'ouest, comme si la terre était devenue ronde précisément en Amérique ; son Ouest est la frange même de l'Est. (C'est n'est pas l'Inde [...] qui fait l'intermédiaire entre l'Occident et l'Orient, c'est l'Amérique qui fait pivot et mécanisme d'inversion).» (*MP*, 29-30)

El georizomatismo del procedimiento rizomático es sólo una de sus dimensiones, si se quiere, la más geográfica<sup>790</sup>. Esta dimensión cobrará su relevancia cuando gracias a ella se lleve a cabo todo un reexamen de las relaciones del pensamiento con la tierra, reexamen que se realizará, en cierta medida, en *QPH*.

Mas, lo que ahora nos interesa es el procedimiento en tanto procedimiento, esto es, el rizoma como serie de actos con los que se provoca lo múltiple. Estos podrían denominarse, en una secuencia lógica, con los títulos siguientes:

- 1º) detección de las figuras de arrastre o desobre,
- 2º) exposición de los lugares de arrastre o desobre y
- 3º) selección de los operadores de arrastre en función de una ética de la potencia.

Con el primer título queremos nombrar ese momento del procedimiento rizomático en el que se detectan, al modo detectivesco, todas las figuras que en el

---

<sup>789</sup> Podemos encontrar importantes sugerencias sobre el georizomatismo anglosajón en la primera parte del capítulo segundo de *D* titulado "De la supériorité de la littérature anglaise-américaine", pp. 47-63, en la que Deleuze coloca a diversos escritores (Th. Hardy, Melville, Stevenson, Virginia Woolf, Th. Wolfe, Lawrence, Fitzgerald, Miller, Kerouac) bajo la rúbrica de "creadores de una nueva Tierra" o geoescritores, en el sentido de que su literatura actúa siguiendo determinadas líneas geográficas (huída hacia el Oeste, descubrimiento del verdadero Este que está en el Oeste, la frontera como algo a franquear, etc.). Esta geoescritura nada tiene que ver con un regionalismo, costumbrismo o folclorismo naturalista sino más bien con el trazado de mapas de intensidades o mapas de devenir.

<sup>790</sup> Esta es la dimensión que más resalta Antonoli (2003: 7-20) llegando a poner bajo la rúbrica de "geofilosofía" todo el corpus deleuziano-guattariano (*ACE*, *K*, *MP* y *QPH*), una extensión que nos parece excesiva. Cf. también de la misma autora "Géophilosophie" en *Concepts [Hors série Gilles Deleuze I]*, 2003, pp. 9-29.

mundo de los Modelos aluden al proceso inmanente que destruye, mina y recusa todo modelo, a la par que esboza un mapa. Figuras como las de la discontinuidad, la fisura, el salto, la proliferación, el desplazamiento, la dislocación, la variación, el contagio, por citar algunas, han de servir para dar el paso, o mejor, la pista a esa captación de algo diferente que trabaja en lo mismo, de lo indómito desorganizado que se entromete en la civilizada organización. Figuras que, bajo un régimen alusivo aunque nunca metafórico, adquirirían el protagonismo que se les niega bajo un régimen referencial. Un protagonismo que las desharía como Figuras para pasar a adquirir otra configuración.

Con el segundo título queremos hacer referencia a ese momento en el que el procedimiento rizomático registra un número de Modelos afectados por tales figuras, o mejor, brotes de arrastre rizomático. Estos Modelos, por su propia naturaleza ejemplar, son innumerables. Evidentemente *Mille Plateaux* sólo puede presentar un número limitado que pasamos a enumerar según su orden de aparición por “capítulos”: el libro, el inconsciente, la naturaleza, el lenguaje, los signos, el cuerpo, el rostro, la literatura, la política, el cambio, la música, la guerra, el estado y el espacio. El método rizomático tiene como tarea exponer cómo operan los brotes rizomáticos en estos lugares y cómo quedan afectados en su estabilidad y configuración.

Por último, con el tercer título queremos nombrar esa dimensión del procedimiento rizomático que podríamos calificar de dimensión “ética”. Es una selección de los operadores de arrastre o desobre en función de una ética de la potencia. Aquí nos encontraremos un privilegio epistemológico, *debido a su carga ética*, de cierto tipo de individuaciones, devenires, acontecimientos, potencias, espacios y relaciones.

La composición de esta detección-exposición-selección<sup>791</sup> es lo que diseña, a varios niveles, el sentido de *Mille Plateaux* como libro filosófico, esto es, como sistema abierto de filosofía dotado de una trama conceptual potente, rigurosa y novedosa ordenada a tal fin. Esta composición hace que la propia escritura expositiva de *MP* se presente, por parte de los autores, como rizomática y estructurada no en capítulos sino en mesetas, entendiendo por tales unas multiplicidades conectables entre ellas. Las mesetas son resultado de componer un libro aplicando los seis principios del rizoma no sólo a los “temas” sino a su “escritura”.

«Un plateau est toujours au milieu, ni début ni fin. Un rhizome est fait de plateaux. [...]. Nous appelons “plateau” toute multiplicité connectable avec d’autres par tiges souterraines superficielles, de manière à former et étendre un rhizome. Nous écrivons ce livre comme un rhizome. Nous l’avons composé

---

<sup>791</sup> Para una variación interesante de nuestra composición “triple” cf. Villani (1999: 56-57).

de plateaux. Nous lui avons donné une forme circulaire, mais c'était pour rire.» (*MP*, 32-33)

Captar las cosas por el medio, hacer del medio o del “entre” nuestra cuestión, implica todo un problema de semiótica perceptiva en la medida en que estamos habituados a pensar en las coordenadas del arriba-abajo o del izquierda-derecha y nos cuesta desordenar nuestras facultades<sup>792</sup>. Y si “cuesta” es porque no es gracias a un acto de “voluntad” que se empieza por un medio (lo que antes denominábamos Figura alusiva) hasta seguirlo (en la Tópica en la que opera) y, si es el caso, se rehabilita, se le insufla una vida, se lo “anima” (selección en función de una ética de la potencia), sino que, más bien, es por una entrega al acontecimiento impersonal, al *se* o potencia impersonal protagonista del juego más profundo de *DR* y del juego ideal o puro de *LDS*.

Si esta teoría de las multiplicidades que se nos presenta en *MP* es la novedad con respecto a obras anteriores, diríamos que el hilo de continuidad lo establece el lema filosófico de *extraer el acontecimiento*. Sólo así cobra una explicación certera la rúbrica que siempre poseerá cada una de las mil mesetas, en este caso 14 mesetas: cada meseta no sólo nombra una vibración intensa sino *un acontecimiento con fecha*, un acontecimiento incorporal<sup>793</sup>. La introducción titulada “Rizoma” y la conclusión titulada “Reglas concretas y máquinas abstractas” carecen de un acontecimiento con fecha.

---

<sup>792</sup> Cf. *MP*, 34. Para el captar las cosas por el “entre” o el “medio” véase también *D*, 31, 37, 39, 41 y 43. Y para el “entre” como método de trabajo del propio Deleuze con Guattari cf. *D*, 23-25.

<sup>793</sup> En *PP*, 51-52 Deleuze autointerpreta los títulos de los capítulos-mesetas de *MP* (enmarcándolos dentro de su teoría de las haecceidades) diciendo que los nombres designan fuerzas, acontecimientos, movimientos y móviles, vientos, tifones, enfermedades, lugares y momentos antes que personas. Los verbos en infinitivo designan devenires o acontecimientos que desbordan las modas y los tiempos. Y las fechas no remiten a un calendario único homogéneo sino a espacios-tiempos que cambian en cada ocasión.

<i>MESETAS</i>		<i>ACONTECIMIENTO</i>
<i>Nº</i>	<i>TÍTULO</i>	
2	1914 – ¿Uno solo o varios lobos?	Datación convencional de la “Historia de una neurosis infantil. Caso del hombre de los lobos” de Sigmund Freud.
3	10000 a.J.C. – La Geología de la moral.	Fin de la glaciación del Pleistoceno: mejoran las condiciones de vida del planeta.
4	20 noviembre 1923 – Postulados de la lingüística.	Fecha en la que se decreta que el viejo <i>reichsmark</i> ya no es una moneda y se instaura una nueva: el <i>rentenmark</i> .
5	587 a.J.C.- 70 d.J.C. – Sobre algunos regímenes de signos.	Fechas en las que se produce la destrucción del Templo del pueblo judío.
6	28 noviembre 1947 – ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?	Fecha en la que Artaud declara la guerra a los órganos (“Para acabar de una vez con el juicio de Dios”).
7	Año cero – Rostridad.	Fecha de nacimiento del Cristo en tanto que Rostro (rostro universal y modélico: hombre blanco de anchas mejillas y agujero negro en los ojos).
8	1874 – Tres novelas cortas o “¿Qué ha pasado?”.	Fecha de publicación de <i>Les Diaboliques</i> de Barbey d’Aurevilly.
9	1933 – Micropolítica y segmentaridad.	En enero Hindenburg nombra a Hitler canciller y en marzo el Reichstag le otorga plenos poderes.
10	1730 – Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible.	Fecha en la que en Europa circulan historias de vampiros.
11	1837 – Del ritornelo.	Fecha que remite a los ritornelos musicales de Robert Schumann <sup>794</sup> .
12	1227 – Tratado de nomadología: La máquina bélica.	Fecha de la muerte de Gengis Kan.
13	7000 a.J.C. – Aparato de captura.	Datación de Catal-Hüyük.
14	1440 – Lo liso y lo estriado.	Fecha del primer estriado portugués del mar.

<sup>794</sup> Tomamos esta datación concreta de Mengue (1994: 231).

Esta elaborada y minuciosa labor de extracción o liberación del acontecimiento se materializa paso a paso en el descubrimiento/construcción de un *maquinismo universal* de piezas variadas. Piezas que abrigan dentro de sí toda la riqueza semántica del término “pieza” (parte, unidad, ficha, obra, figura, composición artística).

<b>MAQUINISMO UNIVERSAL</b>	
	<b>PIEZAS</b>
<b>MOVIMIENTOS</b>	Movimientos dinámicos de estratificación y desestratificación.
<b>DISTRIBUCIONES</b>	Disposiciones.
<b>COMPONENTES</b>	Líneas molares, moleculares y de fuga.
<b>TRAZADOS</b>	Plano de organización o desarrollo y Plano de consistencia o CsO.
<b>OPERADORES</b>	Máquinas abstractas.
<b>CASOS</b>	Máquinas bélicas y Aparato estatal.

Este maquinismo universal, frente al maquinismo deseante de *ACE*, es la más aquilatada elaboración filosófica de Deleuze, en colaboración con Félix Guattari. Su aportación más interesante al pensamiento del siglo XX<sup>795</sup>. *De ahí que nuestra exposición esté dirigida a exponer pieza a pieza todos los engranajes de este maquinismo universal: seis engranajes que configuran los epígrafes de nuestra explicación de MP en tanto que sistema filosófico*. Pero retornemos a la cuestión que de momento nos ocupa: el rizoma como método.

Las consecuencias filosóficas de seguir este rizomatismo generalizado (con respecto a los conceptos de sophía, logos y ontos, y en relación con el lugar, fundación, movimiento y efectos que genera) las podemos contemplar en la siguiente tabla<sup>796</sup>:

<sup>795</sup> Este maquinismo universal está directamente ligado al programa filosófico, inspirado en los capítulos 24 y 25 de la obra *Erewhon* de Samuel Butler titulados “El libro de las máquinas”, que se planteaba en *ACE*, 358: «*Il fait éclater la thèse vitaliste en mettant en question l’unité spécifique ou personnelle de l’organisme, et plus encore la thèse mécaniste, en mettant en question l’unité structurale de la machine.*». La diferencia estriba en el planteamiento “universal” de *MP* frente a la formulación “deseante” de *ACE*. Desde otra vertiente Schérer (1998: 89) lo califica como maquinismo cósmico: «Un tel machinisme s’étend, par l’entremise du moléculaire, aux relations de l’homme avec le cosmos ; il orientera les considérations écologiques restreintes jusqu’à une écologie “généralisée”, elle aussi, avec la sagesse qu’elle inspire : une “écosophie”».

<sup>796</sup> Cf. *MP*, 36-37.

	<b>MODELO</b>	<b>PROCESO RIZOMÁTICO</b>
<b>SOPHÍA</b>	Teoría.	Pragmática (=rizomática, esquizoanálisis, estratoanálisis, micropolítica).
<b>TOPOS</b>	Relaciones localizables que van de una cosa a otra y viceversa.	Movimiento transversal que arrastra a ambas cosas y las socava a las dos.
<b>LOGOS</b>	Lógica del Ser.	Lógica copulativa (del “Y”).
<b>ONTOS</b>	Erección del privilegio del Ser (Ontología).	Derribo del privilegio del Ser.
<b>FUNDACIÓN</b>	Institución del Fundamento.	Destitución de todo proceso de fundamentación.
<b>MOVIMIENTO</b>	Movimiento de Constitución: comienzo y fin.	Movimiento de arrastre <sup>797</sup> : sin comienzo ni fin.
<b>EFFECTOS</b>	Se promueve la constitución de dualismos.	Se inicia el camino hacia la fórmula PLURALISMO=MONISMO.

La aplicación de este método rizomático a las instancias arriba mencionadas (en el título “2º”) revelan al auténtico poblador de la inmanencia: *las multiplicidades*. Poblador (Ser) del que habrá que hablar (voz) tipológicamente (univocidad) en el sentido de establecer distinciones formales.

Todo el engranaje de conceptos de *MP* es una tipología altamente elaborada que sirve para nombrar los elementos, relaciones, acontecimientos, espacios, planos y vectores que componen las multiplicidades<sup>798</sup>. No otra cosa es la filosofía en este libro de Deleuze: la elaboración de un material de pensamiento muy complejo para tornar pensables fuerzas impensables<sup>799</sup>. Deleuze no pretende alcanzar un pensamiento absoluto sino tan sólo un pensamiento imposible<sup>800</sup>.

<sup>797</sup> Arrastre: *emporte* (*MP*, 37). Recordemos que en *DR* y *LDS* tanto el pensamiento sin imagen como el juego *del* pensamiento, respectivamente, generaban un movimiento de *deriva*.

<sup>798</sup> Para las consecuencias de esta teoría-práctica de las multiplicidades en la teoría de la historia cf. Ferrero Carracedo (2000: 235-238).

<sup>799</sup> Creemos que para la interpretación global del sentido *filosófico* de *MP* es merecedor de una lectura atenta un texto de Deleuze distribuido durante una sesión del IRCAM en febrero de 1978 y que ahora está recogido en *DRF*, 142-146 bajo el título “Rendre audibles des forces non-audibles par elles-mêmes”. Se trata de una reflexión en la que se define la tarea del músico como la elaboración de un material sonoro muy complejo que permite captar y tornar perceptibles fuerzas que no lo son, amén de convertir en perceptible el juego diferencial que tales fuerzas imperceptibles se traen entre sí. Por ejemplo, en el caso de Debussy el material sonoro de una obra como el “Dialogue du vent et de la mer” tornaría audible fuerzas como el tiempo, la duración y la intensidad, y el caso de la obra “Eclats” de Pierre Boulez tornaría audibles dos tiempos (el tiempo de la producción en general y el tiempo de la meditación en general). La tradicional pareja conceptual “materia-forma” (o modelo informativo) es sustituida por el nuevo par conceptual “material-fuerzas” (o modelo de devenir). Por lo que respecta a



Nuestra pretensión con respecto al complejísimo entramado de conceptos filosóficos que aparecen en *MP* es triple:

- 1º) definir la esencia de cada concepto (a través de análisis tipológicos, cualitativos, cuantitativos, cinéticos, dimensionales y casuísticos),
- 2º) presentar su mutuo coajuste dentro de su propia lógica interna y
- 3º) mostrar la dirección global de la empresa deleuziana en tanto que empresa filosófica de determinación conceptual<sup>801</sup>.

Esta empresa filosófica de determinación conceptual persigue pensar lo impensable o, mejor, obrar sobre el desobre desde un frágil y precario equilibrio, y *por ello mismo*, sabedor de la potencia de determinación del concepto filosófico<sup>802</sup>.

---

la labor de los filósofos actuales, frente a los filósofos clásicos, esta parece cifrarse en «[...] élaborer un matériau de pensée très complexe pour rendre sensibles des forces qui ne sont pas pensables par elles-mêmes. [...] En philosophie, il s'agit d'une pensée impossible, c'est-à-dire rendre pensable par un matériau de pensée très complexe des forces qui ne sont pas pensables.» (*DRF*, 146). Es imprescindible cruzar estas reflexiones con el capítulo VIII de *FB* titulado “Peindre les forces” en el que, de manera magistral, plantea el problema general de la pintura (¿cómo pintar la fuerza de la gravedad, la inercia, el peso, la germinación, la presión, etc.?) y el problema particular del pintor Francis Bacon (¿cómo pintar el movimiento del cuerpo –vomitar, mirar hacia atrás, las ganas de dormir, etc.? pero sobre todo ¿cómo pintar el grito?). Deleuze escribe (*FB*, 42-43) que Francis Bacon logra pintar con éxito las tres fuerzas invisibles del aislamiento, la deformación y la disipación, y tal vez, una cuarta: la fuerza del tiempo cambiante y la fuerza del tiempo eterno, en suma, el Tiempo. Cf. también *L*, 50 donde Deleuze caracteriza el Barroco como la corriente que sustituye la materia y la forma por la pareja material-fuerza (materia que revela su textura-forma que revela sus pliegues).

<sup>800</sup> Nancy “Pli deleuzien de la pensée” en Alliez (1998: 120) califica la filosofía de Deleuze como una filosofía de la nominación y no del discurso, una filosofía que trata de nombrar las fuerzas, los momentos y las configuraciones y no de des-enrollar un sentido. La nominación es una operación con tres características: es no-semántica (no pretende dar significados), es una indexación (por medio de nombres propios) de los elementos de un universo virtual y es otra manera de efectuar lo incorporal.

<sup>801</sup> En la “Lettre-Préface à Jean-Clet Martin”, escrita con motivo de la publicación por parte de éste de un libro sobre el pensamiento deleuziano (recogida ahora en *DRF*, 338-340), Deleuze ya insistía en la importancia de no otorgar primacía alguna a un concepto sobre otros y en la necesidad de presentar su mutuo coajuste en virtud de la inseparabilidad con que fueron creados para determinar una situación concreta. Cf. sobre todo *DRF*, 340.

<sup>802</sup> Desde la importancia que otorga Deleuze a la potencia de determinación del concepto filosófico, Villani “Comment peut-on être deleuzien ?”, en Bernold & Pinhas (2005: 73-92), valora sus tres grandes aportaciones a la filosofía: es el primero en tener una verdadera filosofía del arte congruente con las producciones contemporáneas (78-80), en entregarse al estudio de los medios por los que la filosofía puede constituirse como una política de la resistencia (80-87) y en restablecer una filosofía de la vida inmanente por su constructivismo y su empirismo trascendental (88-90). Este mismo comentarista en “Deleuze et l'anomalie métaphysique” recogido en Alliez (1998: 43-53) ya señalaba esta potencia al caracterizar a la filosofía de Deleuze como una metafísica de las multiplicidades y las singularidades, una filosofía concreta (que utiliza el concepto filosófico de corte clásico sin miedo alguno) y una filosofía de la vida. Por su parte Martin (2005: 161) también estima que la potencia de determinación conceptual define la filosofía deleuziana: «[...] si la philosophie concerne la création de concepts inédits plutôt qu'un envoi métaphysique surdéterminé par la tradition occidentale, force est de reconnaître que Deleuze inaugure une pragmatique qui le place à côté des plus grands philosophes, puisque depuis Bergson une telle inventivité conceptuelle ne s'est plus manifestée. La philosophie de Deleuze produit une pragmatique expressionniste des concepts.». Asimismo Alliez (1996: 48-49) también habla de la filosofía deleuziana como de una «pragmatique du concept» o una «“machinique” de la pensée» dispuesta a provocar lo múltiple.

### 5.3. LOS MOVIMIENTOS: LOS DINAMISMOS DE ESTRATIFICACIÓN Y DESESTRATIFICACIÓN

Cohherentemente con el rizomatismo generalizado según Deleuze no hay origen ni término. No hay *arché* ni *telos*. Tan sólo *se da* una doble dinámica: la estratificación y la desestratificación. La estratificación es la dinámica del espesamiento, coagulación, sedimentación, pliegue, detención, acumulación –todo un orden de equilibrio generador de estratos. La desestratificación es la dinámica de sustracción o resistencia a la estratificación, el desequilibrio inmanente a todo orden de equilibrio. No es una especie de contrario dialéctico o “antítesis” de la estratificación y mucho menos un género más o menos elaborado del “caos”. La desestratificación es la dinámica del arrastre, fluidificación o impulso que deshace los estratos<sup>803</sup>.

Si muy sumariamente podemos hablar de tres grandes tipos de estratos (físico-químico, orgánico y antropomórfico o “aloplástico”)<sup>804</sup>, el movimiento de desestratificación se ve animado en la medida en que los estratos físico-químicos no agotan la materia (puesto que hay una Materia no formada, submolecular, que actúa en ellos y los desborda), los estratos orgánicos no agotan la vida (ya que hay una Vida anorgánica potente e intensa que recusa toda organización) y, por último, los estratos antropomórficos se ven de continuo desbordados (por Devenires no humanos del hombre)<sup>805</sup>.

«[...] la Terre □ la Déterritorisée, la Glaciaire, la Molécule géante □ [...] était traversé de matières instables non formées, de flux en tous sens, d'intensités libres ou de singularités nomades, de particules folles ou transitoires. [...] en même temps, se produisait sur la terre un phénomène très important [...] : la stratification. Les strates étaient des Couches, des Ceintures. Elles consistaient à former des matières, à emprisonner des intensités ou à fixer des singularités dans des systèmes de résonance et de redondance, à constituer des molécules plus ou moins grandes sur le corps de la terre, et à faire entrer ces molécules dans des ensembles molaires. [...]. Les strates étaient des jugements de Dieu, la stratification générale était le système entier du jugement de Dieu (mais la terre [...] ne cessait de se dérober au jugement, de fuir et de se destratifier, de se décoder, de se déterritorialiser).» (MP, 53-54)

---

<sup>803</sup> Martínez (1987: 303 y 308) considera que en este punto Deleuze conecta con los proyectos filosóficos de elaboración de un cosmos estratificado como los de Hartmann, Teilhard de Chardin y Ferrater Mora. En el caso de Hartmann la diferencia se traza en que este autor supone un movimiento de estratificación ascendente de perfección que introduce un sentido determinado y no reversible, mientras que Deleuze admite movimientos en todos los sentidos.

<sup>804</sup> Cf. MP, 627.

<sup>805</sup> Schérer (1998: 16), al preguntarse en qué sentido la filosofía deleuziana es una filosofía de la vida, distingue las filosofías de la vida que captan la vida desde la conciencia y las filosofías que, al modo de Nietzsche y Spinoza, rechazan su reducción a la conciencia y, aún más, a la persona, al sujeto o al hombre mismo: «Deleuze pense la vie pré- et a- subjective, pré- et inorganique, pré- et non individuelle. Il étend aux choses, aux formes, aux abstraits : la vie de “la ligne abstraite”».

No hay dualismo sino, más bien, una polaridad en la que uno de los polos está continuamente desplazado. O mejor, una polaridad, si así pudiera llamarse, en la que entre los dos polos surgen todo tipo de corrientes y sacudidas generadoras de nuevas polaridades, a su vez continuamente desplazadas. Lo que Deleuze pretende seguir, en el marco de las posibilidades que nos ofrece la escritura y el pensamiento, es el *doble movimiento* por el que los estratos, *por una parte*, ejecutan una triple operación de tallado, distinción y separación sobre un material dotado de fuerzas.

«Dans le continuum intensif, les strates taillaient des formes et formaient les matières en substances. Dans les émissions combinées, elles distinguaient des expressions et des contenus, des unités d'expression et des unités de contenu, par exemple des signes et des particules. Dans les conjonctions, elles séparaient les flux en leur assignant des mouvements relatifs et des territorialités diverses, des déterritorialisations relatives et des reterritorialisations complémentaires.» (MP, 92)

Y, *por la otra*, se presentan siempre como atravesados por una dinámica que los sobrepasa deshaciéndolos. Una dinámica constructora, emisora, combinatoria y copulativa.

«Sous les formes et les substances de strates [...] *construit des continuums d'intensité* : il crée une continuité pour des intensités qu'il extrait de formes et de substances distinctes. Sous les contenus et les expressions [...] *émet et combine des signes-particules (particles)* qui font fonctionner le signe le plus assignifiant dans la particule la plus déterritorialisée. Sous les mouvements relatifs [...] *opère des conjonctions de flux de déterritorialisation*, qui transforment les indices respectifs en valeurs absolues. [...]. Continuum d'intensités, émission combinée de particles ou de particules-signes, conjonction de flux déterritorialisés [...] constituant la déstratification.» (MP, 90)

Es importante señalar desde el comienzo que *todo proceso inmanente de recusación de un Modelo*, nombrado en este caso como desestratificación de estratos, no constituye ni un abismo, ni una nada caótica y mucho menos una noche negra indiferenciada. Hay una posibilidad real de *determinación*, esto es, de dar cuenta y razón por medio de conceptos filosóficos de tales dinamismos de recusación. Conceptos altamente complejos que han de tornar pensable lo de suyo impensable por imperceptible, insensible e inconsciente. Conceptos que deben construir y seguir el doble movimiento de estratificación-desestratificación, para seleccionar de él lo que más convenga en función de una ética de la potencia.

En este sentido creemos que lo más conveniente es hacer un triple análisis de las dimensiones de los dinamismos de estratificación-desestratificación:

- 1º) un análisis cualitativo de su constitución y componentes,
- 2º) un análisis tipológico-cinético de sus modalidades y movimientos y
- 3º) un análisis de los estratos orgánico y antropomórfico o “aloplástico”.

### 5.3.1. Análisis cualitativo (constitución y componentes)

El sistema de los estratos no tiene nada que ver con una estructura significante-significado, una dialéctica infraestructura-superestructura o una interacción materia-espíritu. Cada estrato es un fenómeno de captura, pinza o doble articulación.

«[...] les strates instaurent partout des articulations doubles animées de mouvements : formes et substances de contenu, formes et substances d’expression, qui constituaient des multiplicités segmentaires sous des rapports chaque fois déterminables. Tels étaient les *strata*.» (MP, 92)

La doble articulación es tan variable que, según Deleuze, no podemos partir de un modelo general sino de un caso relativamente simple en el que la *primera articulación* seleccionaría o extraería de los flujos-partículas inestables, unidades moleculares o cuasi-moleculares metaestables (*sustancias*) a las que impondría un orden estadístico de uniones o sucesiones (*formas*) mientras que la *segunda articulación* daría lugar a estructuras estables, compactas y funcionales (*formas*) y constituiría los compuestos molares en los que esas estructuras se actualizan al mismo tiempo (*sustancias*).

«Les strates ne connaissent d’intensités que discontinues, prises dans des formes et substances ; et de particules que divisés, en particules de contenu et articles d’expression ; et de flux déterritorialisés, que disjoints et reterritorialisés.» (MP, 90)

Así, por ejemplo, en un estrato geológico la *primera articulación* es la “sedimentación” que amontona unidades de sedimentos cíclicos según un orden estadístico (el *flysch*, con su sucesión de areniscas y de esquistos) y la *segunda articulación* es el “plegamiento” que da lugar a una estructura funcional estable y asegura el paso de los sedimentos a las rocas sedimentarias<sup>806</sup>. Por medio de una representación gráfica tridimensional lo más ajustada posible procedemos a ilustrarla (evidentemente un fenómeno de este tipo es irrepresentable y lo hacemos sólo a título de aclaración imaginativa o esquemática)<sup>807</sup>:

<sup>806</sup> Cf. MP, 55.

<sup>807</sup> Para el siguiente esquema cf. MP, 55. La profundidad o tercera dimensión del cubo representa “gráfica” y “pedagógicamente” el lugar de operaciones de la estratificación.

Materia: Partículas intensivas o flujos-partículas inestables.	
2ª articulación	a) <i>Da lugar a estructuras estables, compactas y funcionales (formas), y</i> b) <i>constituye los compuestos molares en los que esas estructuras se actualizan al mismo tiempo (sustancias).</i>
1ª articulación	a) <i>Selecciona o extrae (de los flujos-partículas inestables) unidades moleculares o metaestables (sustancias) e</i> b) <i>impone (a esas sustancias) un orden estadístico de uniones y sucesiones (formas).</i>

Los estratos instauran por todas partes dobles articulaciones animadas de movimientos “formales” y “sustanciales”: formas y sustancias en la primera articulación y también formas y sustancias en la segunda, que constituyen multiplicidades segmentarias determinables en cada caso. Pero ¿en qué consiste “formalizar” y “sustancializar”? En un primer acercamiento podemos decir que se cifra en *codificar* y *territorializar* en la tierra, respectivamente.

Las sustancias son tan sólo “materias formadas” y como tales se refieren a territorialidades, grados de territorialización y desterritorialización. Por su parte, las formas implican un código, modos de codificación y decodificación. Ambas se copertenecen.

«Mais, justement, il y a code *et* territorialité pour chaque articulation, chaque articulation comporte pour son compte forme et substance.» (MP, 55)

Así pues, en cada articulación se distribuyen sustancias y formas, pero la distinción entre las dos articulaciones no se establece merced a ellas sino en virtud de que a la primera articulación concierne un contenido y a la segunda articulación una expresión<sup>808</sup>.

<sup>808</sup> Para el siguiente esquema cf. MP, 58.

<b>Materia:</b> Las partículas submoleculares y subatómicas, intensidades puras, singularidades libres prefísicas y previtales.	
<b>Expresión = estructuras funcionales</b>	a) Desde el punto de vista de la sustancia: forman compuestos. b) Desde el punto de vista de la forma: organizan su propia forma.
<b>Contenido = materias formadas</b>	a) Desde el punto de vista de la sustancia: son materias “escogidas”. b) Desde el punto de vista de la forma: son seleccionadas en un cierto orden.

Entre contenido y expresión no hay correspondencia o conformidad sino tan sólo “isomorfismo con presuposición recíproca”. La distinción opera *realmente* en el caso de contenido y expresión y *modalmente* en el de forma y sustancia.

«Entre le contenu et l’expression, *la distinction est toujours réelle*, à des titres variés, mais on ne peut pas dire que les termes préexistent à la double articulation. C’est elle qui les distribue suivant son tracé dans chaque strate, et qui constitue leur distinction réelle. (Entre la forme et la substance, au contraire, il n’y a pas distinction réelle, mais seulement mentale ou modale : les substances n’étant que des matières formées, on ne pouvait concevoir de substances sans forme, même si dans certains cas l’inverse était possible).» (MP, 59)

Pero incluso en su distinción *real*, contenido y expresión son variables, tan variables como el mismo hecho de numerar ordinalmente las articulaciones. Habría que decir que contenido y expresión son las dos variables de una función de estratificación ( $\mathcal{F}(E) = f(c) + f(e)$ ?) porque no sólo varían de un estrato a otro sino que también se propagan entre ellas mismas dentro de cada estrato, multiplicándose o dividiéndose en sí dentro de un mismo estrato. Esto acontece porque, *como toda articulación es doble*, no hay una articulación de contenido “Y” una articulación de expresión sin que la de contenido a su vez *se doble* por su cuenta y al mismo tiempo que la de expresión. De ahí que entre el contenido y la expresión siempre encontremos estados intermedios, niveles, equilibrios, intercambios por los que pasa un sistema estratificado.

«Bref, on trouve des formes et substances de contenu qui ont un rôle d'expression par rapport d'autres, et inversement pour l'expression. Ces nouvelles distinctions ne coïncident donc pas avec celles des formes et des substances dans chaque articulation, elles montrent plutôt comment chaque articulation est déjà ou encore double. [...]. Dans un strate il y a des doubles-pinces partout, des *double binds*, des homards partout, dans toutes les directions, une multiplicité d'articulations doubles qui traversent tantôt l'expression, tantôt le contenu.» (MP, 59-60)

Para poder expresar todo este mundo de  $n$  articulaciones, hay que combinar tres recursos: la distinción real, la presuposición recíproca y el relativismo generalizado<sup>809</sup>.

### 5.3.2. Análisis tipológico-cinético

Existe una doble tipología de los estratos: intraestrática e interestrática. La tipología *interestrática* nos remite a la inmensa variedad de estratos energéticos, físico-químicos, geológicos, orgánicos, etc., (en el epígrafe siguiente nos centraremos en el análisis del estrato o los estratos orgánicos). Sin embargo lo que en este momento nos interesa es presentar la tipología *intraestrática* que retrata, a modo de movimientos, los distintos tipos de estratos. Partiendo de la unidad estrática comprobaremos cómo está afectada *de continuo* por tres tipos de sacudidas: *movimientos epistráticos*, *movimientos paraestráticos* y *movimientos metaestráticos*.

Cada estrato, por ejemplo el estrato orgánico, tiene una *unidad de composición* gracias a la cual puede hablarse de *un* estrato<sup>810</sup>. El conjunto de la unidad de composición se puede denominar “capa central” o “anillo central de un estrato” y está constituida por un conjunto de tres componentes: los materiales moleculares exteriores, los elementos sustanciales interiores y el límite o membrana portadora de relaciones formales. Deleuze apunta que en la interpretación de las interrelaciones entre los tres componentes del estrato hay que evitar cualquier evolucionismo cósmico ridículo.

Los materiales moleculares exteriores no son la materia no formada (partículas submoleculares y subatómicas, intensidades puras, singularidades libres, prefísicas y

---

<sup>809</sup> Una importante muestra de la riqueza y funcionalidad de los conceptos de estratificación y desestratificación la encontramos en los capítulos de *F* titulados “Les strates ou formations historiques : le visible et l'énonçable (Savoir)” y “Les stratégies ou le non-stratifié : la pensée du dehors (Pouvoir)” en los que se emplean para explicar la obra del “primer” y “segundo” Foucault.

<sup>810</sup> Cf. MP, 65 y ss.

previtales) sino que ya están estratificados y, aún siendo más simples, no carecen de una organización menos compleja que la del estrato al que pasan a pertenecer.

Asimismo entre los materiales moleculares exteriores y los elementos sustanciales interiores hay un cambio de organización y no un aumento. Los materiales proporcionados constituyen un *medio exterior* para los elementos y los compuestos del estrato considerado, pero los materiales no son exteriores *al* estrato. Los elementos y compuestos constituyen un interior del estrato y los materiales constituyen un exterior del estrato pero ambos pertenecen al estrato (éstos como materiales proporcionados y extraídos, aquéllos como formados con los materiales). Un interior y un exterior *relativos*, que tan sólo existen por sus intercambios, es decir, por el estrato que los pone en relación. Tanto el exterior como el interior son ambos *interiores* al estrato. Esto lo comprobamos, por ejemplo, en el estrato cristalino y el estrato orgánico.

En el caso del estrato cristalino el medio amorfo es exterior al germen en el momento en que el cristal todavía no se ha constituido, pero el cristal no se constituye sin interiorizar e incorporar masas del material amorfo. Y a la inversa: la interioridad del germen cristalino debe pasar a la exterioridad del sistema en el que el medio amorfo puede cristalizar (aptitud para adquirir la otra organización), hasta el punto de que es el germen quien procede de fuera. En el caso del estrato orgánico los materiales proporcionados por los sustratos son realmente un medio exterior que constituye el famoso caldo prebiótico, mientras que los catalizadores desempeñan la función de germen para formar elementos e incluso compuestos sustanciales interiores. Pero estos elementos y compuestos se apropian de los materiales, como también se exteriorizan por replicación de (en) las propias condiciones del caldo primitivo. Interior y exterior se intercambian siendo los dos *interiores* al estrato.

Entre los dos componentes constituyentes de la unidad de composición del estrato está la membrana. Este tercer componente regula los intercambios, la transformación de la organización, las distribuciones interiores al estrato que trazan el conjunto de relaciones o rasgos formales. Este límite tiene una situación y una función muy variables según cada estrato, por ejemplo, en el estrato cristalino el límite del cristal y en el estrato orgánico la membrana de la célula<sup>811</sup>.

Pues bien, la *unidad de composición* de un estrato no cesa de moverse, de circular, de desplazarse, de cambiar merced a movimientos epistráticos, paraestráticos y metaestráticos.

---

<sup>811</sup> Es patente la inspiración simondoniana en este replanteamiento filosófico de las relaciones “interior-exterior” en el que se toman como “casos” el cristal, el organismo y el papel de la membrana.



Los *movimientos epistráticos* rompen la continuidad de la unidad de composición del estrato, fragmentan su anillo central y lo gradúan –afectan a las sustancias<sup>812</sup>. El anillo central no existe independientemente de una periferia que forma un nuevo centro y reacciona sobre el primero, que a su vez se dispersa en epistratos discontinuos. Los movimientos epistráticos son intermediarios entre el medio exterior y el elemento interior, entre los elementos sustanciales y sus compuestos, entre los compuestos y las sustancias, entre las diferentes sustancias formadas (sustancias de contenido y expresión). Los movimientos epistráticos forman nuevos centros para nuevas periferias. Los movimientos epistráticos se pueden entender como movimientos de desterritorialización y reterritorialización.

«De la couche centrale à la périphérie, puis du nouveau centre à la nouvelle périphérie, passent des ondes nomades ou des flux de déterritorialisation qui retombent sur l'ancien centre et s'élancent vers le nouveau.» (MP, 70)

Deleuze observa que en el estrato físico-químico, y también a través de los estratos, las partículas físicas y las sustancias químicas atraviesan umbrales de desterritorialización que corresponden a estados intermediarios más o menos estables, a valencias, a existencias más o menos transitorias, a incorporaciones en tal o tal cuerpo, a densidades de vecindad, a conexiones más o menos localizables. Y no sólo las partículas físicas se caracterizan por velocidades de desterritorialización (taquiones, agujeros-partículas) sino que incluso una sustancia química, como el azufre o el carbono, etc., tiene estados más o menos desterritorializados. En el estrato orgánico un organismo está tanto más desterritorializado cuanto que implica medios interiores que aseguran su autonomía y lo ponen en un conjunto de relaciones aleatorias con el exterior. En este sentido, los grados de desarrollo sólo pueden entenderse relativamente y en función de velocidades, de relaciones y de tasas diferenciales.

«Il faut penser la déterritorialisation comme une puissance parfaitement positive, qui possède ses degrés et ses seuils (épistrates), et toujours relative, ayant un envers, ayant une complémentarité dans la reterritorialisation.» (MP, 71)

Un organismo desterritorializado con respecto al exterior se reterritorializa necesariamente en sus medios interiores. Por ejemplo tal fragmento de embrión se desterritorializa al cambiar de umbral o gradiente, pero recibe una nueva afectación

---

<sup>812</sup> Cf. MP, 66-67.

del nuevo entorno. Los movimientos locales como, por ejemplo, las migraciones celulares, los estiramientos, las invaginaciones y los plegamientos son realmente alteraciones. Deleuze retoma sus tesis sobre los transportes intensivos expuestos en *DR* y afirma con rotundidad que todo viaje es intensivo y se hace en umbrales intensivos de desterritorialización nómada, así pues, de relaciones diferenciales que fijan al mismo tiempo las reterritorializaciones sedentarias y complementarias.

«Chaque strate procède ainsi : saisir dans ses pinces un maximum d'intensités, de particules intensives, où elle étale ses formes et ses substances, et constitue des gradients, des seuils de résonance déterminés (la déterritorialisation se trouve toujours déterminée sur une strate en rapport avec la reterritorialisation complémentaire).» (*MP*, 71)

Si pasamos ahora a describir los *movimientos paraestráticos* hay que decir que son procesos de codificación y decodificación –afectan a las formas. El cambio de un código a otro código no viene dado por el paso entre formas preestablecidas, por la traducción de un código a otro código, sino por el proceso de decodificación que es inherente a todo código. Proceso de decodificación que se puede denominar “plusvalía de código” o “comunicación lateral”.

«Tant que le problème était posé ainsi, il était insoluble, et il fallait sans doute dire avec Cuvier et Baër que les types de formes installées, étant irréductibles, ne permettaient nulle traduction ni transformation. Mais le problème se pose autrement dès que l'on voit qu'un code est inséparable d'un processus de décodage qui lui est inhérent. Pas de génétique sans “dérive génétique”. La théorie moderne des mutations a bien montré comment un code, forcément de population, comporte une marge de décodage essentielle : non seulement tout code a des suppléments capables de varier librement, mais un même segment peut être copié deux fois, le second devenant libre pour la variation. Et aussi des transferts de fragments de code se font, d'une cellule à une autre issues d'espèces différentes, Homme et Souris, Singe et Chat, par l'intermédiaire de virus ou par d'autres procédés sans qu'il y ait traduction d'un code à un autre (les virus ne sont pas des traducteurs), mais plutôt phénomène singulier que nous appelons plus-value de code, communication d'à-côté.» (*MP*, 69-70)

Los movimientos paraestráticos hacen que las formas, lejos de estar inmóviles y fijas en los estratos, entren en todo un engranaje de remisiones, implicaciones, inclusiones y vecindades: las formas remiten a poblaciones, las poblaciones implican códigos, los códigos incluyen fundamentalmente fenómenos de decodificación relativos y tanto más utilizables, “componibles”, adicionales en cuanto que son relativos, siempre “al lado”.

«[...] suppléments et plus-values, suppléments dans l'ordre d'une multiplicité, plus-values dans l'ordre d'un rhizome, font qu'un code quelconque est affecté d'une marge de décodage.» (MP, 70)

En los movimientos paraestráticos el medio ya no es el medio interior, exterior o relativo (como elemento de la unidad de composición del estrato), ni tampoco el medio intermediario (como función epistrática). El medio adquiere la forma de un medio asociado o anexionado<sup>813</sup>. Los medios asociados implican fuentes de energía distintas de los propios materiales nutritivos. Mientras que esas fuentes no sean conquistadas no sería desacertado afirmar que hay “algo” que se nutre aunque no respira: más bien se mantiene en un estado de sofocación. La conquista de una fuente de energía permite, por el contrario, una extensión de los materiales transformables en elementos y compuestos. El medio asociado se define así por capturas de fuentes de energía (respiración en el sentido más general), el discernimiento de los materiales, la aprehensión de su presencia o de su ausencia (percepción) y la fabricación o no de los elementos o compuestos correspondientes (respuesta, reacción). Deleuze sostiene que la economía de la célula y las características de los agentes de regulación (que “reconocen” exclusivamente una o dos especies químicas en un medio exterior variopinto) demuestran la existencia de percepciones moleculares.

El desarrollo de medios asociados o anexados nos conduce a los mundos animales tal como los describe Uexküll con sus características energéticas, perceptivas y activas. Para Deleuze resulta especialmente enriquecedor, a efectos de reflexión filosófica, el mundo de la garrapata definido por su energía gravitatoria de caída, su carácter olfativo de percepción del sudor y su carácter activo de picadura<sup>814</sup>. La garrapata se sube a lo alto de una rama para dejarse caer sobre un mamífero que pasa, reconocible por el olor y al que pica en un surco de la piel (es un mundo asociado por tres factores, eso es todo). Los caracteres perceptivos y activos son como una doble-pinza, una doble articulación<sup>815</sup>.

En opinión de Deleuze los medios asociados están estrechamente asociados con las formas orgánicas, ya que la forma orgánica no es una simple estructura sino una estructuración, una *constitución del medio asociado*<sup>816</sup>. Un medio animal como la tela de araña no es menos morfogenético que la forma de organismo arácnido. Realmente no se puede decir que el medio determina la forma pero, aunque

---

<sup>813</sup> Cf. MP, 67.

<sup>814</sup> Para el interés deleuziano por las investigaciones de Uexküll cf. MP, 386 y en concreto sobre el ejemplo de la garrapata cf. MP, 67-68 y Sp, 167-170.

<sup>815</sup> Para la utilización deleuziana de la obra de Uexküll cf. Leclercq “Jacob von Uexküll” en Leclercq (2005: 230-239).

<sup>816</sup> Cf. MP, 68.

compleja, la relación de la forma con el medio no es menos decisiva. En la medida en que la forma depende de un código autónomo sólo puede constituirse en un medio asociado que entrelaza de manera compleja los caracteres energéticos, perceptivos y activos conforme a las exigencias del propio código, sólo puede desarrollarse en el medio de exterioridad que mide las ventajas comparadas de los medios asociados y las relaciones diferenciales de los medios intermediarios. Los medios siempre actúan, por selección, sobre organismos completos cuyas formas dependen de códigos que esos medios sancionan indirectamente. Los medios asociados se reparten un mismo medio de exterioridad.

Si los movimientos epistráticos formaban nuevos centros para nuevas periferias, los movimientos paraestráticos son el modo que tiene de fragmentarse el anillo central (o unidad de composición del estrato), en *côtés et à-côtés*, en formas irreductibles y medios asociados a ellas. Ahora es al nivel del límite o de la membrana propia del anillo central donde las relaciones o los rasgos formales, comunes a todo el estrato, adquieren necesariamente formas o tipos de formas completamente diferentes. En suma, movimientos epistráticos y movimientos paraestráticos son inseparables de toda estratificación.

«Bref, sur l'Œcumène ou l'unité de composition d'un strate, les épistrates et les parastrates ne cessent de bouger, de glisser, de se déplacer, de changer, les unes emportées par des lignes de fuite et des mouvements de déterritorialisation, les autres par des processus de décodage ou de dérive, les unes et les autres communiquant au croisement des milieux. Les strates ne cessent pas d'être secouées par des phénomènes de craquage ou de rupture, soit au niveau des substrates qui fournissent des matériaux, soit au niveau des "soupes" que porte chacune des strates (une soupe pré-biotique, une soupe préchimique...), soit au niveau des épistrates qui s'accumulent, soit au niveau des parastrates qui s'accotent : partout surgissent des accélérations et des blocages simultanés, des vitesses comparées, des différences de déterritorialisation qui créent des champs relatifs de reterritorialisation.» (MP, 72-73)

Movimientos epistráticos y paraestráticos, subestráticos y "de caldo" pueden considerarse relativos. Pero hay otro movimiento que podemos calificar de *absoluto* y que también afecta a los estratos.

«Assurément il ne fallait pas confondre ces mouvements relatifs avec la possibilité d'une déterritorialisation absolue, d'une ligne de fuite absolue, d'une dérive absolue. Les premiers étaient stratiques ou interstratiques tandis que celles-ci concernaient le plan de consistance et sa déstratification (sa "combustion", comme disait Geoffroy).» (MP, 73)

Los estratos pueden verse sometidos a *movimientos de desterritorialización absoluta*. Una desterritorialización absoluta no se define por un acelerador gigante de partículas: su absolutez no viene dada por el hecho de que sea más o menos rápida o lenta (incluso puede alcanzar lo absoluto por fenómenos de lentitud o retraso relativos como, por ejemplo, retrasos en el desarrollo). Lo que cualifica la desterritorialización es su naturaleza en la medida en que constituye movimientos paraestráticos o epistráticos y procede por segmentos articulados o bien, por el contrario, en la medida en que salta de una singularidad a otra según una línea no segmentaria indescomponible que traza un *movimiento metaestrático* del plano de consistencia. Además, la desterritorialización no se produce de golpe, ni posteriormente, ni más allá.

«En fait, ce qui était premier, c'était une déterritorialisation absolue, une ligne de fuite absolue, si complexe et multiple [...] (la Terre, l'absolument-déterritorisée). Et elle ne devenait relative que par stratification [...] : les strates étaient toujours résidus, non pas l'inverse □ on ne devait pas se demander comment quelque chose sortait des strates, mais plutôt comment les choses y entraient. Si bien qu'il y avait perpétuellement immanence de la déterritorialisation absolue dans la relative [...].» (MP, 74)

Pero desterritorializarse absolutamente, perder el doblez, romper el engranaje de la doble pinza, es altamente peligroso. Introducirse en una doble articulación es retener, de algún modo, la trayectoria hacia el pánico<sup>817</sup>, salvarse.

### 5.3.3. Análisis de los estratos orgánico y antropomórfico o “aloplástico”

Dentro de la tipología interestrática Deleuze incide en las características más reseñables del estrato orgánico. El problema del organismo, de la constitución de un cuerpo en organismo, es el de la doble articulación, el de la relación articular. Podemos considerar, por ejemplo, la doble articulación a niveles muy diferentes: morfogénico, químico-celular y genético<sup>818</sup>.

<sup>817</sup> Pánico (*panique*) (MP, 93) en el doble sentido de temor enorme y también como aquello a lo que alude Pan como divinidad, esto es, al “Todo” o, mejor, a la naturaleza naturante: «[...] c'est par débordement que les choses progressent, et que les signes prolifèrent. La panique, c'est la création.» (MP, 93). Para todo ello cf. el final de la clase del profesor Challenger en MP, 93-94.

<sup>818</sup> Para la siguiente tabla cf. MP, 56-57.

	<i><b>DOBLE ARTICULACIÓN</b></i>	
	<i><b>FORMA DE CONTENIDO</b></i>	<i><b>FORMA DE EXPRESIÓN</b></i>
<i><b>MORFOGÉNESIS</b></i>	Por un lado, realidades de tipo molecular de relaciones aleatorias están incluidas en fenómenos de masa o conjuntos estadísticos que determinan un orden (la fibra proteica y su secuencia o segmentaridad).	Por otro lado, tales conjuntos están a su vez incluidos en estructuras estables que “eligen” los compuestos estereoscópicos, que forman órganos, funciones y relaciones, que organizan mecanismos molares e incluso distribuyen centros capaces de vigilar los mecanismos, de utilizar y reparar la maquinaria, de “sobrecodificar” el conjunto (el replegamiento de la fibra en estructura compacta, la segunda segmentaridad).
<i><b>QUÍMICA CELULAR (QUE REGULA LA CONSTITUCIÓN DE LAS PROTEÍNAS)</b></i>	<p>Por un lado, se dan unas modificaciones sucesivas, se cincelan los motivos químicos, se forman compuestos que sólo tienen una existencia temporal, puesto que constituyen intermediarios en la vía de la biosíntesis.</p> <p>En un primer tiempo los elementos extraídos del medio son combinados merced una serie de transformaciones. Toda esta actividad emplea varias centenas de reacciones. Pero, a fin de cuentas, aboca a la producción de un número limitado de pequeños compuestos, tan sólo unas decenas.</p>	<p>Por otro lado, se da la polimerización (se reúnen los motivos químicos) o crean productos estables, se actúa por la repetición de la misma reacción.</p> <p>En el segundo tiempo de la química celular las pequeñas moléculas son reunidas para la producción de las grandes. Gracias a la polimerización de las unidades enlazadas por sus extremidades se forman las cadenas que caracterizan las macromoléculas.</p>
<i><b>CÓDIGO GENÉTICO</b></i>	El código genético es inseparable de una doble articulación que se produce ahora entre dos tipos de moléculas independientes: por una parte la secuencia de las unidades proteicas y...	... por otra parte la secuencia de las unidades nucleicas, presentando las unidades de un mismo tipo relaciones binarias y las unidades de distinto tipo relaciones biunívocas.

Pero algo acontece en el estrato orgánico con respecto a los otros estratos que altera la distribución habitual de contenido y expresión: la expresión alcanza un estado de independencia o autonomía cobrando una forma lineal.

«[...] *maintenant l'expression devient indépendante en elle-même, c'est-à-dire autonome*. Alors que l'encodage d'une strate précédente était coextensif à la strate, celui de la strate organique se déroule sur une ligne indépendante et autonome, qui se détache au maximum de la deuxième et troisième dimensions. L'expression cesse d'être volumineuse ou superficielle pour devenir linéaire, unidimensionnelle (même dans sa segmentarité). L'essentiel, c'est *la linéarité de la séquence nucléique*.» (MP, 77)

La distinción contenido-expresión ya no es, pues, simplemente formal, es *real* en sentido estricto, aparece ahora en lo molecular, independientemente de los órdenes de tamaño, entre dos clases de moléculas: ácidos nucleicos de expresión y proteínas de contenido, entre elementos nucleicos o nucleótidos y elementos proteicos o aminoácidos. La expresión y el contenido tienen cada uno parte de molecular *y* de molar.

La distinción ya no concierne a un solo y mismo conjunto o sujeto. La linealidad nos permite sobre todo avanzar en el orden de las multiplicidades planas más bien que hacia la unidad.

«Bref, ce qui caractérise la strate organique, c'est *ce alignement de l'expression, cette exhaustion ou ce détachement d'une ligne d'expression, ce rabattement de la forme et de la substance d'expression sur une ligne unidimensionnelle, qui va assurer l'indépendance réciproque avec le contenu sans avoir à tenir en compte des ordres de grandeur*.» (MP, 77)

Este realce de la línea pura de expresión en el estrato orgánico habilita al organismo para, simultáneamente, *alcanzar un umbral de desterritorialización* mucho más alto que los otros estratos, *disponer de un mecanismo de reproducción* de todos los detalles de su estructura compleja en el espacio y *poner "topológicamente en contacto"* todas sus capas internas con el exterior o, más bien, con el límite polarizado (de donde se deduce el particular papel de la membrana viva).

El desarrollo del estrato en epistratos y paraestratos ya no se realiza entonces por simples *inducciones* sino por *transducciones*<sup>819</sup> que explican: la amplificación de resonancia entre lo molecular y lo molar independientemente de los órdenes de tamaño, la eficacia funcional de las sustancias interiores independientemente de las distancias y la posibilidad de una proliferación, e incluso de un entrecruzamiento de las formas, independientemente de los códigos (las plusvalías de código o fenómenos de transcodificación, de evolución paralela).

---

<sup>819</sup> Cf. MP, 78. Deleuze toma y modifica el concepto de transducción de Simondon (1964).

Pero existe un estrato que, en este sentido de la independencia de la expresión, merece una especial atención: el estrato “aloplástico”.

«Un troisième grand groupe de strates se définira moins par une essence humaine que, là encore, par une nouvelle distribution du contenu et de l’expression. La forme du contenu devient “alloplastique”, et non plus “homoplastique”, c’est-à-dire opère des modifications du monde extérieur. La forme d’expression devient linguistique et non plus génétique, c’est-à-dire opère par symboles compréhensibles, transmissibles et modifiables du dehors. Ce qu’on appelle propriétés de l’homme □ la technique et le langage, l’outil et le symbole, la main libre et le larynx souple, “le geste et la parole” □, ce sont plutôt des propriétés de cette nouvelle distribution, qu’il est difficile de faire commencer avec l’homme comme d’une origine absolue.» (MP, 79)

Inspirándose en los análisis de Leroi-Gourham<sup>820</sup>, Deleuze afirma que los *contenidos* están ligados a la pareja *mano-herramienta* mientras que las expresiones están ligadas a la pareja *cara-lenguaje*. La mano no debe ser considerada como un simple órgano, sino como una codificación (código digital), una estructura dinámica, una formación dinámica (forma manual o rasgos formales manuales). Y de la misma manera que los rasgos formales manuales sólo existen en formas y materias formadas que rompen su continuidad y distribuyen sus efectos, los rasgos formales de expresión sólo existen en lenguas formales diversas e implican una o varias sustancias formables.

Veamos las tesis de Deleuze en una tabla explicativa que recoge sus tesis sobre las formas de contenido (pareja mano-herramienta) y de expresión (pareja cara-lenguaje) desde el punto de vista:

- de la sustancia-forma que abrigan,
- de la desterritorialización de la que proceden, y
- del lugar teórico-práctico desde el que es necesario abordar su estudio<sup>821</sup>.

---

<sup>820</sup> Leroi-Gourham: *Le geste et la parole, technique et langage*, Albin Michel, Paris, 1965.

<sup>821</sup> Cf. MP, 79-80.



<b>ESTRATO ALOPLÁSTICO</b>		
	<b>FORMA DE CONTENIDO DE LA PAREJA MANO-HERRAMIENTA</b>	<b>FORMA DE EXPRESIÓN DE LA PAREJA CARA-LENGUAJE</b>
<b>SUSTANCIA Y FORMA</b>	<p><i>Punto de vista de la sustancia:</i> productos que son materias formadas que sirven a su vez de herramientas.</p> <p><i>Punto de vista de la forma:</i> la mano se prolonga en las herramientas que son formas en actividad.</p>	<p><i>Punto de vista de la sustancia:</i> la sustancia vocal acústica y fisiológica (utiliza la laringe, boca, labios, motricidad de la cara y el rostro).</p> <p><i>Punto de vista de la forma:</i> los signos vocales.</p>
<b>DESTERRITORIALIZACIÓN</b>	<p>No sólo la mano es una <i>pata anterior desterritorializada</i> sino que la mano libre está <i>desterritorializada con relación a la mano prensil y locomotriz del mono</i>.</p> <p>Existen desterritorializaciones sinérgicas de otros órganos (ejemplo: el pie).</p> <p>Existen desterritorializaciones correlativas de medios (ejemplo: la estepa, medio asociado más desterritorializado que el bosque y que ejerce sobre el cuerpo y sobre la técnica una presión selectiva de desterritorialización —no es el bosque sino la estepa donde la mano puede aparecer como forma libre y el fuego como materia formable tecnológicamente).</p> <p>Existen reterritorializaciones complementarias (ejemplo: el pie como reterritorialización compensatoria de la mano y que se efectúa en la estepa).</p>	<p>La boca como desterritorialización del hocico.</p> <p>Los labios como desterritorialización de la boca (sólo los hombres tienen labios, es decir, un replegamiento de la mucosa interna; sólo las hembras de los hombres tienen senos, es decir, glándulas mamarias desterritorializadas: en el amamantamiento prolongado, que favorece el aprendizaje lenguaje, se produce una reterritorialización complementaria de los labios en el seno y del seno en los labios).</p> <p>Reterritorialización: llenar la boca de palabras en lugar de alimentos, ruidos.</p> <p>La estepa ejerció una presión de selección: la laringe flexible es homóloga a la mano libre y sólo puede desarrollarse en un medio talado, en el que es innecesario tener cavidades laríngeas gigantescas para dominar mediante gritos la persistencia del fragor del bosque.</p> <p><i>Articular, hablar, es hablar bajo.</i></p>

TAREA TEÓRICO- PRÁCTICA	Hacer mapas orgánicos, ecológicos y tecnológicos. Tales mapas hay que desplegarlos en el plan de consistencia.	Hacer el mapa intensivo de estas desterritorializaciones acústicas y fisiológicas.
-------------------------------	--	--

Pero no sólo la sustancia vocal, acústica y fisiológica, pasa por movimientos desterritorializadores, sino que también la forma de expresión como lenguaje franquea un umbral.

«*Les signes vocaux ont une linéarité temporelle, et c'est cette sur-linéarité qui fait leur déterritorialisation spécifique, leur différence avec la linéarité génétique.*» (MP, 81)

La linealidad genética es meramente *espacial* incluso aunque sus segmentos sean contruidos y reproducidos sucesivamente. Como consecuencia no existe ninguna sobrecontrificación efectiva a ese nivel sino que lo único que existe son fenómenos entre la extremidad de un segmento y la extremidad de otro, regulaciones locales e interacciones parciales. De ahí las reservas de François Jacob ante cualquier intento de comparar el código genético con un lenguaje. En el código genético no existe ni emisor, ni receptor, ni comprensión, ni traducción, sino únicamente redundancias y plusvalías. Sin embargo la linealidad expresiva es *temporal* y da pie a la aparición del fenómeno de la traducción (frente a las inducciones y transducciones anteriores).

«[...] la linéarité temporelle de l'expression de langage renvoie non seulement à une succession, mais à une synthèse formelle de la succession dans le temps, qui constitue tout un surcodage linéaire et fait apparaître un phénomène inconnu des autres strates : la *traduction*, la traductibilité, par opposition aux inductions ou transductions précédentes.» (MP, 81)

Con *traducción* quiere mentarse la potencia que abriga el lenguaje que, con sus propios elementos de estrato, es capaz de representar todos los otros estratos y acceder así a una concepción científica del mundo. El mundo científico (*Welt* por oposición al *Umwelt* animal) aparece como la *traducción* de todos los flujos, partículas, códigos y territorialidades de los otros estratos en un sistema de signos de tal modo que están suficientemente desterritorializados, es decir, reconfigurados en una sobrecontrificación propia del lenguaje.

«C'est cette propriété de *surcodage* ou de *surlinéarité* qui explique que, dans le langage, il n'y a pas seulement indépendance de l'expression par rapport au contenu, mais indépendance de la forme d'expression par rapport aux substances : la traduction est possible parce qu'une même forme peut

passer d'une substance à une autre, contrairement à ce qui passe dans le code génétique, par exemple entre des chaînes d'ARN et d'ADN. [...] tous les mouvements humains, même les plus violents, impliquent des traductions.» (MP, 81-82)

Ahora bien ¿qué relación y qué distinción se establece entonces entre contenido y expresión? Según Deleuze todo está en el cerebro y nunca ha habido distinción más real: *existe un medio exterior común a todo el estrato, incluido en todo el estrato, que es el medio nervioso cerebral*. Procede del sustrato orgánico pero éste no desempeña verdaderamente el papel de un sustrato ni de un soporte pasivo. Mas bien constituye el caldo prehumano en el que nos bañamos. En él están inmersas nuestras manos y nuestros rostros. Para Deleuze *el cerebro es una población, un conjunto de tribus que tienden hacia dos polos: un polo del que dependen las acciones del rostro y otro polo del que dependen las de la mano. Pero ambos polos están presupuestos recíprocamente*<sup>822</sup>. Esta distinción polar no es simplemente real (como entre moléculas, cosas o sujetos) sino que es una distinción *esencial* como entre atributos, géneros de ser o categorías irreductibles<sup>823</sup>.

---

<sup>822</sup> Cf. MP, 83.

<sup>823</sup> Para entender esta afirmación es preciso comprender que para Deleuze existen tres tipos de distinción real: 1ª) Distinción real-formal: para grados de magnitud, en la que se instaura una resonancia de expresión (inducción); 2ª) distinción real-real: para sujetos diferentes, en la que se instaura una linealidad de expresión (transducción); 3ª) distinción real-esencial: para atributos o categorías diferentes, en la que se instaura una sobrelinealidad de expresión (traducción). Para estas distinciones cf. MP, 92-93.

#### 5.4. LAS DISTRIBUCIONES: LAS DISPOSICIONES (ANÁLISIS DIMENSIONAL Y TIPOLOGICO)

Las disposiciones<sup>824</sup> son multiplicidades que comportan muchos términos heterogéneos que establecen uniones y relaciones entre ellos. Son algo distinto de los estratos y, aunque se hacen *en* los estratos, operan en las zonas de descodificación de los medios. Lo más relevante es que la disposición viene definida por *el nuevo tipo de relación* que se establece entre el contenido y la expresión, una relación que los hace *devenir* otra cosa, otro sistema distinto al sistema de los estratos. Además toda disposición es *territorial* en la medida en que está hecha de fragmentos descodificados de todo tipo, tomados de los medios, pero que ahora adquieren un valor distinto como propiedades (tanto “posesiones” como “características”). En todo caso, es propio de la disposición expresar el *devenir* novedoso de los elementos estráticos y expresar la nueva *valencia* territorial.

En este sentido la riqueza del concepto deleuziano de *agencement* se ve reducida en nuestra traducción como *disposición*. De hecho con *agencement* Deleuze busca nombrar una *disposición* de elementos en un conjunto pero también una *distribución* en un espacio, una *estructuración* de signos, una *organización* resultado de una combinatoria y un *arreglo* como apaño o componenda. Nuestra pretensión es que el término “disposición” pueda abarcar, a partir de ahora, las cuatro exigencias deleuzianas con respecto a todo *agencement*:

- 1ª) que nazca a partir del cambio de naturaleza de la relación compleja entre los signos y los estados de cuerpos (relación de transformación incorporal),
- 2ª) que se presente como un conjunto de líneas,
- 3ª) que se capte como un aumento de dimensiones de una multiplicidad, y
- 4ª) que se comprenda como una función que traza una relación compleja entre multiplicidades.

No podemos pretender esclarecer aquí y ahora el significado de estas cuatro exigencias ya que sólo irán aclarándose progresivamente en el desarrollo de nuestra exposición explicativa del sistema conceptual de *MP*.

Señalar, por último, que con “disposición” también pretendemos resaltar el aspecto más ontológico, por así decir, del *agencement*. Asimismo también queremos subrayar su relación con el concepto de distribución de *DR* (distribuciones nómadas

---

<sup>824</sup> Disposición: *agencement*. Este término deleuziano ha sido traducido de varias maneras. Algunas son: agenciamiento (trad. cast. de *D, R, MP*), dispositivo (trad. cast. de *K*), componenda (Pardo 2000) y también disposición (Pardo 1992 y trad. cast. de *QPH*). Las razones de nuestra elección se irán exponiendo a lo largo de la exposición.

y anarquías coronadas) y con el concepto de sentido de *LDS* (acontecimiento como algo distinto por naturaleza de los estados de cuerpos).

Deleuze comienza por señalar que las disposiciones tienen que analizarse según sus dimensiones o ejes. Según el primer eje en las disposiciones hay que distinguir la *disposición maquina de los cuerpos*, las acciones, las pasiones, la mezcla de cuerpos que actúan unos sobre otros y la *disposición colectiva de enunciación* de actos y enunciados, transformaciones incorpóreas que se atribuyen a los cuerpos. Según el segundo eje en las disposiciones hay que distinguir una *territorialidad*, o unas partes territoriales o reterritorializadas que la estabilizan, y su necesario complemento, el *movimiento de desterritorialización* que la arrastra.

“Disponer” no sólo es distribuir, estructurar, organizar o arreglar sino que, en la línea trazada por nuestra interpretación de *LDS* y lo que a continuación veremos de *MP*, es extraer o retener compuestos de cuerpos y signos como piezas heterogéneas de una misma máquina, en un movimiento que los anima bien fijándolos o bien arrastrándolos. “Disponer” también es relacionar y otras operaciones variadas que iremos señalando. Quizás “disponer” lleve inscrito en su corazón un extraer el acontecimiento como foco.

Las disposiciones tienen, por tanto, una cuádruple valencia: el contenido, la expresión, la territorialidad y la desterritorialización. Veámosla en unos cuadros que intentan representar gráficamente los dos ejes de las disposiciones y sus cuatro valencias.

<b>DISPOSICIÓN</b>		<b>Eje vertical</b>	
		<i>Partes territoriales o reterritorializadas:</i> estabilizan la disposición.	<i>Puntas o máximos<sup>825</sup> de desterritorialización:</i> arrastran a la disposición.
<b>Eje horizontal</b>	<b>Segmento de expresión.</b> Disposición colectiva de enunciación.		
	<b>Segmento de contenido.</b> Disposición maquina.		

<sup>825</sup> Puntas o máximos: *pointes*.

Avancemos dos ejemplos<sup>826</sup>.

<b>DISPOSICIÓN – KAFKA</b>		<b>Eje vertical</b>	
		<b>Partes territoriales</b>	<b>Puntas de desterritorialización</b>
		La función-K pasa por todas las reterritorializaciones y redundancias: de infancia, de pueblo, de amor, de burocracia, etc.	La función-K designa la línea de desterritorialización que arrastra todas las disposiciones.
<b>Eje horizontal</b>	<b>Segmento de expresión. Disposición colectiva de enunciación.</b>	El régimen de signos o de enunciación: cada régimen con sus transformaciones incorporales, sus actos, sus sentencias de muerte y sus veredictos, sus procesos, su “derecho”. Los enunciados no representan a las máquinas: el discurso del Fogonero no describe la sala de máquinas como cuerpo, tiene su forma propia y su desarrollo sin analogía. Y sin embargo se atribuye a los cuerpos, a todo el barco como cuerpo. Discurso de sumisión a las consignas, de discusión, de reivindicación, de acusación y alegato.	
	<b>Segmento de contenido. Disposición maquinica.</b>	La máquina: la máquina-barco, la máquina-hotel, la máquina-circo, la máquina-castillo, la máquina-tribunal: cada una con sus piezas, sus engranajes, sus procesos, sus cuerpos enmarañados, ajustados, desajustados.	

<sup>826</sup> Con respecto a la disposición “Kafka” cf. *MP*, 112, *D*, 86 y 88, y la larga reflexión sobre las disposiciones “kafquianas” en *K*, 145-157. Con respecto a la disposición “feudalismo” cf. *MP*, 112-113, *D*, 87-88 y *DRF*, 114-115 y 117.

<b>DISPOSICIÓN - FEUDALISMO</b>		<b>Eje vertical</b>	
		<b>Partes territoriales</b>	<b>Puntas de desterritorialización</b>
		Territorialidades y reterritorializaciones feudales: la nueva distribución de la tierra y la distribución que hace el caballero sobre la montura con estribos.	Línea de desterritorialización que arrastra al caballero y su montura (una fuerte carrera errante), los enunciados y los actos (desterritorialización del Imperio y de la Iglesia a la que se le confiscan sus bienes raíces para dárselos a los caballeros). La combinación de todo esto en las Cruzadas (reterritorialización del Imperio y de la Iglesia en la tierra espiritual, en el Santo Sepulcro, en el comercio).
<b>Eje horizontal</b>	<b>Segmento de expresión. Disposición colectiva de enunciación</b>	Los enunciados, las expresiones, el régimen jurídico de las armaduras, el conjunto de las transformaciones incorporales, especialmente los juramentos y sus variables, el juramento de obediencia, pero también el juramento amoroso, etc.	
	<b>Segmento de contenido. Disposición maquínica.</b>	Mezclas de cuerpos que definen el feudalismo: el cuerpo de la tierra y el cuerpo social, los cuerpos del soberano, del vasallo y del siervo, el cuerpo del caballero y del caballo, la nueva relación que se establece con el estribo, las armas y las herramientas que aseguran la simbiosis de cuerpos.	

#### 5.4.1. Primera dimensión: disposiciones maquínicas y disposiciones colectivas de enunciación

Si la disposición no se reduce a los estratos es porque el *contenido* de los estratos deviene *sistema pragmático* (acciones y pasiones) y la *expresión* deviene *sistema semiótico* (régimen de signos). La distinción “contenido-expresión”, válida en el sistema estrático, adquiere una nueva figura: la distinción “cuerpo-signo” (algo

avanzamos con la distinción o doble articulación “mano-herramienta” “cara-palabra” del estrato aloplástico). Esta es la primera dimensión de la disposición: ser a la vez e inseparablemente disposición maquínica y disposición colectiva de enunciación<sup>827</sup>.

#### 5.4.1.1. Las disposiciones maquínicas

La disposición maquínica está en estrecha relación con el sistema de los estratos<sup>828</sup>. Por un lado es un *intraestrato* en la medida en que *opera* sobre un estrato las coadaptaciones de contenido y expresión, *asegura* las relaciones biunívocas entre segmentos de uno y otro, *pilota* las divisiones del estrato surgidas de las sacudidas epistráticas y paraestráticas. Por otro lado es un *interestrato* porque *asegura* la relación de lo que es sustrato y los cambios de organización correspondientes. Por último es un factor *metaestrático* porque está orientada hacia el plano de los flujos-partículas inestables y actúa como un factor desestabilizante. Por tanto, las disposiciones maquínicas no ajustan las variables de un estrato en función de su unidad sin efectuar *al mismo tiempo* movimientos de desestabilización y desconfiguración (sólo más tarde veremos que esto se debe a que las disposiciones maquínicas efectúan la máquina abstracta tal y como está fuera de los estratos). Múltiple situación, situación móvil, de las disposiciones maquínicas.

«Les agencements machiniques étaient au croisement à la fois des contenus et des expressions sur chaque strate, et de l'ensemble des strates avec le plan de consistance. Ils tournaient effectivement dans tous les sens, comme des phares.» (MP, 93)

Deleuze pone dos ejemplos. El primero es el de los guerreros dogones que necesitan una disposición como el yunque del herrero para producir las articulaciones del estrato orgánico. El segundo es el de la disposición que articula los estratos orgánico y social tal como se da en las Amazonas a través del corte de un seno: sólo así el estrato orgánico se puede adaptar a un estrato tecnológico guerrero para constituir una disposición “mujer-arco-estepa”.

«Il faut des agencements pour que des états de forces et de régimes de signes entrecroisent leurs rapports. Il faut des agencements pour que l'unité de composition enveloppée dans une strate, les rapports entre telle strate et

---

<sup>827</sup> Cf. los capítulos 9 de *K*, titulado “Qu'est-ce qu'un agencement ?”, y tercero de *D*, titulado “Psychoanalyse morte analysez”, en los que la disposición maquínica aún se conceptualiza como disposición maquínica de *deseo*. En *MP* desaparece tal especificación.

<sup>828</sup> Cf. *MP*, 91 y 93.



les autres, le rapport entre ces strates et le plan de consistance, soient organisés et non pas quelconques.» (MP, 91)

La disposición maquina se refiere a los cuerpos, a sus acciones y pasiones. Con “maquina” no se quiere decir que *lo que se hace*, las pasiones, los afectos, las mezclas de los cuerpos, sean algo mecánico, orgánico o automático. Lo que define lo maquina es lo que se presenta como un conjunto de vecindad entre términos heterogéneos independientes. Una vecindad de corte topológico que es independiente de la distancia o continuidad de tipo euclidiano. La disposición *maquina* siempre se refiere a una circulación de intensidades, emisión de partículas, conjugación de flujos y tránsito de devenires complejos<sup>829</sup>.

Pero desde el punto de vista que ahora nos va a ocupar, un punto de vista no-estratégico pero más complejo, ¿qué es una disposición maquina? Pues es el conjunto del estado concreto de las mezclas de cuerpos en una sociedad dada, sus procesos y sus transformaciones, así como todo aquello que les afecta.

«Sous son aspect matériel ou machinique, un agencement ne nous semble pas renvoyer à une production de biens, mais à un état précis de mélange de corps dans une société, comprenant toutes les attractions et répulsions, les sympathies et les antipathies, les altérations, les alliages, les pénétrations et expansions qui affectent les corps de toutes sortes les uns par rapport aux autres. Un régime alimentaire, un régime sexuel règlent avant tout des mélanges de corps obligatoires, nécessaires ou permis. Même la technologie a tort de considérer les outils pour eux-mêmes : ceux-ci n'existent que par rapport aux mélanges qu'ils rendent possibles ou qui les rendent possibles. L'étrier entraîne une nouvelle symbiose homme-cheval, laquelle entraîne en même temps de nouvelles armes et de nouveaux instruments. Les outils ne sont pas séparables des symbioses ou alliages qui définissent un agencement machinique.» (MP, 114)

No sólo como concepto, sino como *distribución*, la disposición maquina ejerce una primacía sobre las categorizaciones ordinarias de herramientas y bienes.

Pero hay una relevancia de la disposición colectiva de enunciación que viene dada por la *sobrelinealidad de la expresión*, por la *independencia de la expresión*. Sobrelinealidad e independencia no exenta de relaciones con aquello que sobrelinea y de lo que se independiza.

---

<sup>829</sup> En D, 117 tal disposición maquina aún era nombrada como disposición de deseo: «Nous disons qu'il y a un agencement de désir chaque fois que se produisent, sur un champ d'immanence ou plan de consistance, des *continuums d'intensités*, des *conjugaisons de flux*, des *émissions de particules* à vitesses variables. Guattari parle d'un agencement-Schumann.»

#### 5.4.1.2. Las disposiciones colectivas de enunciación

Para Deleuze la noción de *disposición colectiva de enunciación*<sup>830</sup> es fundamental para dar cuenta del carácter *social* de la enunciación<sup>831</sup>.

«Il n'y a pas d'énonciation individuelle, ni même de sujet d'énonciation. Pourtant il y a relativement peu de linguistes qui aient analysé le caractère nécessairement social de l'énonciation. [...]. Le caractère social de l'énonciation n'est intrinsèquement fondé que si l'on arrive à montrer comment l'énonciation renvoie par elle-même à des *agencements collectifs*.» (MP, 101)

Deleuze señala la existencia de una prioridad de la disposición colectiva de enunciación, o mejor, de lo colectivo, lo impersonal y lo asubjetivo en tanto que ensamblaje de enunciación, sobre los sujetos parlantes, las manifestaciones individuales y las subjetivaciones lingüísticas. El alcance de esta prioridad es productivo y funcional.

«Alors on voit bien qu'il n'y a d'individuation de l'énoncé, et de subjectivation de l'énonciation, que dans la mesure où l'agencement collectif impersonnel l'exige et le détermine. C'est précisément la valeur exemplaire du discours indirect, *et surtout du discours indirect "libre"*: il n'y a pas de contours distinctifs nets, il n'y a pas d'abord insertion d'énoncés différemment individués, ni emboîtement de sujets d'énonciation divers, mais un agencement collectif qui va déterminer comme sa conséquence les procès relatifs de subjectivation, les assignations d'individualité et leurs distributions mouvantes dans le discours.» (MP, 101)

Lo que explica el discurso indirecto libre no es la distinción de sujetos. Lo que explica todas las voces presentes en una voz, las lenguas que habitan en una lengua, *las cosas que se hacen con las palabras*, son las disposiciones de enunciación<sup>832</sup>.

Pero para dar una definición real de la disposición colectiva de enunciación hay que preguntarse en qué consisten los *actos inmanentes del lenguaje*. Y para Deleuze está muy clara la respuesta: estos actos son las transformaciones incorpóreas atribuibles a los cuerpos de una sociedad.

---

<sup>830</sup> Aunque existe una protoformulación de este concepto en *ACE* bajo el término de “agentes colectivos de enunciación”, la primera aparición se da en *K*, se prosigue su elaboración en *D*, hasta llegar a su tematización más completa en *MP*. Para estos desarrollos cf. Sasso & Villani (2004: 34-39).

<sup>831</sup> Sobre este carácter eminentemente social cf. *K*, 149-150.

<sup>832</sup> Sobre el carácter productivo y matricial de las disposiciones con respecto a los enunciados ya escribía en *D*, 65: «Les énoncés n'ont pas pour cause un sujet qui agirait comme sujet d'énonciation, pas plus qu'ils ne se rapportent à des sujets comme sujets d'énoncé. L'énoncé est le produit d'un agencement, toujours collectif, qui met en jeu, en nous et hors de nous, des populations, des multiplicités, des territoires, des devenirs, des affects, des événements.».

«Il semble que ces actes se définissent par l'ensemble des *transformations incorporelles* ayant cours dans une société donnée, et qui *s'attribuent* aux corps de cette société. Nous pouvons donner au mot "corps" le sens le plus général (il y a des corps moraux, les âmes sont des corps, etc.) ; nous devons cependant distinguer les actions et passions qui affectent ces corps, et les actes, qui n'en sont que des attributs non corporels, ou qui sont "l'exprimé" d'un énoncé.» (MP, 102)

Las expresiones o los expresados van a intervenir o insertarse en los contenidos no para representarlos o referenciarlos sino para anticiparlos, retrogradarlos, frenarlos o precipitarlos, unirlos o separarlos, dividirlos de otra forma. La cadena de las "transformaciones instantáneas" *se insertará* todo el tiempo en la trama de las "modificaciones continuas" (de ahí el sentido de las fechas en los estoicos: ¿a partir de qué momento puede decirse de alguien que es calvo?, ¿en qué sentido un enunciado del tipo "mañana habrá una batalla naval" marca una fecha o consigna?). La noche del 4 de agosto, el 4 de julio de 1917, el 20 de noviembre de 1923: ¿qué *transformación incorporal* expresan que, sin embargo, se atribuye a los cuerpos y se *inserta* en ellos?

#### **5.4.1.2.1. La transformación incorporal de los cuerpos**

Para encaminarnos hacia una respuesta a las preguntas anteriores, Deleuze propone una batería de ejemplos<sup>833</sup>.

Ejemplo 1º: la sentencia de un magistrado que transforma a un acusado en condenado. Lo que sucede antes, el crimen del que se acusa a alguien, y lo que sucede después, la ejecución de la pena del condenado, son acciones-pasiones que afectan a cuerpos (cuerpo de la propiedad, cuerpo de la víctima, cuerpo del condenado, cuerpo de la prisión). *Pero* la transformación del acusado en condenado es un puro acto instantáneo o un atributo incorporal, que es el expresado en la sentencia del magistrado.

Ejemplo 2º: la paz y la guerra. La paz y la guerra son estados o mezclas de cuerpos muy diferentes *pero* el decreto de movilización general expresa una transformación incorporal e instantánea de los cuerpos.

Ejemplo 3º: la edad. Los cuerpos tienen una edad, una madurez, un envejecimiento, *pero* la mayoría de edad, la jubilación, tal categoría de edad, son transformaciones incorporales que se atribuyen inmediatamente a los cuerpos en tal

---

<sup>833</sup> Cf. MP, 102-103.

o cual sociedad. El enunciado “ya no eres un niño...” concierne a una transformación incorporal, incluso si se dice de los cuerpos y se inserta en sus acciones y pasiones.

Ejemplo 4º: el amor. El amor es una mezcla de cuerpos que puede ser representado mediante un corazón atravesado por una flecha, por una unión de las almas, etc., *pero* la declaración “te amo” expresa un atributo no corporal de los cuerpos, tanto del amante como del amado.

Ejemplo 5º: la eucaristía. Comer pan y beber vino son mezclas de cuerpos, comulgar con Cristo también es una mezcla entre cuerpos propiamente espirituales y no por ello menos “reales”. *Pero* la transformación del cuerpo del pan y del vino en cuerpo y sangre de Cristo es lo puro expresado de un enunciado que se atribuye a los cuerpos.

Ejemplo 6º: un secuestro. En un secuestro aéreo la amenaza del pirata que esgrime un arma es evidentemente una acción *pero* la transformación de los pasajeros en rehenes y del cuerpo-avión en cuerpo-prisión es una transformación corporal instantánea, un “mass-media act”, en el sentido en que los ingleses hablan de “speech-act”.

Por tanto Deleuze concluye que la *instantaneidad* es algo inscrito en el corazón de la transformación incorporal.

«La transformation incorporelle se reconnaît à son instantanéité, à son immédiateté, à la simultanéité de l'énoncé qui l'exprime et de l'effet qu'elle produit ; ce pourquoi les mots d'ordre sont strictement datés, heure, minute et seconde, et valent aussitôt que datés.» (MP, 102-103)

Deleuze retrata la instantaneidad de un modo bastante claro. La *instantaneidad* de la consigna puede ser proyectada hasta el infinito, situada en el origen de la sociedad: en Rousseau el paso del estado de naturaleza al estado civil es como un salto en el vacío, una transformación incorporal que se hace en el instante Cero. La “Historia” o la historiografía cuentan sin duda las acciones y pasiones de los cuerpos que se desarrollan en un campo social y en cierta manera las comunican. *Pero* también transmite consignas, es decir, *actos puros que se intercalan en ese desarrollo*. La Historia no se librará jamás de las fechas. Según Deleuze quizás sea la economía, o el análisis financiero, la que mejor muestre la presencia y la instantaneidad de esos actos decisorios en un proceso de conjunto. La inflación galopante en Alemania después de 1918 es un proceso que afecta al cuerpo monetario y a muchos otros cuerpos *pero* el conjunto de las “circunstancias” hace posible una transformación semiótica repentina que, aunque esté teóricamente ajustada a las variaciones de los cuerpos de la tierra y a los activos materiales, no por ello deja de

ser un *acto puro* o una *transformación incorporal*: el 20 de noviembre de 1923 (fecha en la que se *decretó* el final de una moneda y la aparición de otra).

Pero ¿cuál es la *variable* que convierte a la palabra como tal en una enunciación?, ¿cuál es la razón de que no valga la palabra de cualquiera para convertirla en una enunciación (ya que siempre cualquiera puede decir “decreto la movilización general”, “decreto una amnistía”, “decreto el fin de la guerra”, etc.). Sería un acto de infantilismo, demencia o humor, y no un acto de enunciación, si no hay una *variable* efectuada que da derecho a enunciar. Lo mismo puede decirse de la expresión “te amo” que no tiene sentido, ni sujeto, ni destinatario al margen de la *variable* que la convierte en una verdadera disposición, un verdadero marcador de poder. Y lo mismo puede decirse de “lo juro” que no es lo mismo si se dice en familia, en un tribunal o en una secta (y por supuesto no es el mismo enunciado ni es la misma la transformación que genera). La *consigna* es, según Deleuze, precisamente la *variable* que convierte a la palabra como tal en una enunciación, es el *acto puro*.

«Les mots d'ordre ou les agencements d'énonciation dans une société donnée, bref l'illocutoire, désignent ce rapport instantané des énoncés avec les transformations incorporelles ou attributs non corporels qu'il expriment.» (MP, 103)

#### 5.4.1.2.2. La consigna como variable de efectuación

El papel de la consigna es central para la comprensión de las disposiciones colectivas de enunciación. Y sobre todo su instantaneidad.

«Précisément, le mot d'ordre est la variable qui fait du mot comme tel une énonciation. L'instantanéité du mot d'ordre, son immédiateté, lui donne une puissance de variation, en rapport avec les corps auxquels la transformation s'attribue.» (MP, 105)

Pero la consigna no tiene una naturaleza simple. Deleuze la define como la relación de toda palabra o enunciado con un *acto*.

«Nous appelons *mots d'ordre*, non pas une catégorie particulière d'énoncés explicites (par exemple à l'impératif), mais le rapport de tout mot ou tout énoncé avec des présupposés implicites, c'est-à-dire avec des actes de parole qui s'accomplissent dans l'énoncé, et ne peuvent s'accomplir qu'en lui. Les mots d'ordre ne renvoient donc pas seulement à des commandements, mais à tous les actes qui son liés à des énoncés par une “obligation sociale”. Il n'y a pas d'énoncé qui ne présente ce lien, directement ou indirectement. Une question, une promesse, sont des mots d'ordre.» (MP, 100)

¿Qué relaciones mantiene la consigna con el lenguaje? La consigna ni es el origen del lenguaje, ni un tipo de proposiciones marcadas por el imperativo. Siguiendo a Benveniste, Deleuze niega que la abeja tenga un lenguaje porque, aunque es capaz de comunicar lo que ha visto, es incapaz de transmitir lo que le han comunicado. La abeja que ha percibido un botín puede comunicar el mensaje a otras que no lo han percibido pero la abeja que no lo ha percibido no puede transmitirlo a otras que tampoco lo hayan percibido. Por eso el lenguaje no se contenta con ir de un primero a un segundo, de alguien que ha visto a alguien que no ha visto, sino que va necesariamente de un segundo a un tercero, ninguno de los cuales ha visto.

«C'est en ce sens que le langage est transmission du mot fonctionnant comme mot d'ordre, et non communication d'un signe comme information. Le langage est carte et non pas calque.» (MP, 97-98)

La consigna es una función coextensiva al lenguaje que delata la primera determinación del lenguaje: la primera determinación que satisface al lenguaje no es la de “tropo” o “metáfora” sino la de *discurso indirecto*. Metáforas y metonimias son tan sólo efectos que únicamente pertenecen al lenguaje si ya presuponen de antemano el discurso indirecto. El lenguaje no se establece entre algo visto (o sentido) y algo dicho sino que se establece entre algo dicho y algo que se dice.

«Le langage n'est ni informatif ni communicatif, il n'est pas communication d'information, mais, ce qui est très différent, transmission de mots d'ordre, soit d'un énoncé à un autre, soit à l'intérieur de chaque énoncé, en tant qu'un énoncé accomplit un acte et que l'acte s'accomplit dans l'énoncé.» (MP, 100)

Si el esquema general de la informática plantea, en principio, una información máxima ideal y convierte la redundancia en una simple condición limitativa que disminuye ese máximo teórico para impedir que sea tapado por el ruido, el planteamiento deleuziano es justamente el inverso.

«Nous disons au contraire que ce qui est premier c'est la redondance du mot d'ordre, et que l'information n'est que la condition minima pour la transmission des mots d'ordre (ce pourquoi il n'y a pas lieu d'opposer le bruit à l'information, mais plutôt toutes les indisciplines qui travaillent le langage, au mot d'ordre comme discipline ou “grammaticalité”).» (MP, 100)

Los periódicos, las noticias, el maestro que enseña, proceden por redundancia en la medida en que dicen lo que es “necesario” pensar, retener, esperar, resolver, etc. La redundancia posee dos formas: *la frecuencia* y *la resonancia*. La frecuencia concierne a la significancia de la información y la resonancia concierne a la

subjetividad de la comunicación (YO=YO). Esto quiere decir que no existe significancia independiente de las significaciones dominantes y que no existe subjetivación independiente de un orden establecido de sujeción. Significancia y subjetivación son deudoras, dependientes y derivadas de la naturaleza y transmisión de las consignas en un campo social determinado.

«Mais, justement, ce qui apparaît de ce point de vue, c'est la subordination de l'information et de la communication, bien plus, de la signifiante et de la subjectivation, par rapport à la redondance. Il arrive qu'on sépare information et communication ; il arrive aussi qu'on dégage une signifiante abstraite de l'information, et une subjectivation abstraite de la communication. Mais rien de tout cela ne nous donne une forme primaire ou implicite du langage.» (MP, 101)

Que la consigna sea pura redundancia es la razón de que la *disposición colectiva de enunciación* no tenga otros enunciados que los de un discurso *siempre indirecto*. Un discurso indirecto es aquello sobre lo que se tallan todos los discursos directos, esto es, el teatro de las operaciones de la significancia y los procesos de subjetivación.

«Le discours indirect est la présence d'un énoncé rapporté dans l'énoncé rapporteur, la présence du mot d'ordre dans le mot. C'est le langage tout entier qui est discours indirect. Loin que le discours indirect suppose un discours direct, c'est celui-ci qui s'extrait de celui-là, dans la mesure où les opérations de signifiante et les procès de subjectivation dans un agencement se trouvent distribués, attribués, assignés, ou que les variables de l'agencement entrent dans des rapports constants, si provisoires soient-ils.» (MP, 106)

La prioridad del discurso indirecto sobre el directo es tal en la medida en que el discurso directo es un fragmento separado que nace del desmembramiento de la disposición colectiva de enunciación. La disposición colectiva de enunciación, escribe Deleuze, es como el “rumor” de donde cada uno extrae su propio nombre, es como el “conjunto de voces” de donde cada yo extrae su propia voz<sup>834</sup>.

«Je dépends toujours d'un agencement d'énonciation moléculaire, qui n'est pas donné dans ma conscience, pas plus qu'il ne dépend seulement de mes déterminations sociales apparentes, et qui réunit beaucoup de régime de signes hétérogènes. Glossolalie.» (MP, 107)

---

<sup>834</sup> Para la relación de la consigna, el discurso indirecto libre y el rumor indistinto con el tiempo aiónico cf. Martin (2005: 156-157). Para una exposición más detallada del discurso indirecto libre en su relación con la temporalidad cf. Laporte (2005: 157-172).

Según Deleuze la operación que saca a la luz tal disposición del inconsciente es *escribir*<sup>835</sup>. Escribir es seleccionar las voces susurrantes, convocar todas las voces que hay en una voz, atraer todos los idiomas de algo que se podría llamar *Mí* en la medida en que *Yo* no es sino una consigna.

«Un schizophrène déclare : “j’ai entendu des voix dire : *il est conscient de la vie*”. Il y a bien en ce sens un cogito schizophrénique, mais qui fait de la conscience de soi la transformation incorporelle d’un mot d’ordre ou le résultat d’un discours indirect. Mon discours direct est encore le discours indirect libre qui me traverse de part en part, et qui vient d’autres mondes ou d’autres planètes. Ce pourquoi tant d’artistes et d’écrivains furent tentés par les tables tournantes.» (MP, 107)

Así pues ¿cuál sería la facultad de la consigna? Deleuze apunta que toda la teoría racionalista clásica de un sentido común, de un buen sentido universalmente repartido fundado sobre la información y la comunicación, no es sino una manera de recubrir u ocultar, y de justificar de antemano, una facultad mucho más inquietante que es la de las consignas. Facultad singularmente irracional y extraña que se avala con los prestigios de lo universal, verdadero y bueno al bendecirla con el nombre de razón pura. Facultad que tendría, al menos, cuatro características<sup>836</sup>:

- 1ª) una instantaneidad en la emisión, percepción y propagación de las consignas,
- 2ª) una capacidad de variabilidad y de olvido (que hace que uno se sienta inocente de haber seguido ciertas consignas que luego abandonó para adoptar otras distintas),
- 3ª) una capacidad ideal o fantástica para la aprehensión de las transformaciones incorporales, y
- 4ª) una aptitud para captar el lenguaje como un inmenso discurso indirecto.

«Faculté du souffleur et du soufflé, faculté de la chanson qui met toujours un air dans un air en rapport de redondance, faculté médiumnique en vérité, glossolalique ou xénoglossique.» (MP, 107-108)

En opinión de Deleuze el lenguaje seguiría siendo una pura virtualidad (carácter sobrelineal del discurso indirecto) sin las consignas y sin las disposiciones colectivas, o regímenes de signos, que *efectúan* su condición (sobrelinealidad de la expresión).

Para Deleuze la consecuencia de todas estas consideraciones se resume en que el lenguaje queda retratado como una función. Veámoslo por medio de una tabla<sup>837</sup>.

---

<sup>835</sup> Sobre el escribir como operación que lleva la vida a un estado de potencia no personal también puede leerse *D*, 60-63.

<sup>836</sup> Para estas cuatro características cf. *MP*, 107.

<sup>837</sup> Cf. *MP*, 108-109.



<b>LA FUNCIÓN-LENGUAJE</b>	
<p>Si la <i>disposición colectiva de enunciación</i> es cada vez coextensiva a la lengua considerada y al lenguaje en-sí-mismo es porque <i>expresa el conjunto de las transformaciones incorporales que efectúan la condición del lenguaje y que utilizan los elementos de la lengua.</i></p>	<p>La <i>función-lenguaje</i> así definida:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- no es ni informativa ni comunicativa,</li> <li>- no remite a una información significativa ni a una comunicación intersubjetiva,</li> <li>- impide abstraer una significancia al margen de la información y una subjetividad al margen de la comunicación ya que</li> <li>- el “proceso de subjetivación” y el “movimiento de significancia” remiten a regímenes de signos y disposiciones colectivas.</li> </ul>
	<p>La <i>función-lenguaje</i> es transmisión de consignas y las consignas remiten a disposiciones (del mismo modo que las disposiciones remiten a las transformaciones incorporales, transformaciones incorporales que constituyen las variables de la función).</p>
<p>La lingüística no es nada al margen de la pragmática (semiótica o política) que define <i>la efectuación de la condición del lenguaje y el uso de los elementos de la lengua.</i></p>	

#### 5.4.1.2.3. El procedimiento de variación continua

Con relación a la consigna Deleuze no se plantea cómo escapar de ella sino cómo desarrollar su potencia de fuga, esquivar la sentencia mortal que toda consigna encierra, cómo impedir que su potencia de fuga se convierta en algo imaginario y cómo extraer su potencialidad revolucionaria. La solución la encuentra en la doble naturaleza que posee toda palabra, o mejor, en la doble naturaleza de la consigna: por una parte como consigna en el sentido de *orden* y por la otra como *contraseña* en el sentido de *paso*<sup>838</sup>. ¿A través de qué operación podremos liberar la consigna?

«Quelles que soient les coupures ou les ruptures, seule la variation continue dégagera cette ligne virtuelle, ce continuum virtuel de la vie, “l’élément essentiel ou le réel derrière le quotidien”. Dans un film d’Herzog, il y a un énoncé splendide. Se posant une question, le personnage du film dit : qui donnera une réponse à cette réponse ? Il n’y a pas de question, en effet, on ne répond jamais qu’à des réponses. A la réponse déjà contenue dans une question (interrogatoire, concours, plébiscite, etc.), on opposera des questions qui viennent d’une autre réponse. On dégagera un mot d’ordre du mot

<sup>838</sup> Intentamos explicar algo de difícil traducción al castellano: la consigna (*mot d’ordre*) en el sentido de orden (*ordre*) y en el sentido de contraseña (*mot de passe*) como paso (*passage*).

d'ordre. Dans le mot d'ordre, la vie droit répondre à la réponse de la mort, non pas en fuyant, mais en faisant que la fuite agisse et crée. Il y a des mots de passe sous les mots d'ordre. Des mots qui seraient comme de passage, des composantes de passage, tandis que les mots d'ordre marquent des arrêts, des compositions stratifiées, organisées. La même chose, le même mot, a sans doute cette double nature : il faut extraire l'une de l'autre □ transformer les compositions d'ordre en composantes de passages.» (MP, 139)

El procedimiento para extraer *contraseñas* es el de la variación continua. La variación continua no es un mero ejercicio de cambio o transformación que afectaría al estilo, a la pronunciación, o a rasgos no pertinentes manteniendo inalterable la homogeneidad del sistema. Deleuze nos proporciona tres ejemplos<sup>839</sup>.

El primer ejemplo lo toma del lingüista Labov. Éste relata la acción del joven negro que en una serie muy breve de frases da la impresión de pasar 18 veces del sistema *black-english* al sistema estándar y a la inversa. Deleuze se pregunta si no es precisamente esta distinción abstracta entre los dos sistemas lingüísticos la que se manifiesta arbitraria e insuficiente, ya que la mayoría de las formas sólo están relacionadas con uno u otro sistema debido a los azares de tal o tal secuencia. Si esto es así tal vez habría que convenir que todo sistema está en variación y se define no por sus constantes y su homogeneidad sino por una variabilidad que tiene como características ser *inmanente*, *continua* y *regulada*, aunque de un modo muy especial, esto es, con reglas *variables* o *facultativas*. Deleuze se pregunta cómo podremos concebir esa variación continua que trabaja una lengua desde dentro.

El segundo ejemplo es el de un individuo que a lo largo de un día pasa constantemente de una lengua a otra. Sucesivamente hablará como padre con deberes y autoridad, luego como un patrón con dotes de mando, a la amada le hablará con una lengua casi infantil, al dormirse se sumergirá en un discurso onírico y bruscamente volverá a una lengua profesional cuando suene el teléfono. Deleuze es consciente de que se puede objetar que estas variaciones son extrínsecas, secundarias o no inherentes a la lengua ya que ésta sigue siendo la misma. Para Deleuze este planteamiento prejuzga lo que se pretende dirimir ya que, por un lado, no es seguro que sea la misma fonología, ni la misma sintaxis, ni la misma semántica y, por otro lado, lo fundamental es saber si la lengua supuestamente la misma se define por invariantes o, al contrario, por la línea de variación continua que la atraviesa. Algunos lingüistas han sugerido que el cambio lingüístico no se produce tanto por ruptura de un sistema como por modificación gradual de frecuencia, por coexistencia y continuidad entre usos diferentes.

---

<sup>839</sup> Cf. MP, 118-119.

El tercer y último ejemplo tiene que ver con el ejercicio de un único y mismo enunciado: “¡Lo juro!”. Deleuze sostiene que el enunciado no es el mismo si lo dice un niño ante su padre, un enamorado ante su amada o un testigo ante un tribunal ya que son como tres secuencias. Deleuze considera que aquí tampoco existe motivo alguno para decir que las variables sólo son de situación o “de facto” y que el enunciado permanece constante por derecho o “de iure”.

Estudiados estos casos, para Deleuze es patente que *el conjunto de enunciados está presente en la efectuación de cada uno de ellos*: la línea de variación es virtual (real sin ser actual) y continua (cualesquiera que sean los saltos del enunciado). Por tanto “poner en variación continua”, o utilizar el procedimiento de la variación continua, es hacer pasar al enunciado por todas las variables fonológicas, sintácticas, semánticas y prosódicas que pueden efectuarlo en el intervalo más corto de tiempo.

«Construire *le continuum* de Je le jure ! avec les transformations correspondantes.» (MP, 119)

No hay que confundir la variación continua con el carácter continuo o discontinuo de la variación: consigna, variación continua para una variable discontinua. Una variable puede ser continua en una parte de su trayecto y luego rebotar o saltar sin que su variación continua se vea por ello afectada, imponiendo un desarrollo ausente como una “continuidad alternativa”, virtual y sin embargo real. Deleuze acerca el procedimiento de variación continua a lo que habitualmente se denomina “estilo”.

«Ce qu’on appelle un style [...] c’est précisément le procédé d’une variation continue. Or, parmi tous les dualismes instaurés par la linguistique, il y en a peu de moins fondés que celui qui sépare la linguistique de la stylistique : un style n’étant pas une création psychologique individuelle, mais un agencement d’énonciation, on ne pourra pas l’empêcher de faire une langue dans une langue.» (MP, 123)

Casos como los de Kafka, Beckett, Luca, Godard ayudan a poner de manifiesto la existencia de procedimientos de variación de continua que introducen en el lenguaje una pragmática interna y hacen un tratamiento homogéneo de elementos no lingüísticos, gestos, instrumentos que se unen en el mismo *continuum*, en la misma línea de variación<sup>840</sup>. Para Deleuze el tartamudeo creador es un procedimiento ejemplar<sup>841</sup>.

---

<sup>840</sup> Sobre el estilo también puede verse PP, 182-184.

<sup>841</sup> Para el tartamudeo creador cf. Sauvagnargues (2005: 158-159).

«Le bégaiement créateur de Gherasim Luca, dans le poème “Passionnément”. Une autre bégaiement, celui de Godard. Au théâtre, les chuchotements sans hauteur définie de Bob Wilson, les variations ascendantes et descendantes de Carmelo Bene. Bégayer c’est facile, mais être bègue du langage lui-même, c’est une autre affaire, qui met en variation tous les éléments linguistiques, et même les éléments non linguistiques, les variables d’expression et les variables de contenu. Nouvelle forme de redondance. ET... ET... ET... Il y a toujours eu une lutte dans le langage entre le verbe “être” et la conjonction “et”, entre *est* et *et*.» (MP, 124)

El “est” y el “et” sólo aparentemente se entienden y se combinan puesto que el primero actúa en el lenguaje como constante y forma la escala diatónica de la lengua, mientras que el segundo lo pone todo en variación, constituyendo las líneas de un cromatismo generalizado<sup>842</sup>. De uno a otro todo cambia.

«Plus que nous, ceux qui écrivent en anglais ou en américain furent conscients de cette lutte et de son enjeu, et de la valence du “et”. Proust disait “les chefs-d’œuvre sont écrits dans une sorte de langue étrangère”. C’est la même chose que bégayer, mais en étant bègue du langage et pas simplement de la parole. Etre un étranger, mais dans sa propre langue [...]. Etre bilingue, multilingue, mais dans une seule et même langue, sans même dialecte ou patois. [...]. C’est là que le style fait langue. C’est là que le langage devient intensif, pur continuum de valeurs et d’intensités.» (MP, 124-125)

La reflexión científica habitual tiende a pensar que estas variaciones no expresan el trabajo ordinario de la creación de la lengua y que, por tanto, han de permanecer marginales, reservadas al trabajo de los poetas, al jugar de los niños y a la triste proliferación lingüística de los dementes. Pero no es así<sup>843</sup>. Para Deleuze la variación continua define a la perfección el proceder inmanente de la lengua. Y si nos

<sup>842</sup> En *D*, 72-73 ya encontramos esta referencia al pensamiento de Jean Wahl que merced al “et” pone en cuestión la primacía del verbo “être”.

<sup>843</sup> En el prefacio al libro del lingüista Henri Gobard *L’Aliénation linguistique (analyse tétraglossique)*, Paris, Flammarion, 1976 (recogido con el título “Avenir de linguistique” en *DRF*, 61-65) Deleuze manifiesta su admiración por un lingüista que sabe romper con las categorías universales de sujeto, objeto, mensaje, código, competencia (que remiten a un género de lenguas pero sobre todo a una forma de poder en las lenguas) y se abre a la consideración de las disposiciones colectivas o sociales que se combinan con los movimientos de la “tierra” y forman tipos de poder heterogéneos, no en el sentido habitual en el que se dice que “una lengua tiene sus territorios”, sino en el sentido de que las funciones del lenguaje son inseparables de movimientos de desterritorialización y reterritorialización, materiales y espirituales que «[...] constituent une nouvelle géolinguistique.» (*DRF*, 64). Ejemplos de ello son los judíos separados del checo rural que intentan reterritorializarse sobre el alemán con todo tipo de artificios lingüísticos, poéticos y culturales, la lengua hebrea como reterritorialización espiritual, religiosa o mágica, la reterritorialización que sobre el *black english* hacen los negros que tienen al inglés como lengua vehicular, la recuperación de las “lenguas regionales” como reterritorializaciones “ambiguas” (tanto por un pasado en el que se mezclaban con tendencias fascistas como por su posible futuro revolucionario) y el problema de la reterritorialización lingüística de los inmigrantes en Francia que han perdido su lengua materna (*DRF*, 62-63). Asimismo, Deleuze subraya que Gobard pertenece a ese tipo de lingüistas que, como Drucot, subordina los problemas semánticos y sintácticos a una auténtica pragmática o política que «[...] dégage les agencements de pouvoir mis en jeu dans une langue, comme les possibilités linguistiques de lutte contre ces pouvoirs [...]» (*DRF*, 64).

empeñamos en definir la lengua como un mínimo de constantes que *padecen* o *sufren* variaciones, seguramente existen otras razones que las meramente científicas que sostienen tal empeño e insistencia. Detrás de estas razones Deleuze descubre todo un *affaire* político, o mejor, de dominación, bien de una lengua por otra mayor bien de unos procedimientos de habla y escritura que se pretenden transmitir.

«Former des phrases grammaticalement correctes est, pour l'individu normal, le préalable de toute soumission aux lois sociales. Nul n'est censé ignorer la grammaticalité, ceux qui l'ignorent relèvent d'institutions spéciales. L'unité d'une langue est d'abord politique. Il n'y a pas de langue-mère, mais prise de pouvoir par une langue dominante, qui tantôt avance sur un large front, et tantôt s'abat simultanément sur des centres diverses. On peut concevoir plusieurs façons pour une langue de s'homogénéiser, de se centraliser : la façon républicaine n'est pas forcément la même que la royale, et n'est pas la moins dure. Mais toujours l'entreprise scientifique de dégager des constantes et des relations constantes se double de l'entreprise politique de les imposer à ceux qui parlent, et de transmettre des mots d'ordre.» (MP, 127-128)

En suma, el procedimiento de variación continua no sólo nos revela la dimensión pivotante de la pragmática en el uso ordinario de la lengua sino que descubre el funcionamiento de todo un aparato de dominación tanto en su regulación teórica como en los consejos que da para la práctica lingüística ordinaria.

#### **5.4.1.2.4. El procedimiento del devenir-minoritario o uso menor de la lengua**

El principio de variación de la lengua, como procedimiento de extracción de variaciones, diferencias y desvíos, está íntimamente ligado con los dos posibles usos o funciones de la lengua. Las variables admiten un doble tratamiento: podemos extraer de ellas constantes y relaciones constantes o bien ponerlas en un estado de variación continua. “Constante” no se opone a variable sino que es un tratamiento de la variable que se opone a otro tratamiento: la constante siempre está sacada de una variable. Quizás con unos ejemplos aclaremos la cuestión<sup>844</sup>.

El inglés-americano está trabajado por todas las minorías del mundo con procedimientos de variación diversos. New York es casi una ciudad sin lengua en la medida en que el *black-english* y tantos otros ghettos hacen variar al inglés-americano. El gaélico y el anglo-irlandés hacen variar al inglés. El alemán en el imperio Austro-Húngaro no es la lengua mayor con relación a las minorías sino al precio de sufrir un tratamiento que lo convierte en una lengua menor respecto al

---

<sup>844</sup> Cf. MP, 130-131.

alemán de los alemanes. Sin duda en el Imperio Austro-Húngaro el checo es una lengua menor con relación al alemán pero el alemán de Praga *funciona* ya como lengua potencialmente menor al de Viena o de Berlín y Kafka, judío checo que escribe en alemán, somete al alemán a un tratamiento creador de lengua menor, construyendo un *continuum* de variación, ajustando todas las variables para, a la vez, limitar las constantes y extender las variaciones: hacer tartamudear la lengua, hacerla piar..., desplegar tensores en toda la lengua, incluso escrita, y obtener de ella gritos, chillidos, alturas, duraciones, timbres, acentos, intensidades.

«Soustraire et mettre en variation, retrancher et mettre en variation, c'est une seule et même opération. Il n'y a pas une pauvreté et une surcharge qui caractériseraient les langues mineures par rapport à une langue majeure ou standard, il y a une sobriété et une variation qui sont comme un traitement mineur de la langue standard, un devenir-mineur de la langue majeure. Le problème n'est pas celui d'une distinction entre langue majeure et langue mineure, mais celui d'un devenir.» (MP, 132)

Para Deleuze existen dos tratamientos de la lengua. Un primer tratamiento que consiste en extraer constantes (tratamiento mayor) y un segundo tratamiento que consiste en ponerla en variación continua (tratamiento menor). “Mayor” y “menor” no cualifican dos lenguas en virtud de su importancia, número de hablantes o genealogía histórica, sino dos usos o funciones de la misma lengua<sup>845</sup>. Mas hay que tener mucho cuidado con los conceptos de mayoría y minoría tal y como los entiende Deleuze.

Para Deleuze *lo mayoritario* es un sistema homogéneo y constante en el que las minorías actúan como subsistemas. Implica una constante (de expresión o contenido) como metro-patrón por relación al cual se evalúa (como por ejemplo, “hombre-blanco-varón-adulto-urbano-europeo-heterosexual-hablando una lengua estándar”). En la medida en que está analíticamente comprendida en el patrón abstracto, nunca es nadie sino que siempre es Alguien<sup>846</sup>. Sin embargo *lo minoritario* es un devenir potencial y creado, creativo, que se desvía del modelo. Un proceso que

<sup>845</sup> En *K*, 29 ya definía la literatura *menor* del siguiente modo: «Une littérature mineure n'est pas celle d'une langue mineure, plutôt celle qu'une minorité fait dans une langue majeure.». Tres caracteres posee la literatura menor: la lengua está afectada por un fuerte coeficiente de desterritorialización (*K*, 29-30), todo en ella es político (*K*, 30-31) y adquiere un valor colectivo (*K*, 31-33). Dicho de otro modo: «Les trois caractères de la littérature mineure sont la déterritorialisation de la langue, le branchement de l'individuel sur l'immédiat-politique, l'agencement collectif d'énonciation. Autant dire que “mineur” ne qualifie plus certaines littératures au sein de celle qu'on appelle grande (ou établie). Même celui qui a le malheur de naître dans le pays d'une grande littérature doit écrire dans sa langue, comme un juif tchèque écrit en allemand, ou comme un Ouzbek écrit en russe.» (*K*, 33). En el epígrafe titulado “La théâtre et ses minorités”, en *Spp* 96-111, retrata a un autor menor, frente a lo que sería un autor mayor, como alguien que trabaja por el medio, intempestivamente, ni para la historia ni para la eternidad. Sobre lo mayor y lo menor como uso de las lenguas cf. *Spp*, 98-102.

<sup>846</sup> Nadie: *personne*; Alguien: *Personne* (MP, 133).

afecta a todo el mundo. Las mujeres, por ejemplo, cualquiera que sea su número, son una minoría definible como estado o subconjunto pero sólo crean si hacen posible un devenir, que no es propiedad suya, en el que ellas mismas deben entrar, un devenir-mujer que concierne al hombre en su totalidad, al conjunto de hombres y mujeres. Lo mismo sucede con las lenguas, en las que habría que distinguir *simultánea, conjunta e indisolublemente* una lengua mayor, las lenguas menores y el devenir-menor de la lengua mayor.

«Les langues mineures n'existent pas en soi : n'existant que par rapport à une langue majeure, ce sont aussi des investissements de cette langue pour qu'elle devienne elle-même mineure. Chacun doit trouver la langue mineure, dialecte ou plutôt idiolecte, à partir de laquelle il rendra mineure sa propre langue majeure. Telle est la force des auteurs qu'on appelle "mineurs", et qui sont les plus grands, les seuls grands : avoir à conquérir leur propre langue, c'est-à-dire arriver à cette sobriété dans l'usage de la langue majeure, pour la mettre en état de variation continue (le contraire d'un régionalisme).» (MP, 132-133)

Aunque sea cierto que las minorías son estados objetivamente definibles, estados de lengua, etnia, sexo, con sus territorialidades de ghetto, también en su devenir-minoritario pueden ser consideradas como gérmenes, cristales de devenir, que sólo son válidos si desencadenan movimientos incontrolados y desterritorializaciones de la media o de la mayoría. Dice Deleuze, siguiendo a Passolini, que lo esencial en el discurso indirecto libre no está ni en una lengua A ni en una lengua B sino en una lengua X que no es otra que la lengua A *deviniendo* realmente una lengua B.

«C'est dans sa propre langue qu'on est bilingue ou multilingue. Conquérir la langue majeure pour y tracer des langues mineures encore inconnues. Se servir de la langue mineure pour *faire filer* la langue majeure. L'auteur mineur est l'étranger dans sa propre langue.» (MP, 133)

Para Deleuze el problema político jamás consiste en adquirir la mayoría, incluso instaurando una nueva constante. No hay devenir mayoritario porque la mayoría nunca es un devenir. El *devenir* siempre es *minoritario* (ni mayoritario ni "en minoría"), *creativo* (no reproductivo sino en variación continua), *potente* (ni dominador ni poderoso sino que se dirige a las potencias por-venir) y *autónomo* (en el sentido de revolucionario y pragmático).

«Il y a une figure universelle de la conscience minoritaire, comme devenir de tout le monde, et c'est ce devenir qui est création. Ce n'est pas en acquérant la majorité qu'on y atteint. Cette figure, c'est précisément la variation continue, comme une amplitude qui ne cesse de déborder par excès et par défaut le seuil représentatif de l'étalon majoritaire. En dressant la

figure d'une conscience universelle minoritaire, on s'adresse à des puissances de devenir qui sont d'un autre domaine que celui du Pouvoir et de la Domination. C'est la variation continue qui constitue le devenir minoritaire de tout le monde, par opposition au Fait majoritaire de Personne. Le devenir minoritaire comme figure universelle de la conscience s'appelle autonomie. Ce n'est certes pas en utilisant une langue mineure comme dialecte, en faisant du régionalisme ou du ghetto, qu'on devient révolutionnaire ; c'est en utilisant beaucoup d'éléments de minorité, en les connectant, en les conjuguant, qu'on invente un devenir spécifique autonome, imprévu.» (MP, 134-135)

Recapitulando podemos decir que *poner en variación y devenir minoritario* son los dos procedimientos por los que podremos extraer de la consigna esa línea de fuga liberadora y no mortal. Merced a tales procedimientos podemos alcanzar las metamorfosis liberadoras, o mejor, los componentes de paso que son como contraseñas que circulan *ya* bajo toda consigna<sup>847</sup>.

«On assiste à une transformation des substances et à une dissolution des formes, passage à la limite ou fuite des contours, au profit des forces fluides, des flux, de l'air, de la lumière, de la matière qui font qu'un corps ou un mot ne s'arrêtent en aucun point précis. Puissance incorporelle de cette matière intense, puissance matérielle de cette langue. Une matière plus immédiate, plus fluide et ardente que les corps et les mots.» (MP, 138)

En la variación continua ni siquiera cabe distinguir una forma de expresión y una forma de contenido, sino dos planos inseparables en presuposición recíproca. Las diferencias se producirán en una sola y misma materia que servirá de expresión (como potencia incorporal) y simultáneamente de contenido (como corporeidad sin límites).

#### **5.4.1.3. Tipología de las disposiciones colectivas de enunciación**

Las disposiciones colectivas de enunciación admiten una tipologización en la medida en que son *regímenes de signos*. Las disposiciones colectivas de enunciación como regímenes de signos son semióticas o formalizaciones de la expresión, *algo menos que un lenguaje*.

«Comme Foucault le montre bien, les régimes de signes sont seulement des *fonctions d'existence* du langage, qui tantôt passent par des langues diverses, tantôt se distribuent dans une même langue, et qui ne se confondent ni avec une structure ni avec des unités de tel ou tel ordre, mais les croise et

---

<sup>847</sup> Paso: *passage*; contraseñas: *mots de passe* (MP, 139).



les faits apparaître dans l'espace et dans le temps. C'est en ce sens que les régimes de signes sont des agencements d'énonciation, dont aucune catégorie linguistique ne suffit à rendre compte : *ce qui fait d'une proposition ou même d'un simple mot un "énoncé"* renvoie à des présupposés implicites, non explicables, qui mobilisent des variables pragmatiques propres à l'énonciation (transformations incorporelles).» (MP, 174)

La disposición ni se puede explicar por el sujeto ni por el significante sino que son la significancia y el sujeto quienes precisamente suponen una disposición. Los regímenes de signos se definen por variables interiores a la enunciación misma, variables que siguen siendo exteriores a las constantes de la lengua e irreducibles a las categorías lingüísticas. Esta exterioridad e irreducibilidad son las que hacen que los regímenes de signos sean ahora *algo más que lenguaje*.

«Mais, à ce point tout bascule, et les raisons pour lesquelles un régime de signes est moins que le langage deviennent des raisons pour lesquelles, aussi, il est plus que le langage. L'agencement n'est d'énonciation, il ne formalise l'expression, que sur une de ses faces ; sur son autre face inséparable, il formalise les contenus, il est agencement machinique ou de corps. Or les contenus ne sont pas des "signifiés" qui dépendraient du signifiant, d'une manière ou d'une autre ni des "objets" qui seraient dans un rapport de causalité quelconque avec le sujet. En tant qu'ils ont leur formalisation propre, il n'ont aucun rapport de correspondance symbolique ou de causalité linéaire avec la forme d'expression : les deux formes sont en présupposition réciproque et l'on ne peut faire abstraction de l'une que très relativement, puisque ce sont les deux faces du même agencement.» (MP, 175)

Por tanto no hemos de identificar un régimen de signos ni con un lenguaje, ni con una manera de relacionarse palabras y cosas, ni con un género de habla, ni con un pueblo, ni con un momento de la historia, ni con una lengua, ni con una moda, ni con un concepto científico, ni con un sistema abstracto de explicación. Los regímenes de signos o semióticas son disposiciones vistas desde el punto de vista de la disposición colectiva de enunciación inseparable de la disposición maquina de los cuerpos<sup>848</sup>.

Deleuze sostiene que los regímenes de signos pueden aparecer por doquier: en la historia del enfrentamiento entre dos pueblos, en los lenguajes en los que compiten varias funciones, en un hospital donde conviven diversas formas de delirio o incluso en una conversación ordinaria entre personas que hablan la misma lengua pero no el mismo lenguaje. Para Deleuze el objetivo teórico-práctico, es decir, *filosófico*, consiste en lograr trazar el mapa (con todos los caracteres de la metodología

---

<sup>848</sup> En *D* el régimen de signos se definía por tres grandes rasgos: 1º) interviene en disposiciones concretas y es definido por una máquina abstracta (*D*, 134-135); 2º) su número es infinito, innumerable (*D*, 135-137); 3º) no se confunde ni con un lenguaje ni con una lengua (*D*, 137-138). En suma, los regímenes de signos «[...] conjuguent à la fois des flux d'expression et des flux de contenu, déterminant sur ceux-ci des agencements de désir, sur ceux-là des agencements d'énonciation, les uns pris dans les autres.» (*D*, 139).

rizomática) de estos regímenes de signos. El trazado de estos mapas es lo que da lugar al surgimiento de la tipología de los regímenes de signos.

«Nous ne faisons pas d'évolutionnisme, ni même d'histoire. Les sémiotiques dépendent d'agencements, qui font que tel peuple, tel moment ou telle langue, mais aussi tel style, telle mode, telle pathologie, tel événement minuscule dans une situation restreinte peuvent assurer la prédominance de l'une ou de l'autre. Nous essayons de construire des cartes de régimes de signes : nous pouvons les retourner, retenir telles ou telles de leurs coordonnées, telles ou telles de leurs dimensions, et suivant le cas nous aurons une formation sociale, un délire pathologique, un événement historique..., etc.» (MP, 149-150)

En los estratos las expresiones no formaban signos (así como los contenidos no formaban *pragmata*). Los regímenes de signos sólo se forman en los estratos aloplásticos o antropomorfos, aunque, como veremos, puedan atravesar y desbordar los estratos. Por último, los regímenes de signos también se caracterizan por poder formar ellos mismos estratos. Pero vayamos a lo que nos ocupa que no es otro asunto sino el de la tipología de los regímenes de signos: ¿cuántos tipos de regímenes se pueden distinguir?

Aunque Deleuze apunta que existe una multitud de regímenes de signos él se concentra en el análisis de cuatro: el significante, el presignificante, el contrasignificante y el postsignificante. Estos regímenes de signos están exentos de una dinámica evolutiva, secuencial o causal entre ellos. Incluso se pueden mezclar, combinar, sufrir procesos de contaminación y desplazamiento. Los elementos de los distintos regímenes circulan libremente entre ellos.

Además del análisis tipológico Deleuze nos presenta un análisis transformacional y componencial. Los regímenes de signos pueden sufrir como mínimo cinco transformaciones (analógicas, simbólicas, estratégicas, “concienciales” y diagramáticas) y poseen cuatro componentes (generativo, transformacional, diagramático y maquínico) que tendremos que explicar<sup>849</sup>.

---

<sup>849</sup> La importancia del concepto “régimen de signos” es de tal envergadura que en *D*, 142 el propio Deleuze pone bajo esta rúbrica sus investigaciones pasadas sobre Masoch (*SM*), Proust (*P*), Lewis Carroll (*LDS*) y Kafka (*K*), lamentando todo lo que estas obras aún arrastran de psicoanálisis, psiquiatría o lingüística.

#### **5.4.1.3.1. Los regímenes de signos presignificante, signifiante y contrasignifiante**

El *régimen presignifiante* es cercano a las codificaciones “naturales” que actúan sin signos<sup>850</sup>. Es un régimen del que, por así decir, forman parte los cazadores nómadas. Posee un pluralismo o polivocidad de formas de expresión que conjuran todo asalto al poder por el signifiante y conservan formas expresivas propias del contenido. De esta manera formas de corporeidad, gestualidad, ritmo, rito y danza coexisten en lo heterogéneo con la forma vocal. Multitud de formas y multitud de sustancias de expresión se entrecortan y se alternan. Carece de una reducción a una “Única” sustancia de expresión y de una eliminación de las formas de contenido por abstracción. Es una semiótica fragmentaria pero plurilineal, multidimensional, que combate de antemano cualquier circularidad signifiante. La segmentaridad es la ley de los linajes.

Además de la función de preservación de la polivocidad de los enunciados es suficientemente capaz de acabar con un enunciado en la medida en que un nombre usado es abolido, lo que es totalmente distinto de pasar a la reserva o su transformación signifiante. Por ejemplo la antropofagia, cuando pertenece a un régimen presignifiante, hay que entenderla como una ingestión de nombres que pretende conjurar la acción de las almas y los nombres muertos. La antropofagia es una semiografía que forma parte de una semiótica a pesar de su relación con el contenido (relación expresiva).

Como consecuencia, en el régimen presignifiante el signo debe su grado de desterritorialización relativo a la confrontación de las territorialidades y segmentos comparados de los que cada signo es extraído: el campamento, la sabana, el cambio de campamento. Sólo por medio de esta confrontación de las territorialidades y de los linajes segmentarios parece conjurarse el aparato estatal. Por su parte, la sobrecodificación señala el privilegio del lenguaje que se ejerce de una manera difusa ya que la enunciación es colectiva, los enunciados polívocos y las sustancias de expresión múltiples. En suma,

«On évitera de penser que c'est par ignorance, par refoulement ou forclusion du signifiant qu'une telle sémiotique fonctionne. Elle est au contraire animée du lourd pressentiment de ce qui va venir, elle n'a pas besoin de comprendre pour combattre, elle est tout entière destinée par sa segmentarité même et sa polyvocité à empêcher ce qui menace déjà : l'abstraction universalisante, l'érection du signifiant, l'uniformisation formelle et substantielle de l'énonciation, la circularité des énoncés, avec leurs

---

<sup>850</sup> Cf. *MP*, 147-148.

corrélats, appareil d'Etat, installation du despote, caste de prêtres, bouc émissaire..., etc. Et chaque fois qu'on mange un mort, on peut dire : encore un que l'Etat n'aura pas.» (MP, 148)

El *régimen significante* es aquel que está dominado por un principio: el signo remite al signo hasta el infinito<sup>851</sup>. De ahí que se pueda decir que, en último extremo, exista la posibilidad de prescindir de la noción de signo, puesto que lo que fundamentalmente se retiene no es su relación con un estado de cosas que designaría, ni con una entidad que significaría, sino únicamente la relación formal del signo con el signo en tanto que define la cadena que podemos denominar “significante”: la remisión infinita. Existe un reemplazo del signo por lo ilimitado de la significancia. En este régimen no se trata de conocer lo que tal o cual signo significa sino de saber a qué signos remite, qué otros signos se suman a él para formar una red sin principio ni fin que proyecta su sombra sobre un continuum amorfo que desempeñaría el papel de “significado”, o mejor, la función de médium para los signos, puesto que se hace abstracción de los contenidos. Deleuze pone dos ejemplos: uno que se refiere a nuestra vida cotidiana en la sociedad occidental y el otro referido al “enfermo” de paranoia.

«Votre femme vous a regardé d'un air étrange, et ce matin la concierge vous a tendu une lettre d'impôt en croisant les doigts, puis vous avez marché sur une crotte de chien, vous avez vu sur le trottoir deux petits morceaux de bois qui se joignaient comme les aiguilles d'une montre, on a chuchoté derrière vous quand vous arriviez au bureau. Peu importe ce que ça veut dire, c'est toujours du signifiant. Le signe qui renvoie au signe est frappé d'une étrange impuissance, d'une incertitude, mais puissant est le signifiant qui constitue la chaîne. Aussi le paranoïaque participe-t-il à cette impuissance du signe déterritorialisé qui l'assaille de tous côtés dans l'atmosphère glissante, mais il accède d'autant plus au sur-pouvoir du signifiant, dans le sentiment royal de la colère, comme maître du réseau qui se répand dans l'atmosphère. Régime despotique paranoïaque : ils m'attaquent et me font souffrir, mais je devine leurs intentions, je les devance, je le savais de tout temps, j'ai le pouvoir jusque dans mon impuissance, “je les aurai”.» (MP, 141-142)

El régimen significante está construido para que no exista un término, un final, una finalización: es el régimen de la deuda infinita en el que cada uno es, simultáneamente, deudor y acreedor. Es el régimen de la remisión infinita bajo la forma de múltiples círculos, cadenas o espirales de signos en las que los signos sobreviven acechantes y redundantes antes de lanzarse sobre “algo” amorfo.

«L'énoncé survit à son objet, le nom survit à son possesseur. Soit passant dans d'autres signes soit mis en réserve un certain temps, le signe survit à

---

<sup>851</sup> Sobre el régimen significante también puede verse D, 127-128 y 135.

sont état de choses comme à son signifié, il bondit à la façon d'une bête ou d'un mort pour reprendre sa place dans la chaîne et investir un nouvel état, un nouveau signifié d'où il s'extrait encore. Impression d'éternel retour. Il y a tout un régime d'énoncés flottants, baladeurs, de noms suspendus, de signes qui guettent, attendant pour revenir d'être poussés en avant par la chaîne. Le signifiant comme redondance avec soi du signe déterritorialisé, monde mortuaire et de terreur.» (MP, 142)

Como decimos, los signos forman una red de múltiples círculos o cadenas. El signo remite al signo tanto dentro de un mismo círculo como de un círculo a otro o de una espiral a otra. Deleuze pone el ejemplo del indio hopi para quien todo está relacionado y una conmoción en un círculo sólo es inteligible y moralmente tolerable como proyección de otras conmociones que afectan a otros círculos. Por ejemplo, cuando su mujer lo traiciona el hopi reza para que la sequía y el hambre se bata sobre el poblado. El hopi salta de círculo en círculo. Esos umbrales y esos círculos tienen una distribución cambiante según los casos. Saltar de un círculo a otro, desplazar siempre la escena, representarla en otra parte, es la operación histórica del tramposo como sujeto que responde a la operación paranoica del déspota instalado en su centro de significancia. El régimen signifiante tiene como tarea organizar en círculos los signos emitidos desde todas partes.

Asimismo el régimen signifiante tiene como función asegurar la expansión de los círculos o de la espiral, dilatar los nuevos círculos y realimentar los antiguos aminorando en lo posible el desorden que ello pudiera acarrear, para lo cual inventa un procedimiento: la interpretancia o interpretación. Ahora el significado adquiere una nueva figura al dejar de ser ese continuum amorfo, dado pero sin ser conocido, sobre el que la red de los signos lanzaba su malla. Se hace corresponder a un signo, o a un grupo de signos, una porción de significado determinado como conforme y por tanto cognoscible.

El personaje que ejecuta esta operación “exegética” o “hermenéutica” es el “sacerdote interpretativo” (adivino o burócrata del dios-déspota y, también, maestro, psicoanalista) que prolonga la interpretación hasta el infinito, dedicándose tan sólo a interpretar otras interpretaciones. La consecuencia que de esto se deriva es que el procedimiento de la interpretación es insuperable e irrebasable en la medida en que el significado último es un signifiante que, de nuevo, es necesario interpretar y sólo podemos llegar a él a través de un proceso comunicativo que lo realimenta, lo reproduce y le insufla nuevas fuerzas.

«Le signifié ultime, c'est donc le signifiant lui-même dans sa redondance ou son “excédent”. [...]. Ç'a été la découverte des prêtres psychanalystes (mais que tous les autres prêtres et tous les autres devins avaient faite en leur temps) : que l'interprétation devait être soumise à la signifiance, au point que

le signifiant ne donnait aucun signifié sans que le signifié ne redonnât à son tour du signifiant. [...]. En vérité, signifiante et interprétose sont les deux maladies de la terre ou de la peau, c'est-à-dire de l'homme, la névrose de base.» (MP, 143-144)

Para pensar la redundancia formal del significante Deleuze acuña un concepto: *rostridad*<sup>852</sup>. El rostro cristaliza el conjunto de redundancias, emite y recibe, suelta y vuelve a captar los signos significantes. El rostro es como el cuerpo del centro de significancia sobre el que se prenden todos los signos desterritorializados señalando el límite de su desterritorialización. El significante se reterritorializa sobre el rostro. El rostro proporciona la sustancia al significante, da a interpretar y cambia de rasgos cuando la interpretación vuelve a proporcionar significante a su sustancia. El significante siempre está rostrificado, veamos si no todo lo que nos dicen los psicólogos sobre las relaciones del bebé con el rostro de la madre y los sociólogos sobre el papel del rostro en los medios de comunicación de masas o en la publicidad.

«Le dieu-despote n'a jamais caché son visage, au contraire : il s'en fait un et même plusieurs. Le masque ne cache pas le visage, il l'est. Le prêtre manie le visage du dieu. Tout est public chez le despote, et tout ce qui est public l'est par le visage. Le mensonge, la tricherie, font partie fondamentalement du régime signifiant, mais pas le secret.» (MP, 145)

Inversamente, cuando el rostro se borra, cuando los rasgos de rostridad desaparecen, dice Deleuze que podemos estar seguros de haber entrado en otro régimen de signos, en otras zonas infinitamente más silenciosas e imperceptibles en las que se producen devenires-animales, devenires-moleculares subterráneos, desterritorializaciones nocturnas que desbordan los límites del sistema significante.

Pero el rostro, o el cuerpo del déspota, tiene como un contra-cuerpo: el cuerpo del excluido. Existe una comunicación entre esos dos cuerpos, o mejor, entre la rostridad y la exclusión. El torturado, como primer momento del excluido, es aquel que pierde que pierde su rostro y entra en un devenir (devenir animal, molecular, etc.). Existen como dos momentos en la constitución del chivo expiatorio: el sacrificio y la exclusión (de ahí que Edipo primero se arranque los ojos y luego se vaya). Todo lo que exceda el excedente del significante, o todo lo que pase por debajo, será marcado con un valor negativo.

Según Deleuze el papel del chivo expiatorio en el régimen significante es clave para mantener el orden ya que:

---

<sup>852</sup> Rostridad: *visagéité* (MP, 144). La meseta nº 7 "Année Zéro – Visagéité" está dedicada por completo al análisis de este concepto. El concepto de rostrificación (*visagéification*) del cuerpo físico y social ya aparecía en D, 24-25.

1º) *carga* con todo lo que es “malo” en cierto momento, con todo aquello que se resiste a la interpretosis<sup>853</sup> y a la significancia generalizada,

2º) *asume* todo aquello que no sirve para reforzar al significante en su centralidad poderosa y dominadora,

3º) *arrastra* y *atrae* a todo aquello que está “más lejos” (en el círculo más exterior) de la centralidad despótica del significante, y

4º) *encarna* la línea de fuga que el régimen significante no puede asumir, un movimiento que el régimen significante debe bloquear, impedir o, en su caso, reconducir reintegrándolo; *encarna* un movimiento que excede la fuerza del signo de llevarlo todo a su régimen y que por tanto se preocupa muy mucho en cualificar de “movimiento negativo”.

«La ligne de fuite, c'est comme une tangente aux cercles de signifiante et au centre du signifiant. Elle sera frappée de malédiction. L'anus du bouc s'oppose au visage du despote ou du dieu.» (MP, 146)

El régimen significante se apodera no sólo del régimen despótico imperial o del funcionamiento de las asociaciones psicoanalíticas sino que figura también en todos los grupos centrados, jerarquizados, arborescentes, sometidos<sup>854</sup> como son los partidos políticos, los movimientos literarios, las familias, las conyugalidades, etc.

«La photo, la visagéité, la redondance, la signifiante et l'interprétation interviennent partout. Monde triste du signifiant, son archaïsme à fonction toujours actuelle, sa tricherie essentielle qui en connote tous les aspects, sa pitrerie profonde. Le signifiant règne sur toutes les scènes de ménage, comme dans tous les appareils d'Etat.» (MP, 146)

Resumiendo en una tabla el conjunto del planteamiento deleuziano podemos cifrar el régimen significante en cuatro elementos formales (cuyos protagonistas pueden variar) y en ocho principios de funcionamiento<sup>855</sup>.

---

<sup>853</sup> Interpretosis: *interprétose* (MP, 147). Patología que consiste en convertir cualquier cosa en algo interpretable según las reglas de un código cuya gran regla es la remisión significante al infinito.

<sup>854</sup> Sometidos: *assujettis* (MP, 146).

<sup>855</sup> Cf. MP, 146-147.

<i><b>RÉGIMEN SIGNIFICANTE</b></i>	
<i><b>ELEMENTOS</b></i>	<i><b>PRINCIPIOS</b></i>
<p>1º) El rostro o el cuerpo paranoico del dios-déspota en el centro significativo del templo.</p> <p>2º) Los sacerdotes interpretativos que siempre recargan en el templo el significado en significativo.</p> <p>3º) La muchedumbre histérica en el exterior, en círculos compactos y saltando de un círculo a otro.</p> <p>4º) El chivo expiatorio depresivo, sin rostro, emanando del centro, elegido y tratado, realizado por los sacerdotes atravesando los círculos en su loca huida hacia el desierto.</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Principio de lo ilimitado de la significancia que desterritorializa el signo (el signo remite al signo, al infinito).</li> <li>2. Principio de la circularidad del signo desterritorializado (el signo es restablecido por el signo y retorna infinitamente).</li> <li>3. Principio de la metáfora o histeria de los signos (el signo salta de un círculo a otro y no cesa de desplazar el centro y a la vez referirse a él).</li> <li>4. Principio de la interpretosis del sacerdote (la expansión de los círculos siempre está asegurada por interpretaciones que producen significado y vuelven a producir significativo).</li> <li>5. Principio del significativo despótico, límite de desterritorialización del sistema (el conjunto infinito de los signos remite a un significativo mayor que se presenta como carencia, pero también como exceso).</li> <li>6. Principio de rasgos de rostridad que constituye una reterritorialización (la forma del significativo tiene una sustancia o el significativo tiene un cuerpo que es un Rostro).</li> <li>7. Principio del chivo expiatorio (la línea de fuga del sistema está afectada de un valor negativo, condenada como lo que excede la potencia de desterritorialización del régimen significativo).</li> <li>8. Principio de la trampa (es un régimen de trampa universal en los saltos, en los círculos regulados, en los códigos de las interpretaciones del adivino, en la publicidad del centro rostrificado, en el tratamiento de la línea de fuga).</li> </ol>



El tercer régimen analizado por Deleuze es el que denomina *régimen contrasignificante* del que bien podrían formar parte los nómadas pastores y guerreros del pueblo de Israel o las tribus mongoles. Es un régimen que no procede por segmentarización (régimen presignificante) ni por significancia o interpretación (régimen signifiante) sino por aritmética y numeración. Aún siendo cierto que en el régimen presignificante el número tenía importancia en la medida en que servía para dividir y reunir a los linajes segmentarios y, por su parte, en el régimen signifiante desempeñaba un papel relevante en la burocracia imperial signifiante, ahora pasa a un primer plano pero apuntando a un cambio de naturaleza interior: el número se toma en su fuerza de marcado, en su capacidad de reparto móvil y plural, en su dimensión relacional y funcional, y en su potencia distributiva. O, dicho de otro modo, el número se utiliza como un operador de corte, transición, migración y acumulación, esto es, como un operador que trabaja no para formar grandes conjuntos homogéneos y trazar enormes espacios uniformes sino que trabaja en orden a ejecutar operaciones tácticas. Es lo que Deleuze denomina *número numerante*.

«[...] un signe numérique qui n'est produit par rien d'extérieur au marquage qui l'institue, marquant une répartition plurale et mobile, posant lui-même des fonctions et des relations, procédant à des arrangements plus qu'à des totaux, à des distributions plus qu'à des collections, opérant par coupure, transition, migration et accumulation plus que par combinaison d'unités, un tel signe semble appartenir à la sémiotique d'une machine de guerre nomade, à son tour dirigée contre l'appareil d'Etat. Nombre nombrant.» (MP, 148)

Según Deleuze la organización numérica en 10, 50, 100, 1000, etc., y la organización espacial asociada, evidentemente serán recuperadas por los ejércitos estatales pero, sobre todo, son la prueba de la existencia de un sistema militar específico de los grandes nómadas de las estepas, de los Hiksos a los Mongoles, y que se superponen al principio de los linajes.

«Le secret, l'espionnage sont des éléments importants de cette sémiotique des Nombres dans la machine de guerre. Le rôle des Nombres dans la Bible n'est pas indépendant des nomades, puisque Moïse en reçoit l'idée de son beau-père, Jéthro le Qénien : il en fait un principe d'organisation pour la marche et la migration, et l'applique lui-même au domaine militaire. Dans cette sémiotique contre-signifiante, la ligne de fuite despotique impériale est remplacée par une ligne d'abolition qui se retourne contre les grands empires, les traverse ou les détruit, à moins de les conquérir et de s'y intégrer en formant une sémiotique mixte.» (MP, 149)

En el régimen contrasignificante el papel preponderante se lo lleva esta concepción del número numerante.

#### 5.4.1.3.2. El régimen de signos postsignificante

El cuarto régimen de signos que presenta Deleuze es el *régimen postsignificante*. Frente a la segmentarización presignificante, la significancia o interpretación presignificante, la numeración contrasignificante, su función característica y definitoria es la subjetivación<sup>856</sup>. Su forma tampoco es la plurilinealidad presignificante, la circularidad expansiva significativa o la distribución numerante contrasignificante sino la sucesión lineal y temporal de procesos finitos. Lo característico del régimen postsignificante es una *línea pasional* que se transforma en una *línea de subjetivación*. Pero vayamos por partes.

Para discernir este régimen de signos Deleuze considera dominios tan diversos como la psiquiatría, la historia del pueblo judío, el profeta, la traición, el libro y el problema de los Dobles. Comencemos por la psiquiatría.

La psiquiatría, a principios del siglo XX, se encontró ante el problema de los delirios no alucinatorios con conservación de la integridad mental, sin “disminución intelectual”. Surge un debate que establece la existencia de dos regímenes opuestos con características distintas<sup>857</sup>.

<b><i>RÉGIMEN SIGNIFICANTE (DESPÓTICO-INTERPRETATIVO)</i></b>	<b><i>RÉGIMEN POSTSIGNIFICANTE (AUTORITARIO- PASIONAL)</i></b>
<p>Se define por:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. un comienzo insidioso o centro oculto que manifiesta fuerzas endógenas en torno a una <i>idea</i>;</li> <li>2. un desarrollo reticular sobre un continuo amorfo en el que el mínimo incidente es incluido;</li> <li>3. una organización radiante en círculos, en la que el individuo salta de un círculo a otro;</li> <li>4. una transformación de la atmósfera, según rasgos que se centralizan.</li> </ol>	<p>Se define por:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. una ocasión exterior decisiva que se expresa como emoción o <i>acción</i> (“delirio de los actos más que de las ideas”);</li> <li>2. una constelación limitada que actúa en un solo sector;</li> <li>3. un “postulado” como punto de partida de un proceso lineal, hasta el agotamiento que señalará el inicio de un nuevo proceso.</li> <li>4. En suma, se define <i>por la sucesión lineal y temporal de procesos finitos, y no por la simultaneidad de círculos en expansión</i></li> </ol>

<sup>856</sup> Para el proceso de subjetivación, pero esta vez abordado desde el concepto de pliegue aplicado específicamente a la obra de Foucault, cf. *F*, 101-130.

<sup>857</sup> Cf. *MP*, 150-152. También aparece esta distinción en *P*, 214-216 con el fin de explicar la naturaleza de un protagonista de la *Recherche* proustiana y en *D*, 130-131 como regímenes de signos distintos.

Según Deleuze esta historia de los dos delirios sin disminución intelectual explica que la psiquiatría sea lo que es en nuestra actualidad: que se acuse al psiquiatra de no ser un verdadero médico (sino un policía o un juez) y de certificar delirios donde no los hay, además de no verlos donde los hay. *La psiquiatría no se ha constituido en relación con el concepto de locura sino más bien en relación con su disolución en esas dos direcciones opuestas*<sup>858</sup>. Deleuze se pregunta si no es por esta razón por lo que la psiquiatría revela esa doble imagen que todos tenemos, esto es, parecer locos sin estarlo y estarlo sin parecerlo, o incluso el punto de partida de ese psicoanálisis que sostiene que parecemos locos aunque no lo estemos (prueba de ello sería el sueño) y que simultáneamente afirma que estamos locos pero no lo parecemos (siendo prueba de ello la vida cotidiana). Así, la psiquiatría se veía obligada, unas veces, a reclamar la indulgencia y la comprensión, a denunciar la inutilidad del internamiento y otras, por el contrario, a reclamar una mayor vigilancia, manicomios especiales de seguridad, tanto más duros cuanto que el loco no lo parecía. Pero volvamos a lo que nos ocupa que es el régimen de signos postsignificante en relación con la constitución de la psiquiatría.

«Qu'est-ce qui se passe dans ce second régime, par opposition au régime signifiant, précédemment défini ? En premier lieu, *un signe ou un paquet de signes se détache du réseau circulaire irradiant*, se met à travailler pour son compte, à filer sur la ligne droite, comme s'il engouffrait dans une mince voie ouverte.» (MP, 152)

En el régimen signifiante se trazaba una línea de fuga o desterritorialización que excedía el índice específico de sus signos desterritorializados, cargando a la línea de un valor negativo y haciendo huir al emisario. Ahora, sin embargo, en el régimen postsignificante esa línea recibe un signo positivo y es efectivamente ocupada por un pueblo que encuentra en ella su razón de ser o su destino.

«Et certes, là encore, nous ne faisons pas de l'histoire : nous ne disons pas qu'un peuple invente ce régime de signes, mais seulement qu'il effectue à tel moment l'agencement qui assure la dominance relative de ce régime dans des conditions historiques (et ce régime, cette dominance, cet agencement peuvent être assurés dans d'autres conditions, par exemple pathologiques ou littéraires, ou amoureuses, ou tout à fait quotidiennes, etc.). Nous ne disons pas qu'un peuple soit possédé par tel type de délire, mais que la carte d'un délire, compte tenu de ses coordonnées, peut coïncider avec celle d'un peuple compte tenu des siennes.» (MP, 152-153)

---

<sup>858</sup> Sobre el cruce de regímenes de signos en la psiquiatría también puede verse “Deux régimes de fous” en DRF, 13-14.

Por ejemplo, y entrando de lleno en el segundo dominio estudiado por Deleuze, con el pueblo judío:

1º) un grupo o paquete de signos se desgaja de la red imperial egipcia de la que formaba parte, y

2º) este grupo se dispone a seguir una línea de fuga en el desierto.

De esta manera es como se llega a oponer:

(a) la subjetivación autoritaria a la significancia despótica,

(b) el delirio pasional menos interpretativo al delirio paranoico interpretativo, y

(c) el proceso o reivindicación lineal a la red circular irradiante.

«*Votre revendication, votre procès, ce sera le mot de Moïse à son peuple, et les procès se succèdent sur une ligne de Passion.*» (MP, 153)

Deleuze señala que la destrucción del Templo, que se produce en dos tiempos (587 a. J. C. – 70 d. J.C.), marca toda la historia del pueblo judío y caracteriza sus propias líneas, su disposición. El Arca ya no es sino un pequeño paquete de signos que se lleva consigo, como una especie de templo móvil, frágil o destruido. Ha devenido imposible una línea de fuga exclusivamente negativa, ocupada por el animal o el chivo expiatorio.

«Que le mal retombe sur nous, est la formule qui scande l'histoire juive : c'est nous qui devons suivre la ligne la plus déterritorialisée, la ligne du bouc, en en changeant le signe, en en faisant la ligne positive de notre subjectivité, de notre Passion, de notre procès ou revendication. Nous serons notre propre bouc. Nous serons l'agneau [...]. Nous suivrons, nous épouserons la tangente qui sépare la terre et les eaux, nous séparerons le réseau circulaire et le continuum glissant, nous ferons nôtre la ligne de séparation pour y tracer notre chemin et dissocier les éléments du signifiant (la colombe de l'Arche). Un étroit défilé, un entre-deux qui n'est pas une moyenne, mais une ligne effilée.» (MP, 153-154)

No obstante este régimen de signos es tan *mixto* como cualquier otro<sup>859</sup>. Por una parte está en íntima relación con el *régimen contrasignificante* de los nómadas ya que los hebreos tienen todo un pasado nómada, toda una relación actual con la organización numérica nómada en la que se inspiran, todo un devenir nómada específico. Además, su línea de desterritorialización debe mucho a la línea militar de destrucción nómada. Por otra parte tiene una relación esencial con el *régimen signifiante* cuya nostalgia no deja de atravesarlos tanto a ellos como a su Dios. Nostalgia del restablecimiento de una sociedad imperial o su integración en ella, de

---

<sup>859</sup> Sobre la naturaleza mixta del régimen de los hebreos cf. también D, 135-136.

darse un rey como todo el mundo (Samuel), de reconstruir por fin un templo sólido (David y Salomón, Zacarías), de construir la espiral de la torre de Babel y de volver a encontrar el rostro de Dios. No sólo un ansia de poner fin a la errancia sino de superar la diáspora que sólo existe en función de un ideal de gran unificación.

En este nuevo régimen postsignificante la *rostridad* también sufre una profunda transformación. Si en el régimen signifiante el rostro del dios era un rostro irradiante visto de frente en el régimen postsignificante el dios aparta su rostro, un rostro que nadie debe ver. Tal movimiento es simultáneo al del sujeto que aparta el suyo, sobrecogido por un auténtico temor de dios.

«Les visages qui se détournent, et se mettent de profil, remplacent le visage irradiant vu de face. C'est dans ce double détournement qui se trace la ligne de fuite positive.» (MP, 154)

Caín, desviado de un dios que se desviaba de él, sigue la línea de desterritorialización, protegido por el signo que le permite escapar a la muerte (el Signo de Caín). El dios judío inventa el aplazamiento, la existencia prorrogada, la prórroga ilimitada. Pero también inventa la posibilidad de la alianza como nueva relación con él, puesto que el sujeto permanece vivo. Abel carece de importancia, su nombre sólo es vanidad, mientras que Caín es el verdadero hombre. Pero ¿quién es el protagonista auténtico de esta disposición? El profeta.

«Le prophète est le personnage de cet agencement ; il a besoin d'un signe lui garantissant la parole divine, il est lui-même frappé d'un signe marquant le régime spécial auquel il appartient.» (MP, 154)

El profetismo, tercer dominio explorado por Deleuze, era entendido en el régimen signifiante desde la falsificación y la trampa que animaba el rostro del signifiante, la interpretación del adivino y los desplazamientos del sujeto. Sin embargo ahora es comprendido desde la traición, la traición universal.

«C'est le régime de la trahison, de l'universelle trahison, où le vrai homme ne cesse de trahir Dieu autant que Dieu trahit l'homme, dans une colère de Dieu qui définit la nouvelle positivité.» (MP, 155)

El régimen de la traición, quinto dominio analizado, es caracterizado a través de los personajes de Moisés, Jonás, Jesús y Edipo. Antes de morir, Moisés recibe las palabras del gran cántico de la traición. El profeta, contrariamente al sacerdote-adivino, es profundamente traidor y sólo a través de esta infidelidad realiza mejor la orden de Dios. Es el caso de Jonás que sólo traicionando a Dios es como mejor

cumple sus designios. Y también el de Jesús, que hará universal el sistema de la traición: traicionando al Dios de los judíos, traicionando a los judíos, traicionado por Dios, traicionado por Judas, él es el verdadero hombre. Caín, Jonás y Jesús forman tres procesos lineales en los que los signos se interpenetran y se relevan. En todos ellos se da el doble giro sobre la línea de fuga.

«Quand le prophète décline la charge que lui confie Dieu (Moïse, Jérémie, Isaïe, etc.), ce n'est pas au sens où cette charge serait trop lourde pour lui, à la manière d'un oracle ou d'un devin d'empire qui récuserait une mission dangereuse : c'est plutôt à la façon de Jonas qui devance l'intention de Dieu, en se déroband et en fuyant, en trahissant, bien mieux que s'il obéissait. Le prophète ne cesse d'être forcé par Dieu, littéralement violé par lui, beaucoup plus qu'inspiré. Le prophète n'est pas un prêtre. Le prophète ne sait pas parler, Dieu lui enfonce les paroles dans la bouche, manducation de la parole, sémiphagie d'une nouvelle forme. A l'opposé du devin, le prophète n'interprète rien : *il a un délire d'action plus que d'idée ou d'imagination*, un rapport avec Dieu, passionnel et autoritaire plutôt que despotique et signifiant ; il devance et détecte les puissances de l'avenir plutôt qu'il n'applique les pouvoirs présents et passés.» (MP, 155-156)

Los rasgos de rostridad ya no tienen por función impedir la formación de una línea de fuga o formar un cuerpo de significancia que la controle. Al contrario, es la rostridad la que organiza la línea de fuga en el cara a cara de dos rostros que se ahuecan y se apartan, se ponen de perfil. La traición ha devenido la idea fija, la mayor obsesión que reemplaza a la trampa del paranoico y del histérico.

Pero no sólo el profeta participa del régimen de la traición. Hay otros personajes y figuras que participan de él o pertenecen a su dominio: ciertos herejes (en la medida en que no pertenezcan al régimen signifiante), el dictador Cromwell, el rey Ricardo III y Lutero el reformador. Pero el caso especial de Edipo sigue dando qué pensar. Y da qué pensar porque pertenece a dos regímenes de signos: al régimen signifiante y al postsignifiante.

La primera parte de la historia de Edipo pertenece al régimen signifiante: es imperial, despótica, paranoica, interpretativa y adivinatoria, existen límites bien precisos que se franquean en un orden o, al contrario, no hay derecho a franquearlos. Hay una irradiación signifiante interpretativa. Pero la segunda parte de la historia pertenece al régimen postsignifiante: es la de la errancia de Edipo, su línea de fuga, su doble desviación (el de su propio rostro y el rostro del dios), un ocultamiento del límite en el que se precipita Edipo. Hay un proceso lineal subjetivo que permitirá a Edipo guardar un secreto como residuo capaz de relanzar un nuevo proceso lineal.

«Œdipe, nommé *atheos* : il invente quelque chose de pire que la mort ou que l'exil, il prend la ligne de séparation ou de déterritorialisation

étrangement positive où il erre et survit. Hölderlin et Heidegger y voient la naissance du *double détournement*, le changement de visage, et la naissance de la tragédie moderne, dont ils font bénéficier bizarrement les Grecs : l'aboutissement n'est plus le meurtre et la mort brusque, mais une survivance en sursis, un atermolement illimité. Nietzsche suggérait qu'Œdipe, par opposition à Prométhée, c'était le mythe sémite des Grecs, la glorification de la Passion ou de la passivité. Œdipe, le Caïn grec.» (MP, 156-157)

El quinto dominio estudiado por Deleuze es el del libro. El libro, o aquello que lo sustituye, funciona en el régimen significante a partir de la emisión del significante despótico y su interpretación, por los escribas o los sacerdotes, que fija significado y vuelve a producir significante<sup>860</sup>. Pero también hay, de signo en signo, un movimiento que va de un territorio a otro y que, al circular, asegura una cierta velocidad de desterritorialización (por ejemplo, la circulación de una epopeya, la rivalidad entre varias ciudades por el nacimiento de un héroe y, una vez más, el papel de los sacerdotes-escribas en los intercambios de territorialidades y genealogías). Lo que sustituye al libro siempre tiene aquí un modelo exterior, un referente, rostro, familia o territorio, que hacen que el libro conserve un carácter oral. En el régimen postsignificante el libro deviene algo diferente.

«On dirait au contraire que dans le régime passionnel le livre s'intériorise, et intériorise tout : il devient Livre écrit sacré. C'est lui qui tient lieu de visage, et Dieu qui dérobe le sien donne à Moïse les tables de pierre écrites. Dieu se manifeste par les trompes et par la Voix ; mais dans le son on entend le non-visage, comme dans le livre on voit les paroles. *Le livre est devenu le corps de la passion*, comme le visage était le corps du signifiant. C'est maintenant le livre, le plus déterritorialisé, qui fixe les territoires et les généalogies. Celles-ci sont ce que dit le livre, et ceux-là, là où se dit le livre.» (MP, 159)

Consecuencia de ello es que la interpretación cambia totalmente de función: desaparece, subsiste o deviene inmediata.

*Si la interpretación desaparece completamente* es en beneficio de una pura recitación de la letra que prohíbe el más mínimo cambio, el más mínimo añadido, el más mínimo comentario (Deleuze interpreta que el famoso “¡embruteceros!” cristiano forma parte de esa línea pasional y el Corán va siempre lo más lejos posible en esa dirección).

*Si la interpretación subsiste* entonces deviene interior al libro, el cual pierde su función circulatoria entre los elementos del afuera. Por ejemplo, los diferentes tipos de interpretación codificados se fijan según ejes internos a los libros, la interpretación se fija en función de las correspondencias entre dos libros, por

---

<sup>860</sup> Para la crítica general de la concepción del libro como imagen del mundo cf. MP, 11-12 y para la crítica del libro como elemento del régimen significante (y deudor del modelo del estado) véase MP, 35-36.

ejemplo el Antiguo y el Nuevo Testamento, sin perjuicio de inducir todavía un tercer libro que está inmerso en el mismo elemento de interioridad (en este punto para Deleuze son muy interesantes las técnicas de interpretación del libro en la Edad Media y la tentativa extrema de Joaquín de Fiore que induce del interior un tercer estado o proceso a partir de las concordancias entre los dos Testamentos).

Por último, si *la interpretación puede rechazar tanto todo intermediario como todo especialista* entonces deviene inmediata. El libro estaría escrito a la vez en sí mismo y en el corazón, una vez como punto de subjetivación, otra vez en el sujeto (concepción reformista del libro).

«En tout cas, la passion délirante du livre, comme origine et finalité du monde, trouve ici son point de départ. Le livre unique, l'œuvre totale, toutes les combinaisons possibles à *l'intérieur* du livre, le livre-arbre, le livre-cosmos, tous ces ressassements chers aux avant-gardes, qui coupent le livre de ses relations avec le dehors, sont encore pires que le chant du signifiant. Certes, ils en participent étroitement dans la sémiotique mixte. Mais il ont une origine particulièrement pieuse en vérité. Wagner, Mallarmé et Joyce, Marx et Freud, ce son encore des Bibles. Si le délire passionnel est profondément monomaniacque, la monomanie de son côté a trouvé un élément fondamental de son agencement dans le monothéisme et dans le Livre. Le plus étrange culte.» (MP, 159-160)

Deleuze termina su retrato del régimen postsignificante con una doble contraposición de regímenes y una triple ejemplificación por dominios. Con respecto a la doble contraposición de regímenes ésta queda como sigue<sup>861</sup>:

<i>CARACTERÍSTICAS POR CONTRAPOSICIÓN</i>	
<i>RÉGIMEN SIGNIFICANTE</i>	<i>RÉGIMEN POSTSIGNIFICANTE</i>
Hay un centro de significancia en relación con círculos o con una espiral en expansión.	Hay un <i>punto de subjetivación</i> que proporciona el punto de partida de una línea.
Hay una relación significante-significado.	Hay: *un <i>sujeto de enunciación</i> que deriva del punto de subjetivación, y **un <i>sujeto de enunciado</i> en una relación a su vez determinable con el primer sujeto.
Hay circularidad de signo a signo.	Hay un <i>proceso lineal</i> en el que el signo penetra a través de los sujetos.

<sup>861</sup> Para las dos tablas siguientes cf. MP, 160-161.



Deleuze ilustra las tres características antedichas del régimen postsignificante en los siguientes dominios: los judíos por oposición a los imperios, la filosofía moderna o cristiana y la psiquiatría del siglo XX.

<i><b>RÉGIMEN POSTSIGNIFICANTE (EJEMPLOS)</b></i>			
	<i><b>PUNTO DE SUBJETIVACIÓN</b></i>	<i><b>SUJETO DE ENUNCIACIÓN Y SUJETO DE ENUNCIADO</b></i>	<i><b>PROCESO LINEAL</b></i>
<i><b>LOS JUDÍOS POR OPOSICIÓN A LOS IMPERIOS</b></i>	Dios apartando su rostro, convertido en punto de subjetivación para el trazado de una línea de fuga o de desterritorialización.	<i>Sujeto de enunciación:</i> Moisés se constituye como sujeto de enunciación a partir de las tablas de Dios que sustituyen al rostro. <i>Sujeto de enunciado:</i> el pueblo judío constituye el sujeto de enunciado para la traición y la nueva tierra.	El pueblo judío forma una alianza o un “proceso” lineal que siempre hay que reiniciar, en lugar de una expansión circular.
<i><b>LA FILOSOFÍA MODERNA O CRISTIANA</b></i>	La idea de infinito (Descartes).	<i>Sujeto de enunciación:</i> el cogito, el “Yo pienso” que refleja su propio uso y sólo se concibe según una línea de desterritorialización representada por la duda. <i>Sujeto de enunciado:</i> la “unión de alma y cuerpo” o el “sentimiento” garantizados por el cogito y que operan las reterritorializaciones necesarias.	El cogito, siempre dispuesto a recomenzar como un proceso, con la posibilidad de traición que lo acecha (Dios embustero y Genio maligno).
<i><b>LA PSIQUIATRÍA DEL SIGLO XX</b></i>	El Postulado ( <i>El me ama</i> ).	<i>Sujeto de enunciación:</i> el Orgullo como tonalidad del sujeto de enunciación (persecución delirante del ser amado). <i>Sujeto de enunciado:</i> el Despecho, el Rencor (como efecto de la recaída en el sujeto de enunciado).	El signo debe ir hasta el final de un proceso lineal antes de recomenzar otro proceso (mientras que en el delirio paranoico los signos forman una red que se desarrolla en todos los sentidos).

La caracterización deleuziana del régimen postsignificante alcanza su grado extremo de minuciosidad al señalar que dentro de este régimen existe una *conversión* de la *línea pasional postsignificante* en *línea de subjetivación o sujeción*<sup>862</sup>.

La *línea pasional* tiene su origen en el *punto de subjetivación*. El punto de subjetivación puede ser cualquier cosa ya que basta con que a partir de ese punto podamos encontrar los rasgos característicos del régimen postsignificante (doble apartamiento, traición, existencia aplazada). Pueden ser puntos de subjetivación, por ejemplo, el alimento para el anoréxico (el anoréxico no afronta la muerte, pero se salva traicionando al alimento, aunque el alimento no es menos traidor, sospechoso de contener larvas, gusanos y microbios), un vestido (una prenda interior, un zapato son puntos de subjetivación para un fetichista), un rasgo de rostridad (es un punto de subjetivación para un enamorado, pero la rostridad ha cambiado de sentido, deja de ser el cuerpo de un significante para devenir el punto de partida de una desterritorialización que hace huir todo el resto), una cosa, un animal, etc. Hay “cogitos” de cualquier cosa. Es más, varios puntos pueden coexistir para un individuo y un grupo siempre inmersos en varios procesos lineales distintos y no siempre compatibles entre sí.

Pero ¿cómo *deriva* la línea pasional en línea de subjetivación? Podemos hablar de un proceso con tres momentos.

1º) Las diversas formas de educación o de “normalización” impuestas a un individuo consisten en *hacerle cambiar* de *punto de subjetivación*, cada vez más elevado o conforme a un supuesto ideal.

2º) A continuación *del punto de subjetivación deriva el sujeto de enunciación*, en función de una realidad mental determinada por ese punto.

3º) Por último *del sujeto de enunciación deriva a su vez un sujeto de enunciado*, es decir, un sujeto atrapado en enunciados conformes a una realidad dominante (de la que la realidad mental del momento “2º” sólo es una parte, incluso cuando parece oponerse a ella).

«Ce qui est important, ce qui fait donc de la ligne passionnelle post-signifiante une ligne de subjectivation ou d’assujettissement, c’est la constitution, le dédoublement des deux sujets, et le rabattement de l’un sur l’autre, du sujet d’énonciation sur le sujet d’énoncé (ce que les linguistes reconnaissent lorsqu’ils parlent d’une “empreinte du procès d’énonciation dans l’énoncé”). La signifiante opérait une uniformisation substantielle de

---

<sup>862</sup> Para la interpretación de esta línea pasional en términos de régimen de signos pasional o subjetivo, cf. *D*, 128-129 y 135.

l'énonciation, mais la subjectivité en opère maintenant une individuation, collective ou particulière. Comme on dit, la substance est devenue sujet. *Le sujet d'énonciation se rabat sur le sujet d'énoncé, quitte à ce que celui-ci refournisse à son tour du sujet d'énonciation pour un autre procès.* Le sujet de l'énoncé est devenu le "répondant" du sujet de l'énonciation, sous une sorte d'écholalie réductrice, dans un rapport bi-univoque.» (MP, 162)

La línea de subjetivación del régimen postsignificante tiene dos ejes o, si se quiere, dos formas de subjetivación: un eje que se concreta en la *conciencia* como pasión y otro eje que se cifra en el *amor* como pasión.

La "*conciencia* como pasión" es precisamente el desdoblamiento en dos sujetos, en sujeto de enunciación y sujeto de enunciado, y el abatirse de uno sobre otro. Esta relación, este plegamiento, reducción o limitación es el de la realidad mental sobre la realidad dominante. Hay siempre una llamada de una realidad dominante que funciona desde dentro (ya era así en el Antiguo Testamento, o bien en la Reforma, con el comercio o el capitalismo). Ya no hay incluso necesidad de un centro trascendente de poder, sino más bien de un poder inmanente que se confunde con lo "real" y que procede por normalización. Ocurre como si el sujeto desdoblado fuera, bajo una de sus formas, *el causante* de los enunciados de los que él mismo forma parte bajo la otra de sus formas. *Es la paradoja del legislador-sujeto* que sustituye al *déspota significante*: según Deleuze cuanto más obedecemos a los enunciados de la realidad dominante, más dominamos, como sujetos de enunciación, la realidad mental, ya que finalmente sólo nos obedecemos a nosotros mismos.

«On a inventé une nouvelle forme d'esclavage, être esclave de soi-même, ou la pure "raison", le Cogito. Y a-t-il rien de plus passionnel que la raison pure ? Y a-t-il une passion plus froide et plus extrême, plus intéressée, que le Cogito ?» (MP, 162)

Según el parecer de Deleuze el psicoanalista se presenta como un punto de subjetivación ideal que va a hacer abandonar al paciente sus viejos puntos neuróticos. El paciente será parcialmente sujeto de enunciación en todo lo que dice al psicoanalista y en las condiciones mentales artificiales de la sesión: también se le llamará "psicoanalizante". Pero en todo lo que dice o hace fuera de esa situación es sujeto de enunciado, eternamente psicoanalizado, de proceso lineal en proceso lineal, sin perjuicio de cambiar de psicoanalista, tanto más sumiso a la normalización de una realidad dominante. En ese sentido el psicoanálisis, en su semiótica mixta, participa plenamente de una línea de subjetivación. El psicoanalista ya ni siquiera tiene necesidad de hablar puesto que el "psicoanalizante" se encarga de la interpretación. En cuanto al "psicoanalizado", es un sujeto tanto mejor cuanto piensa en "su" próxima sesión, o en la precedente, en segmentos. En suma, *la subjetivación*

*no es una operación lingüística sino un régimen de signos o disposición colectiva de enunciación, entre muchas otras, que remite a una determinada organización de poder.*

«[...] jamais un sujet n'est condition de langage ni cause d'énoncé : il n'y a pas de sujet, mais seulement des agencements collectifs d'énonciation, la subjectivation n'étant que l'un d'entre eux, et désignant à ce titre une formalisation de l'expression ou un régime de signes, non pas une condition intérieure du langage. Il ne s'agit pas davantage, comme le dit Althusser, d'un mouvement qui caractériserait l'idéologie : la subjectivation comme régime de signes ou forme d'expression renvoie à un agencement, c'est-à-dire à une organisation de pouvoir qui fonctionne déjà pleinement dans l'économie, et qui ne vient pas se superposer à des contenus ou à des rapports de contenus déterminés comme réels en dernière instance. Le capital est un point de subjectivation par excellence.» (MP, 163)

Por su parte, en el “*amor como pasión*” también va a haber un doble, aunque de otro tipo, otro modo de desdoblamiento y abatimiento. También se da un punto de subjetivación variable que sirve para la distribución de dos sujetos que desvían su rostro en la misma medida en que cada uno lo ofrece al otro, a la par que abrazan una línea de fuga o desterritorialización que los acerca y los separa para siempre. El amor más leal, más tierno, más intenso, distribuye un sujeto de enunciación y un sujeto de enunciado que no cesan de intercambiarse, en la dulzura de ser uno mismo un simple enunciado en la boca del otro y el otro una simple enunciación en la de uno. Aunque todo amor será siempre traicionado.

«L'amour passionnel est un cogito à deux, comme le cogito une passion pour soi tout seul. Il y a un couple potentiel dans le cogito, comme le dédoublement d'un unique sujet virtuel dans l'amour-passion. Klossowski a pu tirer les plus étranges figures de cette complémentarité d'une pensée trop intense et d'un couple trop fiévreux.» (MP, 164)

Por tanto Deleuze puede concluir que la línea de subjetivación está ocupada por el Doble, línea con dos figuras: una figura re-flexiva en la forma (el doble “conciencial”) y una figura copulativa en la sustancia (el doble amoroso pasional).

«[...] la figure syntagmatique de la conscience ou le double conscientiel qui concerne la forme (Moi = Moi) ; la figure paradigmatique du couple ou le double passionnel qui concerne la substance (Homme = Femme, le double étant immédiatement la différence des sexes).» (MP, 165)

Así pues, la sobrecodificación en el régimen signifiante viene dada por la *redundancia* de la conciencia. Se produce una subjetivación de la enunciación sobre una línea pasional que hace inmanente la organización de poder y eleva la

desterritorialización al absoluto, aunque todavía de una manera negativa. Esta “negatividad” tiene su explicación en el hecho de que la subjetivación constituye procesos lineales finitos, de tal forma que uno se termina antes de que otro comience (es el caso de un cogito siempre recommenzado y de una pasión o reivindicación siempre reiniciadas). Cada conciencia persigue su propia muerte y cada amor-pasión persigue su propio fin. De este modo la subjetivación impone a la línea de fuga una segmentaridad que no cesa de renegar de ella y a la desterritorialización absoluta un punto de abolición que no cesa de obstruirla, de desviarla.

«La raison en est simple : les formes d’expression ou les régimes de signes sont encore des *strates* (même quand on les considère pour eux-mêmes, en faisant abstraction de formes de contenu) ; la subjectivation n’est pas moins une strate que la signifiance.

Les principales strates qui ligotent l’homme, ce sont l’organisme, mais aussi la signifiance et l’interprétation, la subjectivation et l’assujettissement.» (MP, 167)

Por tanto ¿en qué se convierten estos dobles de los que hablábamos?, ¿cómo se reconfiguran en otras semióticas? Por un lado, *el doble concienical* del pensamiento puro, la pareja legislador-sujeto, cae en una *relación burocrática* y una nueva forma de persecución, en la que uno se apodera del papel de sujeto de enunciación mientras que el otro ya sólo es sujeto de enunciado: el cogito deviene “escena de despacho”, delirio amoroso buro-crático, una nueva forma de burocracia sustituye o se conjuga con la vieja burocracia imperial, el burócrata dice *Yo pienso*<sup>863</sup>. Por otro lado el *doble amoroso pasional*, la pareja del amor-pasión, cae en una *relación conyugal* o incluso en una “escena conyugal”: ¿quién es el sujeto de enunciación? ¿quién es sujeto de enunciado? Deleuze declara que la escena conyugal siempre ha sido un cogito a dúo, un cogito de guerra en el que cada uno acusa al otro de robarle sus pensamientos o bien de ser su eco. Según Deleuze el dramaturgo Strindberg ha llevado hasta sus últimas consecuencias esa caída del amor-pasión en la conyugalidad despótica y la escena paranoico-histórica (“ella dice todo lo que ha encontrado por sí misma, cuando de hecho todo me lo debe a mí”).

«La conjugalité est le développement du couple, comme la bureaucratie celui du cogito : mais l’un est dans l’autre, bureaucratie amoureuse et couple bureaucratique. On a trop écrit sur le double, n’importe comment, métaphysiquement, en le mettant partout, dans n’importe quel miroir, sans voir son régime propre aussi bien dans une sémiotique mixte où il introduit de nouveaux moments que dans la sémiotique pure de subjectivation où il

<sup>863</sup> En MP, 165 Deleuze hace un juego de palabras intraducible en castellano entre escena conyugal (*scène de bureau*) y el delirio amoroso buro-crático (*bureaucratique*) en el que un poder escénico anda en juego.

s'inscrit sur la ligne de fuite pour y imposer des figures très particulières. Encore une fois : les deux figures de la pensée-conscience et l'amour-passion dans le régime post-signifiant ; les deux moments de la conscience bureaucratique et de la relation conjugale dans la chute ou la combinaison mixtes. Mais, même dans le mixte, la ligne originale se dégage aisément sous les conditions d'une analyse sémiotique.» (MP, 165)

#### 5.4.1.3.3. La quintuple transformabilidad y la cuádruple composición de los regímenes de signos

La caracterización de los cuatro regímenes de signos estudiados por Deleuze permanecería incompleta si no tuviéramos en cuenta que todo régimen de signos es mixto y funciona mediante la *captura* de fragmentos de los otros regímenes. Todo régimen de signos se puede transformar en otro distinto en virtud de la traducibilidad que deriva de la sobrecodificación como carácter específico del lenguaje. Siempre es por medio de una transformación que un régimen de signos es capaz de crearse por su propia cuenta. Deleuze presenta cinco transformaciones que no agotan la transformabilidad inherente a los regímenes de signos<sup>864</sup>.

<i>REGÍMENES DE SIGNOS</i>			
<i>PRE-SIGNIFICANTE</i>	<i>SIGNIFICANTE</i>	<i>CONTRA-SIGNIFICANTE</i>	<i>POST-SIGNIFICANTE</i>
Todas aquellas transformaciones que hacen que una semiótica cualquiera se transforme en régimen presignificante se denominan <i>transformaciones analógicas</i> .	Todas aquellas transformaciones que hacen que una semiótica cualquiera se transforme en régimen signifiante se denominan <i>transformaciones simbólicas</i> .	Todas aquellas transformaciones que hacen que una semiótica cualquiera se transforme en régimen contrasignificante se denominan <i>transformaciones polémicas o estratégicas</i> .	Todas aquellas transformaciones que hacen que una semiótica cualquiera se transforme en régimen postsignificante se denominan <i>transformaciones concieniales o miméticas</i> .
Todas aquellas transformaciones que hacen que una semiótica cualquiera estalle en el plan de consistencia (flujos-partículas inestables, intensidades puras) de una desterritorialización positiva absoluta se denominan <i>transformaciones diagramáticas</i> .			

<sup>864</sup> Cf. MP, 169-170.

Deleuze nos proporciona una serie de ejemplos de semióticas que se transforman en regímenes de signos<sup>865</sup>.

- a) En las transformaciones analógicas se puede comprobar cómo el sueño, la droga y la exaltación amorosa forman expresiones que traducen en presignificante los regímenes significantes o subjetivos que se les quieren imponer, pero a los que se resisten imponiéndoles a su vez una segmentaridad y una polivocidad inesperadas.
- b) También se puede comprobar que el cristianismo ha sufrido extrañas traducciones creadoras al difundirse entre los bárbaros y los salvajes.
- c) Se pueden detectar transformaciones analógicas muy extrañas y difíciles de manejar en los signos monetarios que se han introducido en ciertos circuitos comerciales africanos.
- d) Las canciones de los negros norteamericanos, y sobre todo las letras, tienen un valor ejemplar puesto que lo primero que en ellas se escucha es cómo los esclavos “traducen” el significante inglés y hacen un uso presignificante o incluso contrasignificante de la lengua, la combinan con sus propias lenguas africanas, cómo también combinan sus nuevos trabajos forzados con el canto de los antiguos trabajos de África. También es interesante observar cómo con la cristianización y con la abolición de la esclavitud estas canciones atraviesan un proceso de “subjetivación” o incluso de “individuación” que transforma su música a la vez que es transformado por ella merced a la analogía. Por último, no deja de resultar llamativo el modo de plantearse los problemas específicos sobre la rostridad cuando unos blancos con la cara ennegrecida se apropian de palabras y canciones y los negros, ennegreciéndose a su vez la cara con una capa suplementaria, reconquistan sus danzas y sus cantos transformándolos, incluso los de los blancos.
- e) Las transformaciones más visibles y patentes son las que se producen cuando el régimen signifiante toma el poder. El paso de una danza africana a una danza blanca manifiesta a menudo una traducción minuciosa o mimética en la que la significancia y la subjetivación toman el poder.
- f) Por último, la obra literario-etnográfica de Carlos Castaneda es un lugar ejemplar en el que se nos propone de continuo el imperativo de experimentar en lugar de interpretar, persiguiendo bien un cambio de régimen de signos, bien directamente la diagramatización (inmersión en el flujo intensivo de partículas).

---

<sup>865</sup> Cf. *MP*, 171-173.

La última aportación deleuziana a los regímenes de signos es la descripción de sus cuatro componentes: el generativo, transformacional, diagramático y maquínico<sup>866</sup>.

---

<sup>866</sup> Cf. *MP*, 181-184. En *D*, 136-137 y 143-145 tan sólo aparecían los componentes generativo, transformacional y diagramático.



	<b>COMPONENTES DE LOS REGÍMENES DE SIGNOS</b>			
	<b>GENERATIVO</b>	<b>TRANSFORMACIONAL</b>	<b>DIAGRAMÁTICO</b>	<b>MAQUÍNICO</b>
<b>DEFINICIÓN</b>	Estudio de las semióticas mixtas concretas, de sus mezclas y de sus variaciones.	Estudio de las semióticas puras, de sus traducciones-transformaciones y de la creación de nuevas semióticas.	Estudio de las Máquinas abstractas, desde el punto de vista de las materias semióticamente no formadas en relación con materias físicamente no formadas.	Estudio de las disposiciones que efectúan las Máquinas abstractas y que semiotizan las materias de expresión, a la vez que fisicalizan las materias de contenido.
<b>¿QUÉ MUESTRA?</b>	Este componente muestra cómo la forma de expresión, en un estrato lingüístico, siempre recurre a varios regímenes combinados, es decir, cómo todo régimen de signos o toda semiótica es concretamente <i>mixta</i> .	Este componente muestra cómo un régimen abstracto puede <i>traducirse</i> a otro, <i>transformarse</i> en otro y sobre todo <i>crearse</i> a partir de otros.	Este componente consiste en tomar los regímenes de signos o las formas de expresión para <i>extraer</i> de ellos <i>signos-partículas</i> que ya no están formalizados, sino que constituyen rasgos no formados que pueden combinarse entre ellos.	Este componente debe mostrar cómo las Máquinas abstractas <i>se efectúan</i> en disposiciones concretas, que proporcionan precisamente una forma distinta a los rasgos de expresión y una forma distinta a los rasgos de contenido.
<b>TAREA DE LA PRAGMÁTICA</b>	Hacer el <i>calco</i> de las semióticas mixtas.	Hacer el <i>mapa</i> transformacional de los regímenes, con sus posibilidades de traducción y de creación, de brote en los calcos.	Hacer el <i>diagrama</i> de las Máquinas abstractas puestas en juego en cada caso como potencialidades o como surgimientos efectivos.	Hacer el <i>programa</i> de las disposiciones que distribuyen el conjunto y hacen circular el movimiento, con sus alternancias, saltos y mutaciones
Los cuatro componentes constituyen el objeto de la <i>Pragmática</i> . La pragmática (o esquizoanálisis) puede representarse por los cuatro componentes brotando y haciendo rizoma. La pragmática no es el complemento de una lógica, de una sintáctica o de una semántica sino, por el contrario, <i>el elemento basilar del que depende todo el resto</i> .				

La cuádruple composición de los regímenes de signos puede ser ilustrada con el siguiente ejemplo: la proposición “te amo, estoy celoso”.

<i>COMPONENTES DE LOS REGÍMENES DE SIGNOS</i>			
<i>GENERATIVO</i>	<i>TRANSFORMACIONAL</i>	<i>DIAGRAMÁTICO</i>	<i>MAQUÍNICO</i>
<p>¿A qué enunciado corresponde esta proposición? = ¿En qué régimen de signos está incluida sin el cual los elementos sintácticos, semánticos y lógicos continuarían siendo condiciones vacías? = ¿Cuál es el elemento no lingüístico, la variable que le da consistencia? Hay un “te amo”:</p> <p>*presignificante (una danza abarca a todas las mujeres de la tribu), *significante (se dirige a un centro de significancia), *contrasignificante (polémico, en guerra), *postsignificante (pasional, que forma un proceso a partir de un punto de subjetivación, luego otro proceso, etc.). El “estoy celoso” no es el mismo enunciado en un régimen pasional o en uno significativo.</p>	<p>Una vez determinado el enunciado al que corresponde la proposición en tal grupo o tal individuo, hay que buscar las posibilidades de traducción o transformación en otro régimen.</p>	<p>En tercer lugar se trata de crear nuevos enunciados aún desconocidos para esa proposición, incluso si son dialectos de voluptuosidad, de físicas y semióticas fragmentarias, de afectos asubjetivos, de signos sin significancia, en los que se desmoronaría la sintaxis, la semántica y la lógica. Esta búsqueda abarcaría tanto regímenes rebuscados, metafóricos y embrutecedores, como gritos-expiraciones, improvisaciones febriles, devenires-animales, devenires-moleculares, transexualidades reales, continuums de intensidades, etc., y esos dos polos serían inseparables, estarían en relaciones de transformación, conversión, salto, caída y recuperación.</p>	<p>Esta última búsqueda utilizaría:</p> <p>*por un lado, las Máquinas abstractas, los diagramas y las funciones diagramáticas, y</p> <p>*por otro lado, y al mismo tiempo, disposiciones maquinicas, sus distinciones formales de expresión y contenido, sus <i>investiduras</i> de palabras y de órganos bajo una presuposición recíproca. Con respecto al “te amo” del amor cortés: ¿cuál es su diagrama, de qué forma surge su Máquina abstracta, cuál es la nueva disposición?</p>

Ninguna proposición sintáctica, semántica o lógicamente definible trascendería o dominaría los enunciados. Los enunciados no remiten a las proposiciones sino que *son las proposiciones las que remiten a los enunciados*. Los regímenes de signos no remiten al lenguaje sino que *es el lenguaje el que remite a un régimen de signos (y éstos a Máquinas abstractas, funciones diagramáticas y disposiciones maquinicas)*. “Tras” los enunciados y las semiotizaciones sólo hay máquinas, disposiciones, movimientos de desterritorialización<sup>867</sup>.

#### **5.4.2. Segunda dimensión: territorialidad y desterritorialización de las disposiciones**

La segunda dimensión de las disposiciones implica que toda disposición es *territorial* y está sometida a un doble movimiento de *reterritorialización* y *desterritorialización*<sup>868</sup>. La reterritorialización y la desterritorialización son los movimientos coexistentes que animan la vida de la disposición. Tales movimientos no son dialécticos, equivalentes o simétricos

La disposición es posible porque se hace *territorial*. “Territorial” quiere decir el mínimo de interrupción, detención, parón, coagulación o enquistamiento que es imprescindible para componerse un apaño, un arreglo, una distribución, una organización. El territorio está hecho de fragmentos descodificados de todo tipo que, a partir del momento en que entran en una nueva disposición, adquieren un nuevo código, unas “propiedades” en el doble sentido de funciones y hábitats, extensiones o terrenos.

Por su parte *el movimiento de reterritorialización* insiste en dar un contenido a la disposición, unos códigos a los enunciados, unos fines y una efectuación espacio-temporal en el presente, pasado o futuro. Cualquier cosa sirve para reterritorializar, es decir, puede valer como función de bloqueo, interceptación o interrupción recodificadora de un movimiento de desterritorialización: un ser, un libro, un aparato, un sistema, una bandera, un apaño. El ejemplo que veremos al final de

---

<sup>867</sup> En *D*, 137 llegaba a la misma conclusión: «[...] ce ne sont pas les fonctions organiques du langage, ni même un “organon” de la langue, qui déterminent les régimes de signes. Au contraire, ce sont les régimes de signes (pragmatique) qui fixent les agencements collectifs d’énonciation dans une langue comme flux d’expression, en même temps que les agencements machiniques de désir dans les flux de contenu.».

<sup>868</sup> Aunque estos dos conceptos aparecen por vez primera en *AE*, se retoman en *K* y se completan en *QPH*, es en *MP* donde alcanzan un mayor grado de elaboración filosófica. A pesar de que son utilizados puntualmente con Claire Parinet en *D*, raramente aparecen en las otras obras del corpus deleuziano que no son firmadas con Guattari. Para esta cuestión cf. Sasso & Villani (2004: 82).

nuestra exposición de *MP* será el del aparato estatal que se dedica a reterritorializar en el dinero, la propiedad y el trabajo.

*El movimiento de desterritorialización*, sin embargo, libera los contenidos puros, deshace los códigos, quiebra los fines y extrae un devenir incorporal o acontecimiento inefectuable en un tiempo infinitivo. La desterritorialización no es una desconstrucción discursiva en función de un puro discurrir o un origen puro (yo íntimo, Naturaleza olvidada, Trascendencia inmanentizada, Escatología epocal, etc.). Tampoco tiene nada que ver con la mera crítica cultural, la revuelta política o la destrucción metafísica.

Pero antes de estudiar toda la dinámica de la territorialización hay que dar un breve rodeo por el papel que juega en la constitución de toda territorialidad un concepto como el de ritornelo.

#### **5.4.2.1. El papel del ritornelo en relación con el territorio**

El concepto de ritornelo es ciertamente rico en Deleuze<sup>869</sup>. Lo más reseñable del ritornelo es su capacidad de actuar sobre tres fuerzas: las fuerzas del caos, las fuerzas de la tierra y las fuerzas del cosmos.

«Forces du chaos, forces terrestres, forces cosmiques : tout cela s'affronte et concourt dans la ritournelle.» (*MP*, 384)

¿Cómo *actúa* sobre estas fuerzas? El ritornelo  *fija* en el caos unos medios y unos ritmos, en la tierra *organiza* un territorio y *establece una salida* de las disposiciones territoriales hacia el cosmos. Quizás por eso no habría que hablar *del* ritornelo sino de la existencia de *los* ritornelos, en plural. ¿Por qué? Pues por su *naturaleza espacio-temporal* y su *función extractivo-activadora*.

«[...] qu'est-ce qu'une ritournelle ? *Glass harmonica* : la ritournelle est un prisme, un cristal d'espace-temps. Elle agit sur ce qui l'entoure, son ou lumière, pour en tirer des vibrations variées, des décompositions, projections et transformations. La ritournelle a aussi une fonction catalytique : non seulement augmenter la vitesse des échanges et réactions dans ce qui l'entoure, mais assurer des interactions indirectes entre éléments dénués

---

<sup>869</sup> Sin lugar a dudas se puede afirmar que la meseta nº 11 titulada “1837 – De la ritournelle” es uno de los textos más complejos de *MP* debido a la exploración multidimensional que practica de la noción de *ritournelle*. Exploración que es todo un paradigma de las dificultades, avances, detenciones, logros y pérdidas que surgen a la hora de *eleva*r una noción propiamente musical, y también etológica, a la dimensión de concepto filosófico. A nosotros nos interesa esta dimensión *filosófica* en la medida en que el ritornelo desempeña un papel *operativo y funcional* en relación con el montaje y desmontaje de territorios. Razón por la que también es la más fecunda.

d'affinité dite naturelle, et former par là des masses organisées. La ritournelle serait donc du type cristal ou protéine.» (MP, 430)

El movimiento de los ritornelos es capaz de *producir* tiempos variados. Pero ¿cómo se mueven los ritornelos? Ciertamente de una manera extraña: bien concentrándose, bien expandiéndose, bien yendo en los dos sentidos a la vez (concentración y expansión simultáneas).

«Il appartient à la ritournelle de se concentrer par élimination sur un moment extrêmement bref, comme des extrêmes à un centre, ou au contraire de se développer par ajouts qui vont d'un centre, ou au contraire de se développer par ajouts qui vont d'un centre aux extrêmes, mais aussi de parcourir ces chemins dans les deux sens. La ritournelle fabrique du temps. Elle est le "temps impliqué" dont parlait le linguiste Guillaume.» (MP, 430-431)

Aunque, según Deleuze, *el* ritornelo también se puede entender, pero esta vez en singular, como *la forma inmaterial del tiempo, el Retorno implicado y productor de múltiples tiempos*<sup>870</sup>.

«Il n'y a pas le Temps comme forme a priori, mais la ritournelle est la forme a priori du temps, qui fabrique chaque fois des temps différents.» (MP, 431)

Mas ¿cómo fabrica estos tiempos el ritornelo? Pues *esbozando* un centro estable (medios y ritmos) para el caos, *diseñando* a partir de ese centro un territorio y *trazando* una apertura del territorio hacia el cosmos. Pero vayamos paso a paso.

En primer lugar el ritornelo extrae del caos unos medios y unos ritmos.

«Du chaos naissent les *Milieux* et les *Rythmes*. [...]. Le chaos n'est pas sans composantes directionnelles, qui sont ses propres extases. [...]. Chaque milieu est vibratoire, c'est-à-dire un bloc d'espace-temps constitué par la répétition périodique de la composante.» (MP, 384)

Por "medio" no hay que entender algo unitario. Precisamente Deleuze emplea el plural "medios" puesto que no sólo los seres vivos pasan de un medio a otro sino que los propios medios son esencialmente comunicantes y se trasvasan entre ellos. Pero lo más importante a nuestros efectos es el asunto de la *repetición*: cada medio está codificado y un código se define por una *repetición periódica*. Sumado esto al hecho

---

<sup>870</sup> Quizás sea esta la razón que conduce a un comentador como Villani a acercar el ritornelo al concepto de repetición kierkegaardiana y a la repetición nietzscheana como eterno retorno tal como Deleuze los expone en *DR*. Esta opinión la podemos encontrar en Sasso & Villani (2004: 304).

de que los códigos están perpetuamente en estado de transcodificación o transducción ya tenemos el paso de los medios a los ritmos.

«Les milieux sont ouverts dans le chaos, qui les menace d'épuisement ou d'intrusion. Mais la riposte des milieux au chaos, c'est le rythme.» (MP, 385)

Según Deleuze es justamente en el “entre” de los medios, un entre caótico, donde el propio caos deviene ritmo, o al menos tiene la posibilidad de devenirlo. El ritmo se genera desde el momento en que hay un paso de un medio a otro, en la comunicación de los medios, en el “entre” de bloques de espacio-tiempo heterogéneos.

«[...] l'action se fait dans un milieu, tandis que le rythme se pose entre deux milieux, ou entre deux entre-milieux, comme entre deux eaux, entre deux heures, entre chien et loup [...]. Changer de milieu, pris sur le vif, c'est le rythme. Aterrir, amerrir, s'envoler...» (MP, 385)

Este ritmo que se genera en un “*entremedias*” no es una medida fijada, una cadencia regular (o irregular) que remite a una unidad métrica que puede permanecer invariante o no.

«[...] le rythme est l'Inégal ou l'Incommensurable, toujours en transcodage.» (MP, 385)

Si un medio existe gracias a la *repetición periódica*, esta misma repetición tiene como efecto la producción de una *diferencia* gracias a la cual ese medio pasa a otro medio. ¿Qué es esa diferencia?

«C'est la différence qui est rythmique, et non pas la répétition qui, pourtant, la produit ; mais, du coup, cette répétition productive n'avait rien à voir avec une mesure reproductive.» (MP, 385-386)

La diferencia en la repetición es el secreto del ritornelo (o los ritornelos) que fija un centro de estabilidad en el caos, que establece unos medios y unos ritmos.

El segundo ritornelo (o ritornelos) es el que organiza, a partir de los medios y los ritmos, un territorio.

«Passage de la Ritournelle. La ritournelle va vers l'agencement territorial, s'y installe ou en sort.» (MP, 397)

Toda una dinámica de pasos que describiremos en el epígrafe siguiente pero de la que, desde el punto de vista del ritornelo, podemos avanzar que será una dinámica

merced a la cual los medios y ritmos devienen *expresivos*. Una expresividad que crea territorios.

«En un sens général, on appelle *ritournelle* tout ensemble de matières d'expression qui trace un territoire, et qui se développe en motifs territoriaux, en paysages territoriaux (il y a des ritournelles motrices, gestuelles, optiques, etc.).» (MP, 397)

El tercer ritornelo (o ritornelos) es aquel que abre las disposiciones territoriales al cosmos, a fuerzas desconocidas para la disposición “hombre”, siendo ellos mismos extra-territoriales, por no decir “extraterrestres”.

«A l'infini, ces ritournelles doivent rejoindre les chansons de Molécules, les vagissements de nouveau-nés des Eléments fondamentaux, comme dit Millikan. Elles cessent d'être terrestres pour devenir cosmiques : quand le Nome religieux s'épanouit et se dissout dans un Cosmos panthéiste moléculaire ; quand le chant des oiseaux fait place aux combinaisons de l'eau, du vent, des nuages et des brouillards. “Dehors le vent, la pluie...” Le Cosmos comme immense ritournelle déterritorialisée.» (MP, 403)

Vemos por tanto con claridad que los ritornelos tienen tanto una función territorializante (de los medios y ritmos) como una función desterritorializante (de las disposiciones territoriales)<sup>871</sup>. No es una contradicción sino una desbordante riqueza, la emergencia (formal, productiva) que *da* tiempos y espacios a diversos elementos<sup>872</sup>.

---

<sup>871</sup> En el Prefacio a la edición italiana de MP, y transcurridos ya siete años, Deleuze acerca los tres elementos del ritornelo (tierra, territorio y desterritorialización) a una estética “kantianizante” y una ontología “pitagorizante”: «Les trois facteurs, on peut les voir ici jouer librement, c'est-à-dire esthétiquement, dans la *ritournelle*. Les petites chansons territoriales, ou le chant des oiseaux ; le grand chant de la terre, quand la terre hurle ; la puissante harmonie des sphères ou la voix du cosmos ? C'est bien que ce livre aurait voulu : agencer des ritournelles, des *lieder*, correspondant à chaque plateau.». (DRF, 290). Y también utiliza la riqueza del concepto de ritornelo para practicar un acercamiento a la esencia de la filosofía (con cierto regusto humorístico): «Car la philosophie, elle aussi, n'est pas autre chose, de la chansonnette au plus puissant des chants, une sorte de *sprechgesang* cosmique. L'oiseau de Minerve (pour parler comme Hegel) a ses cris et ses chants ; les principes en philosophie sont des cris, autour desquels les concepts développent de véritables chants.» (DRF, 290). Para los principios de la razón como gritos (idea formulada a través del ejemplo leibniziano del universo estructurado como un estanque) cf. L, 14, 55, 58-59.

<sup>872</sup> La innegable riqueza del concepto de ritornelo hace que tal vez se deslice hacia una ambigüedad que hace preguntarse a Villani: «Le terme “ritournelle” semble très peu adapté à une telle largeur de significations. Aussi n'est-ce qu'en un seul point de l'œuvre (*Mille plateaux*, “De la ritournelle”) qu'on le trouve vraiment analysé et développé. [...] Est-ce cette richesse même, cette disparité, qui n'auraient pas entièrement convaincu dans la notion, et auraient amené à la marginaliser dans les travaux ultérieurs ?» en Sasso & Villani (2004: 306-307). El concepto de ritornelo sólo volverá a aparecer en QPH en relación con el papel del arte.

#### 5.4.2.2. Dinámica del Territorio, lo Natal y la Tierra

A pesar de ser un concepto complejo que admite varios niveles de análisis, en este momento de nuestra exposición nos atendremos a una presentación del concepto de territorio en estricta relación con la noción de disposición.

El territorio no es un medio, ni siquiera un acto suplementario a un medio, ni un ritmo, ni un paso entre medios. Suponiendo que medios y ritmos sean aquello sobre lo que opera una acción territorial, *el territorio es un acto que extrae porciones de los medios transformándolos en cualidades y altera los ritmos dotándolos de expresividad*. El territorio es un acto que afecta a medios y ritmos con una indexación.

«Le territoire est le produit d'une territorialisation des milieux et des rythmes. [...]. Il est essentiellement marqué, par des "indices", et ces indices sont empruntés à des composantes de tous les milieux : des matériaux, des produits organiques, des états de membrane ou de peau, des sources d'énergie, des condensés de perception-action. Précisément, il y a territoire dès que des composantes de milieux cessent d'être directionnelles pour devenir dimensionnelles, quand elles cessent d'être fonctionnelles pour devenir expressives. Il y a territoire dès qu'il y a expressivité du rythme. C'est l'émergence de matières d'expression (qualités) qui va définir le territoire.» (MP, 386-387)

Deleuze ilustra el concepto de territorio con el ejemplo del color de los pájaros o de los peces<sup>873</sup>. El color es un estado de membrana que remite a estados internos hormonales. Pero el color sigue siendo *funcional* y transitorio mientras esté unido a un tipo de acción (sexualidad, agresividad, huida). Sin embargo deviene *expresivo* cuando adquiere una constancia temporal y un alcance espacial que lo convierten en una marca territorializante, esto es, en una firma<sup>874</sup>. Lo fundamental no es saber si el color vuelve a tener funciones o cumple otras nuevas en el seno del territorio. Esta reorganización de la función implica que el componente considerado ha devenido *expresivo* con la tarea de marcar un territorio. Deleuze señala que una misma especie de pájaro puede tener representantes coloreados o no, los coloreados poseyendo un territorio y los blanquecinos caracterizándose por ser gregarios. También señala el papel bien conocido de la orina y los excrementos en el marcado de un territorio, sobre todo el caso de los excrementos territoriales del conejo que, por ejemplo, tienen un olor particular debido a sus glándulas anales especializadas. Asimismo muchos monos, en el papel de centinelas, exponen sus órganos sexuales de vivos

---

<sup>873</sup> Cf. MP, 387.

<sup>874</sup> Firma: *signature* (MP, 387). Queremos subrayar el carácter "sínico" que se pierde en la traducción del francés.



colores: el pene deviene un “porta-colores” expresivo y ritmado que marca los límites del territorio.

«Une composante de milieu devient à la fois qualité et propriété, *quale* et *proprium*.» (MP, 387)

Deleuze señala que en multitud de casos se puede constatar la velocidad de este devenir, la rapidez con que se constituye un territorio al mismo tiempo que se constituyen las cualidades expresivas, seleccionadas o producidas. El pájaro *Scenopoietes dentirostris* establece sus referencias dejando caer del árbol, cada mañana, unas hojas que ha cortado y que luego vuelve del revés para que su cara interna, más pálida, contraste con la tierra. Tal inversión produce una materia de expresión.

«Le territoire n’est pas premier par rapport à la marque qualitative, c’est la marque qui fait le territoire. Les fonctions dans un territoire ne sont pas premières, elles supposent d’abord une expressivité qui fait territoire. C’est bien en ce sens que le territoire, et les fonctions qui s’y exercent, sont des produits de la territorialisation. La territorialisation est l’acte du rythme devenu expressif, ou des composantes de milieux devenues qualitatives.» (MP, 388)

El factor territorializante debe buscarse precisamente en el devenir-expresivo del ritmo o de la melodía, es decir, en la emergencia de cualidades propias como el color, el olor, el sonido, la silueta, etc. El factor territorializante no es deudor de unas supuestas funciones previas, funciones como, por ejemplo, la sexualidad, la caza o la construcción de un domicilio. Mas bien son esas funciones las que deben explicarse en función de su territorialización.

¿Cómo podemos denominar a este devenir-expresivo, a esta metamorfosis o transformación? ¿Arte, tal vez? Deleuze no lo duda: toda emergencia territorial es artística, si por arte entendemos *el brotar a partir de un “haber expresivo”* y no la producción a partir de un “ser común” de un ser propio. Asimismo la emergencia de un territorio es artística no porque exista un sujeto que la “cree” sino porque se diseña un territorio en el que *se marca* una morada, un dominio<sup>875</sup>. Este marcado no es el resultado de la rúbrica de un sujeto sino *la constitución de una exhibición* (cartel, pancarta o firma).

«Peut-on nommer Art ce devenir, cette émergence? Le territoire serait l’effet de l’art. L’artiste, le premier homme qui dresse une borne ou fait une

---

<sup>875</sup> Alliez (1993: 93) lo expresa así: «La nature comme l’art participent d’un vitalisme mélodique qui atteint à un expressionnisme brut avec le surgissement du territoire et de la maison [...]».

marque... La propriété, de groupe ou individuelle, en découle, même si c'est pour la guerre et l'oppression. La propriété est d'abord artistique, parce que l'art est d'abord *affiche, pancarte*. Comme dit Lorenz, les poissons de corail sont des affiches. L'expressif est premier par rapport au possessif, les qualités expressives, ou matières d'expression sont forcément appropriatives, et constituent un avoir plus profond que l'être. Non pas au sens où ces qualités appartiendraient à un sujet, mais au sens où elles dessinent un territoire qui appartiendra au sujet qui les porte ou qui les produit. Ces qualités sont des signatures, mais la signature, le nom propre, n'est pas la marque constituée d'un sujet, c'est la marque constituante d'un domaine, d'une demeure. La signature n'est pas l'indication d'une personne, c'est la formation hasardeuse d'un domaine. Les demeures ont des noms propres, et sont inspirées.» (MP, 388-389)

Dice Deleuze que cuando se ama un color puede convertirse en un estandarte o una pancarta y de la misma manera que se pone una bandera en tierra conquistada, uno pone su firma sobre un objeto. Hacer arte bruto es convertir cualquier cosa en materia de expresión, liberar materias de expresión en el movimiento de la territorialidad. En este sentido el *Scenopoietes dentirostris* haría arte bruto. Y en esta línea sería legítimo afirmar que muchos pájaros son *artistas* por sus cantos territoriales: si un intruso quiere ocupar indebidamente un lugar que no le pertenece, el verdadero propietario canta tan bien que el otro se marcha, pero si el intruso canta mejor el propietario le cede el sitio<sup>876</sup>.

Deleuze también observa que se da una especie *automovimiento* de las cualidades expresivas. Si la expresividad no se reduce a los efectos inmediatos de un impulso que desencadena una acción en un medio es porque tales efectos no son expresiones sino que son meras impresiones o emociones subjetivas (por ejemplo, el color momentáneo que adquiere un pez de agua dulce bajo tal impulso). Las cualidades expresivas son, más bien, auto-objetivas, es decir, encuentran una objetividad en el territorio que trazan (por ejemplo, los colores de los peces coral).

«Quel est ce mouvement objectif ? Qu'est-ce que *fait* une matière comme matière d'expression ? Elle est d'abord *affiche* ou *pancarte*, mais elle n'en reste pas là. Elle passe par là, c'est tout. Mais la signature va devenir *style*. En effet, *les qualités expressives ou matières d'expression entrent, les unes avec les autres, dans des rapports mobiles qui vont "exprimer" le rapport du territoire qu'elles tracent avec le milieu intérieur des impulsions, et avec le milieu extérieur des circonstances*. Or exprimer n'est pas dépendre, il y a une autonomie de l'expression.» (MP, 390)

Por una parte, las cualidades expresivas entran entre ellas en relaciones internas que constituyen *motivos territoriales*. Unas veces los motivos territoriales dominan a

---

<sup>876</sup> Para los diferentes sentidos del "arte" como productor de la individuación expresiva cf. Pardo (1992: 164).

los impulsos internos, otras los superponen, otras basan un impulso en otro, otras pasan y hacen pasar un impulso a otro, otras se insertan entre los dos, pero ellos mismos no son “pulsados”. Unas veces esos motivos no pulsados aparecen bajo una forma fija, o lo aparentan, pero otras veces tienen una velocidad y una articulación variables. Deleuze nos habla de los perros que están con humanos, perros que ejecutan con pasión los movimientos de olfatear, descubrir, correr, cercar, atrapar o vapulear a muerte una presa imaginaria sin tener hambre. También nos relata la danza del “picón”<sup>877</sup> cuyo zig-zag es un motivo en el que zig adopta una pulsión agresiva y el zag una pulsión sexual hacia el nido, pero en la que ambos están acentuados e incluso diversamente orientados.

Por otra parte, las cualidades expresivas entran en otras relaciones internas que hacen de *contra-puntos territoriales*. Se trata de cómo constituyen en el territorio puntos que toman como contrapunto las circunstancias del medio externo. Por ejemplo, un enemigo se aproxima o irrumpe, o bien comienza a llover, sale el sol o se pone. También aquí los puntos o contrapuntos tienen su autonomía, de fijeza o variabilidad, con relación a las circunstancias del medio exterior cuya relación con el territorio expresan. Decimos “autonomía” ya que esa relación se puede dar sin que se den las circunstancias, de igual modo que la relación con los impulsos puede darse sin que se dé el impulso. E incluso cuando se dan los impulsos y las circunstancias, la relación es original con respecto a aquello que relaciona. Los motivos y los contrapuntos exploran las potencialidades del medio, interior o exterior. Para explicar la fijeza y variabilidad de los motivos no pulsados y los contrapuntos no localizados hay que acuñar una nueva terminología.

«[...] les motifs territoriaux forment des *visages ou personnages rythmiques*, et les contre-points territoriaux *paysages mélodiques*.» (MP, 391)

Podemos decir que hay *personaje rítmico* cuando ya no nos encontramos en la situación simple de un ritmo que está asociado a un personaje, sujeto o impulso sino que el propio ritmo es todo el personaje y, como tal, puede permanecer constante pero también aumentar o disminuir por adición o sustracción de sonidos, de duraciones siempre crecientes y decrecientes, por amplificación o eliminación que hacen morir y resucitar, aparecer y desaparecer. Y podemos decir que hay *paisaje melódico* cuando no hay una melodía asociada a un paisaje sino que la propia melodía crea un paisaje sonoro y toma como contrapunto todas las relaciones propias con un paisaje virtual. Así, por ejemplo, lo que distingue a un “pájaro

---

<sup>877</sup> “Picón”: *epinoche* (MP, 390).

músico” de un “pájaro no-músico” es precisamente esa aptitud para los motivos y los contrapuntos que, variables o constantes, los convierten en algo distinto de un cartel, los convierten en un estilo, puesto que articulan el ritmo y armonizan la melodía. En ese caso se podría decir que el pájaro músico pasa de la tristeza a la alegría, o bien que saluda la salida del sol, o bien que se pone en peligro para cantar, o bien que canta mejor que otro, sin el más mínimo peligro de antropomorfismo o interpretación. Más bien habría que hablar de *geomorfismo*.

«C’est par là que nous sortons du stade de la pancarte : car si chaque qualité expressive, si chaque matière d’expression considérée en elle-même est une pancarte ou une affiche, cette considération n’en reste pas moins abstraite. Les qualités expressives entrent les unes avec les autres dans des rapports variables ou constants (c’est ce que *font* les matières d’expression), pour constituer, non plus des pancartes qui marquent un territoire, mais des motifs et des contre-points, qui expriment le rapport du territoire avec des impulsions intérieures ou des circonstances extérieures, même si celles-ci ne sont pas données. Non plus de signatures, mais un style. [...]. C’est dans le motif et dans le contre-point qu’est donné le rapport avec la joie et la tristesse, avec le soleil, avec le danger, avec la perfection, même si le terme de chacun de ses rapports n’est pas donné. C’est dans le motif et dans le contre-point que le soleil, la joie ou la tristesse, le danger, deviennent sonores, rythmiques ou mélodiques.» (MP, 391-392)

Pero, en este punto de nuestra exposición, no podemos seguir desarrollando la los motivos musicales o estilísticos de la territorialidad puesto que debemos ceñirnos a nuestro objetivo específico de definir lo que es el territorio.

«Le territoire, c’est d’abord la distance critique entre deux êtres de même espèce : marquer ses distances. Ce qui est mien c’est d’abord ma distance, je ne possède que des distances. Je ne veux pas qu’on me touche, je grogne si l’on entre dans mon territoire, je mets des pancartes. La distance critique est un rapport qui découle des matières d’expression. Il s’agit de maintenir à distance les forces du chaos qui frappent à la porte. *Maniérisme* : l’ethos est à la fois demeure et manière, patrie et style.» (MP, 391)

Esta “doble” definición del territorio como *acto de marcado de distancias*, o acto etológico-ético de establecimiento de una morada y un estilo, se ejemplifica en las danzas territoriales barrocas o manieristas en las que cada pose, cada movimiento, instaure una distancia de este tipo (zarabandas, alemanas, bailes folclóricos del centro de Francia, etc.)<sup>878</sup>. Hay todo un arte de las poses, de las posturas, de las

---

<sup>878</sup> Sobre la expresividad, tal como Deleuze la tematiza en MP, Pardo (1992: 161-162) afirma: «Lo expresado de la conducta es siempre el territorio, lo poseído son siempre distancias, diferencias individuales e individuantes. He ahí la razón de que un estado indeterminado de alarma territorial desencadene comportamientos rituales: frente al caos, el *ethos*; frente a los síntomas de una desorganización, el intento de reconstruir el territorio, aunque sea cantando, silbando, conversando: no

siluetas, de los pasos y las voces. Asimismo existe el caso en que dos esquizofrénicos se hablan o deambulan según leyes de frontera y de territorio incomprensibles para los observadores externos.

Deleuze va más allá y sostiene que, cuando amenaza el caos, es importante trazar un territorio transportable y neumático-espiritual<sup>879</sup>. Si llegara a ser preciso, el propio cuerpo puede ser el territorio, transportable como en los casos del caparazón de la tortuga, la concha del crustáceo y los tatuajes del cuerpo humano. Pero, en todo caso, Deleuze insiste una y otra vez en otorgar una matriz *rítmica* a todo acto de emergencia de un territorio.

«La distance critique n'est pas une mesure, c'est un rythme. Mais justement le rythme est pris dans un devenir qui emporte les distances entre personnages, pour en faire des personnages rythmiques eux-mêmes plus ou moins distants, plus ou moins combinables (intervalles).» (MP, 393)

Por ejemplo<sup>880</sup>, en el caso en que dos animales de un mismo sexo y de una misma especie se enfrentan, el ritmo de uno “crece” cuando se aproxima a su territorio o al centro de ese territorio, el ritmo del otro “decrece” cuando se aleja del suyo y, entre los dos, en la frontera, se establece una constante oscilatoria (¿ritmo activo, pasivo, testigo?). También podemos tomar el caso del animal que entreabre su territorio a la pareja de otro sexo para formar un personaje rítmico complejo, un dueto, cantos cruzados o antifónicos, como entre los *pies-grièches* africanos. Los miembros de una misma especie entran en personajes rítmicos, al mismo tiempo que las diversas especies entran en paisajes melódicos, estando los paisajes poblados por personajes y perteneciendo los personajes a los paisajes.

Deleuze subraya con insistencia, como venimos diciendo, la importancia del devenir expresivo del ritmo y de la emergencia de las cualidades. Este momento puede y debe conceptualizarse como *desfase* o *diferencia* entre el código y el territorio: la emergencia del territorio parece deberse a un margen de libertad (o a un excedente inasimilable) que afecta al propio código en dirección a decodificarlo.

---

para comunicar a otros el peligro (información), sino para *hacer sonar* lo insonoro, la amenaza, el riesgo: recalcar las firmas, renovar los olores, dar brillo a los colores, estigmatizar las posturas, diferenciar las voces. La expresividad [...] incluye siempre un elemento de sinsentido, el intervalo entre los estados de cosas que permiten desprender una pura materia expresiva, un concentrado de intensidades libres.»

<sup>879</sup> Pardo (1992: 158) lo expresa del siguiente modo: «La expresividad, como la sociedad hobbesiana, parece nacer del terror.». Sobre el tópico deleuziano de la expresividad musical (o creación de territorios) como protección ante el caos cf. también Pardo “Y cantan en llano” en *Archipiélago. Cuadernos críticos de la cultura*, nº 17, 1994, pp. 67-76.

<sup>880</sup> Cf. MP, 394.

«L'essentiel est dans le décalage que l'on constate entre le code et le territoire. Le territoire surgit dans un marge de liberté du code, non pas indéterminée, mais autrement déterminée. S'il est vrai que chaque milieu a son code, et qu'il y a perpétuellement transcodage entre les milieux, il semble au contraire que le territoire se forme au niveau d'un certain *décodage*.» (MP, 396)

Deleuze afirma que los biólogos han señalado la importancia de esos *márgenes* que no se confunden con mutaciones, es decir, con cambios internos al código. Se trataría aquí de genes desdoblados o de cromosomas excedentarios que no están incluidos en el código genético, que son funcionalmente libres y ofrecen una materia libre para la variación. La *territorialización* es ese factor que se establece entre los márgenes del código de una misma especie y que da a los representantes aislados de esa especie la posibilidad de diferenciarse. O dicho de otro modo: la *territorialización* es el factor decisivo para que a la materia libre de variación (que puede crear nuevas especies) *se sumen* acontecimientos de otro tipo capaces de multiplicar las interacciones del organismo con sus medios. La territorialidad, al estar *en desfase* con relación al código de la especie, puede inducir indirectamente a la aparición de nuevas especies.

«Partout où la territorialité apparaît, elle instaure une *distance critique* intra-spécifique entre membres d'une même espèce ; et c'est en vertu de son propre décalage par rapport aux *différences spécifiques* qu'elle devient un moyen de différenciation indirect, oblique. En tous ces sens le décodage apparaît bien comme le "négatif" du territoire ; et la distinction la plus évidente entre les animaux à territoire et les animaux sans territoire, c'est que les premiers sont beaucoup moins codés que les autres. Nous avons dit assez de mal du territoire pour évaluer maintenant toutes les créations qui y tendent, qui s'y font ou qui en sortent, qui vont en sortir.» (MP, 396-397)

Según los objetivos de nuestra exposición es precisamente esta *creatividad* la que nos tiene que ocupar porque toda territorialización es inseparable de la generación de dos importantes efectos.

«Car il est très vrai que, dans un territoire, deux effets notables ont lieu : *une réorganisation des fonctions, un regroupement des forces*.» (MP, 394)

Por un lado, determinadas actividades funcionales no son territorializadas sin que adquieran un nuevo aspecto (creación de nuevas funciones como construir una morada, transformación de antiguas funciones como la agresividad que cambia de naturaleza al devenir intraespecífica). Surge algo así como el nacimiento del tema de la especialización o la profesión. Por ejemplo, los gritos de los vendedores callejeros se cruzan en el medio, marcando cada uno un territorio en el que no puede ejercerse

la misma actividad ni resonar el mismo grito. Tanto en el animal como en el hombre hay reglas de distancia crítica para el ejercicio de la competencia. Hay una desterritorialización de las funciones que es la condición para que surjan como “trabajos” u “oficios”.

Por otro lado, el otro efecto de la territorialización, consiste en un reagrupamiento de todas las fuerzas de los diferentes medios en un solo chorro o haz constituido por las fuerzas de la tierra. Sólo en lo más profundo de cada territorio se produce la atribución a la tierra, como punto de encuentro o zócalo, de todas las fuerzas difusas. Las fuerzas del aire o del agua, del pájaro o del pez, devienen así fuerzas de la tierra. Es más, si el territorio en extensión separa las fuerzas interiores de la tierra y las fuerzas exteriores del caos, no ocurre lo mismo en “intensión”, en profundidad, donde los dos tipos de fuerzas se abrazan y maridan en un combate que tiene a la tierra como criba y también como aquello que está en juego. En el territorio siempre existe un lugar en el que todas las fuerzas se reúnen en un cuerpo-a-cuerpo de energías. La tierra es ese cuerpo-a-cuerpo.

«Ce centre intense est à la fois dans le territoire même, mais aussi hors de plusieurs territoires qui convergent vers lui à l'issue d'un immense pèlerinage (d'où les ambiguïtés du “natal”). En lui ou hors de lui, le territoire renvoie à un centre intense qui est comme la patrie inconnue, source terrestre de toutes les forces, amicales ou hostiles, et où tout se décide. Là, aussi donc, nous devons reconnaître que la religion, commune à l'homme et à l'animal, n'occupe le territoire que parce qu'elle dépend, comme de sa condition, du facteur brut esthétique, territorialisant. C'est lui qui, tout ensemble, organise les fonctions de milieu en travaux et lie les forces de chaos en rites et religions, forces de la terre. *C'est en même temps que les marques territorialisantes se développent en motifs et contrepoints, et qu'elles réorganisent les fonctions, qu'elles regroupent les forces.* Mais, par là même, le territoire déchaîne déjà quelque chose qui va le dépasser.» (MP, 395-396)

¿Qué es eso que desencadena el territorio pero que lo va a desbordar? *Lo natal*<sup>881</sup>. ¿Por qué denominarlo así? Hemos visto que el territorio remite a un centro intenso en lo más profundo de sí mismo, un centro que puede estar situado fuera del territorio, en el punto de convergencia de territorios muy alejados o muy diferentes entre sí. Tanto es así que Deleuze llega a escribir: “Le Natal est dehors” (MP, 401). Y además cita cuatro casos que ilustran alejamientos del territorio y nos hacen presenciar un vasto movimiento de desterritorialización en contacto directo con territorios que este movimiento atraviesa de arriba a abajo. El primero es el del peregrinaje o los peregrinajes a las fuentes, como el de los salmones. El segundo es el de las concentraciones hipernumerarias como las de los saltamontes, los pinzones,

---

<sup>881</sup> Dejamos fuera de nuestra exposición de *lo natal* su significado como aquello que no sólo supera la dualidad innato-aprendido sino que la explica. Cf. MP, 410.

etc. (decenas de millones de pinzones cerca de Thoune en 1950-1951). El tercero el de las migraciones solares o magnéticas. El último ejemplo es el de las largas marchas como por ejemplo las de las langostas. Para Deleuze estos movimientos están trabajados por una(s) fuerza(s) cósmica(s) que podemos nombrar como “lo natal”.

Lo natal no es lo patrio, innato, propio u originario sino más bien un “foco de convergencia-divergente” que distribuye movimientos por doquier. Es “de convergencia” por ser fuerza atractiva y “divergente” por ser fuerza cósmica deslocalizadora y dislocadora.

«[...] ce n'est plus un mouvement ni un rythme de milieu, pas davantage un mouvement ni un rythme territorialisants ou territorialisés, il y a maintenant du Cosmos dans ces mouvements plus amples. Les mécanismes de localisation ne cessent pas d'être extrêmement précis, mais la localisation est devenue cosmique. Ce ne sont plus les forces territorialisés, réunies en forces de la terre, ce sont les forces retrouvées ou libérées d'un Cosmos déterritorialisé. Dans la migration, le soleil n'est plus le soleil terrestre qui règne sur le territoire, même aérien, c'est le soleil céleste du Cosmos, comme dans les deux Jérusalem, Apocalypse.» (MP, 401-402)

Pero en opinión de Deleuze lo natal también se puede entender como *tierra* si por tal entendemos algo totalmente diferente al territorio.

«Et sans doute la terre n'est pas la même chose que le territoire. La terre, c'est ce point intense au plus profond du territoire, ou bien projeté hors de lui comme point focal, et où se rassemblent toutes les forces en un corps-à-corps. La terre n'est plus une force parmi les autres, ni une substance informée ou un milieu codé, qui aurait son tour et sa part. La terre est devenue ce corps-à-corps de toutes les forces, celles de la terre comme celles des autres substances, si bien que l'artiste ne se confronte plus au chaos, mais à l'enfer et au souterrain, au sans-fond.» (MP, 417-418)

La *tierra* no es en modo alguno lo contrario de la desterritorialización<sup>882</sup>. Lo vemos en el misterio de *lo natal* en el que la tierra, como hogar ardiente, excéntrico o intenso, está fuera del territorio y sólo existe en el movimiento de la desterritorialización. Pero no sólo la *tierra* remite a *lo natal* sino que es *la glaciación*, *la Desterritorializada por excelencia*. Sólo ahora cobra todo su sentido lo que denominábamos “materia” (aquello sobre lo que operaban los movimientos de estratificación). Sólo en este sentido la tierra pertenece al Cosmos y se presenta como el material gracias al cual el hombre capta las fuerzas cósmicas.

---

<sup>882</sup> El tópico deleuziano de la tierra como tierra nueva, desconocida, transversal, donde el deseo funciona según sus flujos moleculares y que está íntimamente ligada a los viajes intensivos que deshacen todos los territorios en provecho de la tierra que se crea, ya aparece en *ACE*, 380-381.



«On dira que la terre, en tant que déterritorisée, est elle-même le strict corrélat de la D. Au point que la D peut être nommée créatrice de la terre □ une nouvelle terre, un univers, et non plus seulement une reterritorialisation.» (MP, 635)

Pero más allá de los grandiosos casos de desterritorialización absoluta que hemos visto, y sin perder nada de su precisión en la medida en que abraza variables cósmicas, hay que constatar algo decisivo a los efectos de nuestra exposición: todo territorio está recorrido por movimientos de desterritorialización (que pueden unirlo o no al cosmos).

«Un territoire est toujours en voie de déterritorialisation, au moins potentielle, en voie de passage à d'autres agencements, quitte à ce que l'autre agencement opère une reterritorialisation (quelque chose qui "vaut" le chez-soi)...» (MP, 402)

Ya hemos visto que el territorio se constituía a partir de un *margen de descodificación* que afecta al *medio*. Ahora comprobamos cómo un *margen de desterritorialización* afecta al propio *territorio*. Un margen de desterritorialización que consiste en una serie de desconexiones<sup>883</sup>.

«Le territoire n'est pas séparable de certains coefficients de déterritorialisation, évaluables dans chaque cas, faisant varier les rapports de chaque fonction territorialisée avec le territoire, mais aussi les rapports du territoire avec chaque agencement déterritorialisé.» (MP, 402)

Por esta *inseparabilidad* hemos presentado el concepto de territorio *cabe con* el de desterritorialización.

#### 5.4.2.3. Tipología de la desterritorialización

Las *líneas de desterritorialización* que atraviesan y arrastran las disposiciones son muy diversas. Existen tres tipos:

1º) las que abren la disposición territorial a otras disposiciones y la hacen pasar por ellas;

2º) las que abren la territorialidad de la disposición y la abren sobre una tierra excéntrica, inmemorial o futura;

---

<sup>883</sup> Desconexiones: *décrochages* (MP, 402).

3º) las que abren la disposición a las fuerzas del Cosmos<sup>884</sup>.

Para ejemplificar el primer tipo de líneas de desterritorialización, las líneas que abren la disposición territorial a otras disposiciones y la hacen pasar por ellas, podemos tomar el caso de los pinzones de Australia<sup>885</sup>. Cuando no es el macho el que hace el nido, cuando el macho se contenta con transportar los materiales o con imitar la construcción, unas veces hace la corte a la hembra con una brizna de paja en el pico (género Bathilda), otras utiliza otro material distinto del nido (género Neochmia), otras la brizna de hierba sólo sirve en las fases iniciales de la corte o incluso antes (géneros Aidemosyne o Lonchura) y otras la hierba es picoteada sin ser ofrecida. Deleuze es consciente de que siempre se podrá objetar que estos comportamientos “brizna de hierba” son arcaísmos o vestigios de un comportamiento de nidificación. Pero según Deleuze la noción de “comportamiento” es insuficiente con relación a la de disposición ya que cuando el nido no es previamente construido por el macho, la nidificación deja de ser un componente de la disposición territorial, esto es, se despega del territorio. Es más, la corte, que precede en ese caso a la nidificación, deviene en sí misma una disposición relativamente autónoma. La materia de expresión “brizna de hierba” actúa como un componente de paso entre la disposición territorial y la disposición de corte. Una materia de expresión nunca es un vestigio o un símbolo. La brizna de hierba es un componente desterritorializado o en vías de desterritorialización. Ni es un arcaísmo, ni un objeto parcial o transicional. Es un operador, un vector, un convertidor disposicional. Y como componente de paso de una disposición a otra, la brizna tiende a anularse a la par que un componente de relevo la sustituye adquiriendo cada vez más importancia, por ejemplo, el sonido, el canto o el trino.

«L'important pour le moment est de constater cette formation de nouveaux agencements dans l'agencement territorial, ce mouvement qui va de l'intra-agencement à des inter-agencements, avec composantes de passage et de relais. [...]. C'est comme si des forces de déterritorialisation travaillaient le territoire lui-même, et nous faisaient passer de l'agencement territorial à d'autres types d'agencement, de cour ou de sexualité, de groupe ou de société.» (*MP*, 400)

El segundo tipo de línea de desterritorialización es la que actúa directamente sobre la territorialidad de la disposición y la abre a una tierra. Deleuze lo ejemplifica

---

<sup>884</sup> Es interesante señalar que en *ACE*, 375 se plantea el esquizoanálisis como la tarea que debe extraer los flujos desterritorializados del deseo en los elementos moleculares de la producción deseante, frente al psicoanálisis cuya tarea es reterritorializar los flujos del deseo en el diván, en la representación de Edipo y de la castración. Los movimientos dinámicos de desterritorialización y reterritorialización son pensados en términos de la teoría de flujos, careciendo de la amplitud conceptual que alcanzan en *MP*.

<sup>885</sup> Cf. *MP*, 399-400.

con el caso del artista romántico que abandona la ambición clásica de una universalidad de derecho y renuncia al estatuto de creador del artista clásico para entrar en una disposición territorial en la que, precisamente, ya no se afrontan las fuerzas del caos sino las de la tierra, y donde ya no se pretende emular al Dios creador sino a los fundadores. El artista romántico afronta nuevos peligros.

«Il ne risque plus de se dissiper dans les milieux, mais de s'enfoncer trop loin dans la Terre, Empédocle. Il ne s'identifie plus à la Création, mais au fondement ou à la fondation, c'est la fondation qui est devenue créatrice. Il n'est plus Dieu, mais Héros qui lance à Dieu son défi : Fondons, fondons, et non plus Créons. Faust, surtout le second Faust, est porté par cette tendance. Au dogmatisme, au catholicisme des milieux (code), s'est substitué le criticisme, le protestantisme de la terre. Et certes la Terre comme point intense en profondeur ou en projection, comme *ratio essendi*, est toujours en décalage par rapport au territoire ; et le territoire, comme condition de "connaissance", *ratio cognoscendi*, est toujours en décalage par rapport à la terre. Le territoire est allemand, mais la Terre est grecque. Et, justement, c'est ce décalage qui fait le statut de l'artiste romantique, en tant qu'il n'affronte plus la béance du chaos, mais l'attraction du Fond.» (MP, 418)

Este desfase, esta descodificación, hace que el artista romántico viva el territorio en el modo de la pérdida y a sí mismo como exiliado, viajero, desterritorializado, rechazado en los medios, como el Holandés errante o el rey Voldemar, mientras que el artista clásico habitaba los medios. Pero, *al mismo tiempo*,

«[...] c'est encore la terre qui commande ce mouvement, c'est l'attraction de la Terre qui fait cette répulsion du territoire. Le poteau indicateur n'indique plus que le chemin d'où nul ne revient. Telle est l'ambiguïté du natal, qui apparaît dans le lied, mais aussi dans la symphonie et l'opéra : le lied est à la fois le territoire, le territoire perdu, la terre vectrice. L'intermezzo allait prendre une importance de plus en plus grande, parce qu'il jouait sur tous les décalages entre la terre et le territoire, s'y intercalait, les remplissait à sa manière, "entre deux heures", "midi-minuit".» (MP, 419)

Para el artista romántico ya no hay partes sustanciales que correspondan a formas, medios que correspondan a códigos y una materia caótica que esté ordenada en las formas y por los códigos. Las partes son como disposiciones que se hacen y deshacen en la superficie. La forma deviene *una gran forma en desarrollo continuo*, una selección de las fuerzas de la tierra que toma en forma de haz a todas las partes. La materia ya no es un caos que someter y organizar sino *una materia en movimiento de una variación continua*. Lo "universal" del artista clásico deviene relación, variación: variación continua de la materia y desarrollo continuo de la forma. A través de las disposiciones, la materia y la forma entran en una nueva relación: la materia deja de ser una materia de contenido para devenir *materia de*

*expresión* y la forma deja de ser un código que domina las fuerzas del caos para devenir *fuerza*, conjunto de fuerzas de la tierra. Surge así, con el artista romántico, una nueva relación con el peligro, los límites y la locura. Pero el artista romántico está afectado de una carencia “fundacional”: le falta el pueblo.

«Ce qui manque le plus au romantisme, c’est le peuple. Le territoire est hanté par une voix solitaire, à laquelle la voix de la terre fait résonance et percussion, plutôt qu’elle ne lui répond. Même quand il y a un peuple, il est médiatisé par la terre, surgi des entrailles de la terre, et prêt à y retourner : c’est un peuple souterrain plus que terrestre. Le héros est un héros de la terre, mythique, et non du peuple, historique.» (MP, 419)

Según Deleuze el romanticismo alemán vive el territorio natal no como desierto sino como “solitario”, cualquiera que sea la densidad de la población. La razón de ello es que la población es tan sólo una emanación de la tierra y vale por Uno Solo. El territorio no se abre sobre un pueblo sino sobre el Amigo o la Amada, pero la Amada está muerta y el Amigo es incierto, inquietante. El romanticismo latino y eslavo, sin embargo, es “popular”, atraviesa las fuerzas del pueblo. La tierra está ahora mediatizada por el pueblo y tan sólo existe gracias a él. La tierra puede estar “desierta” en tanto que estepa árida o territorio desmembrado, arrasado, pero nunca está “solitaria” sino llena de una población que nomadiza, se separa o se reagrupa, reivindica o llora.

«Cette fois, le héros est un héros du peuple, et non plus de la terre ; il est en rapport avec *l’Un-Foule*, non plus *l’Un-Tout*.» (MP, 420)

Por último el tercer tipo de línea de desterritorialización es la que abre las disposiciones a las fuerzas del Cosmos.

«L’agencement n’affronte plus les forces du chaos, il ne s’approfondit plus dans les forces de la terre ou dans les forces du peuple, mais il s’ouvre sur les forces du Cosmos.» (MP, 422)

La relación esencial ya no es la de “materias – formas” o “sustancias - atributos” ni tampoco la de “desarrollo continuo de la forma – variación continua de la materia” sino la de “material-fuerzas”<sup>886</sup>. Por “material” Deleuze entiende una materia molecularizada apta para captar las fuerzas cósmicas. Es función del material captar fuerzas de otro orden: el material visible debe captar las fuerzas invisibles, el material sensible las fuerzas insensibles, el material sonoro las fuerzas inaudibles, etc. Con el

---

<sup>886</sup> Cf. MP, 422.

complejo conceptual “material-fuerzas” Deleuze pretende escapar a todo figurativismo (de la copia y de la reproducción) fundado en las formas de lo mismo, lo semejante, lo análogo y lo general<sup>887</sup>.

En esta perspectiva, apunta Deleuze, la filosofía sigue el mismo movimiento que las demás actividades. Así, mientras la filosofía romántica todavía invocaba una identidad sintética formal que aseguraba una inteligibilidad continua de la materia (síntesis a priori), la filosofía moderna tiende a elaborar un material complejísimo de pensamiento para capturar fuerzas no pensables en sí mismas.

«C'est la philosophie-Cosmos, à la manière de Nietzsche. Le matériau moléculaire est même tellement déterritorialisé qu'on ne peut plus parler de matières d'expression, comme dans la territorialité romantique. *Les matières d'expression font place à un matériau de capture*. Dès lors, les forces à capturer ne sont plus celles de la terre, qui constituent encore une grande Forme expressive, ce sont maintenant les forces d'un Cosmos énergétique, informel et immatériel. [...]. C'est en même temps que les forces deviennent nécessairement cosmiques, et le matériau moléculaire ; une force immense opère dans un espace infinitésimal.» (MP, 422-423)

Trabajando con un material para captar las fuerzas cósmicas el problema que se plantea ya no es el de un comienzo ni el de una fundación sino que es el problema de la consistencia o consolidación. Pero esto ya nos lleva muy lejos –hasta una Máquina

---

<sup>887</sup> Sauvagnargues “Le concept de modulation chez Gilles Deleuze et l'apport de Simondon à l'esthétique deleuzienne” en *Concepts [Hors série Gilles Deleuze 1]*, 2003, pp. 168-174, considera que el origen de este complejo conceptual está en el concepto de modulación de Simondon que explica que el material pueda realizar estas operaciones y, por tanto, que la teoría del arte sea solidaria de una teoría de la sensación. La modulación ni es el acto común del sintiente y lo sentido ni la fuerza que se co-genera en un cierto medio existencial o se sincroniza con él. La modulación no es coexistencia ni comunión sino diferencia e indiscernibilidad: «[...] disparation sur le plan des forces. [...] la modulation comme procès de différenciation explique que la force, condition de la sensation, ne soit pas senti, mais produise par disparation un effet nouveau, créatif et problématique : la sensation, portée à son exercice supérieur, affect et percept esthétiques.» (pp. 168-169). En “Gilbert Simondon” recogido en Leclercq (2005: 194-195) la misma autora explica que Simondon reemplaza el paradigma del *molde* (adquisición de la forma mediante la imposición exterior sobre una materia pasiva) por el de la *modulación* (captación de la forma como interacción de fuerzas y materiales, acoplamiento de fuerzas y materiales elaborados que tornan sensibles a las fuerzas). La modulación «[...] devient, à partir de *Mille Plateaux*, le concept directeur des arts. [...] Ainsi Deleuze couple-t-il l'analyse simondienne de l'hecceté [...] avec les conceptions spinoziste et nietzschéenne du signe comme composition de rapports.» (p. 195). Para la modulación cf. de la misma autora “De la capture de forces à l'image” en *Revue d'esthétique : «Ce que l'art fait à la philosophie. Le cas Deleuze»*, nº 45, 2004, pp. 51-66, especialmente pp. 55-56. Sobre la oposición molde-modulación en relación con la etología evaluativa no-judiciaria spinoziana cf. Bergen (2002: 588-591), pero sobre todo la p. 591 donde escribe: «A l'extériorité de la règle de construction entre forme et matière se substitue la continuité d'un moulage en variation incessante, de dynamismes spatio-temporels animant une matière en mouvement, exactement comme à l'extériorité de la règle de construction entre concept et intuition (schématisation) se substitue la détermination réciproque de l'un par l'autre via la dramatisation. [...] La modulation suit la genèse d'une individuation qui compose des blocs spatio-temporels intensifs, des rythmes et des évaluations arrachées au chaos [...]».

inmensa que captaría las fuerzas mudas e impensables del Cosmos. Máquina de consistencia. Pero de las máquinas hablaremos más adelante.

Para concluir diremos que según este tercer tipo de líneas de desterritorialización la disposición ya no presenta expresión ni contenidos distintos sino *materias no formadas y fuerzas (o funciones) desestratificadas*.

#### 5.4.2.4. Casuística de la desterritorialización

La desterritorialización:

«[...] est le mouvement par lequel “on” quitte le territoire.» (MP, 634)

Esto quiere decir que la desterritorialización puede afectar a múltiples casos, deshaciendo todo lo que la territorialización (o reterritorialización) anterior pudo efectuar. El “se” indica que la desterritorialización es un proceso que se refiere a todo tipo de casos. Nada de *lo que hay* le es ajeno<sup>888</sup>.

La desterritorialización es la operación de la línea de fuga. Aunque existen múltiples movimientos de desterritorialización, podemos distinguir cuatro casos en la medida en que siempre es “la misma” desterritorialización: las cuatro desterritorializaciones son inmanentes unas a otras y, aunque existen figuras mixtas, a título expositivo podemos practicar esta reducción. Cuatro casos de desterritorializaciones que se enfrentan, se combinan y no mantienen entre ellas ninguna relación evolutiva<sup>889</sup>.

El primer caso es el de la *desterritorialización negativa*. Acontece cuando la desterritorialización se encuentra recubierta o enmascarada por una reterritorialización compensatoria que fuerza su bloqueo, corte o tachadura. Entre los regímenes de signos el régimen signifiante es el que alcanza un nivel más alto de desterritorialización<sup>890</sup> pero al operar, simultáneamente, todo un sistema de

---

<sup>888</sup> Aludiendo a este importante pasaje Sasso lo explica así: «“On” quitte un territoire : cela signifie évidemment que quantité d’entités peuvent faire office de *sujet grammatical* dans les phrases du type “X quitte le territoire”, “X est déterritorialisé”, ou tenir lieu de complément de nom dans l’expression “déterritorialisation de X” : aussi bien des animaux que des hommes [...] aussi bien des fleurs que des insectes [...]». El autor continúa registrando toda una serie de entidades que sufren este proceso (la boca, la lengua y los dientes del homínido se desterritorializan del alimento y se reterritorializan en la articulación de sonidos, un bastón es una rama desterritorializada) o lo desencadenan (la teoría de Einstein con respecto a la representación del universo, la música dodecafónica con respecto a la música, el expresionismo cinematográfico con respecto a la imagen). Cf. Sasso & Villani (2004: 85-87).

<sup>889</sup> Cf. MP, 634-636.

<sup>890</sup> Cf. MP, 146-147.

reterritorializaciones en el significado y en el propio significante, bloquea y obstruye la línea de fuga, no dejando subsistir sino una desterritorialización negativa<sup>891</sup>.

El segundo caso se da cuando la desterritorialización deviene *desterritorialización positiva*. En este caso el movimiento desterritorializador se afirma a través de las reterritorializaciones que ya no juegan sino un papel secundario. No obstante, esta desterritorialización es relativa puesto que la línea de fuga que traza está segmentarizada, dividida en “procesos” sucesivos, se precipita en “agujeros negros” o incluso aboca a un agujero negro generalizado (por ejemplo, una catástrofe). El mejor ejemplo de ello es el régimen de signos postsignificante con su movimiento desterritorializador pasional y concienical positivo aunque relativo<sup>892</sup>. Hay que señalar que tanto la desterritorialización negativa como la positiva no mantienen una relación evolutiva ya que la segunda tanto puede escapar de la primera como conducir a ella. Esto es lo que ocurre en el caso de las segmentaciones de líneas de fuga concurrentes cuando arrastran una reterritorialización de conjunto en provecho de uno de los segmentos, de tal forma que el movimiento de fuga es detenido.

El tercer caso y cuarto caso surgen cuando el movimiento desterritorializador se modaliza como *absoluto*. Tal absolutez no expresa nada trascendente ni indiferenciado sino tan sólo un *tipo de movimiento* que se distingue cualitativamente del movimiento relativo. Un movimiento es *absoluto* cuando, cualesquiera que sean su cantidad y velocidad, procede a relacionar “un cuerpo considerado como múltiple”

---

<sup>891</sup> Existe un primer acercamiento a este tipo de desterritorialización negativa cuando en *ACE*, 41-42 se dice que el capitalismo tiende a la descodificación de los flujos, a la desterritorialización del socius (dirigiéndose hacia su límite esquizofrénico y, de este modo, deviniendo el esquizo su producto más aquilatado), pero por otro lado el capitalismo también instaura o restaura toda suerte de territorialidades residuales y facticias, imaginarias o simbólicas. Los diversos procesos de descodificación y desterritorialización *definen* las sociedades modernas pero: «[...] *ce qu'elles déterritorialisent d'un côté, elles le re-territoralisent de l'autre.*» (*ACE*, 306). Tales reterritorializaciones (Deleuze escribe “neo-territorialidades”), aunque extremadamente complejas, son variadas: folclóricas, arcaicas (bien de tipo fascista bien de tipo “minoría étnica revolucionaria”), espontáneas e incluso estatales (*ACE*, 306-307). Esta desterritorialización negativa también acontece, por ejemplo, en los movimientos políticos regionalistas que efectúan desterritorializaciones (de la lengua, la cultura y la política) para ejecutar reterritorializaciones reaccionarias, edípicas, románticas o folclóricas (*K*, 44-45).

<sup>892</sup> Otro ejemplo de desterritorialización positiva, aunque relativa, es el de la droga: por una parte implica, o es agente, de una fuerte desterritorialización perceptiva, es capaz de sustraer al inconsciente de toda territorialización edípica (*MP*, 345-348) pero por otra parte el proceso de la droga está continuamente segmentarizado bajo la forma de la dependencia, la toma, la dosis y el traficante (*MP*, 348-351). En suma, en el proceso de la droga: «Les déterritorisations restent relatives, compensées par les re-territorisations les plus abjectes [...]. Au lieu que des trous dans le monde permettent aux lignes du monde de fuir elles-mêmes, les lignes de fuite s'enroulent et se mettent à tourner dans des trous noirs, chaque drogué dans son trou, groupe ou individu, comme un bigorneau. Enfoncé plutôt que défoncé.» (*MP*, 348-349). Sobre cómo este tipo de desterritorialización afecta no sólo a los drogadictos sino al mundo de la marginalidad “vanguardista” en general cf. *D*, 167-168. Y sobre la causalidad específica de la droga y su naturaleza de empresa de experimentación vital cf. “Deux questions sur la drogue” en *DRF*, 138-141.

con “un espacio liso que ocupa de manera turbulenta”. Un movimiento es *relativo* cuando, cualesquiera que sean su cantidad y velocidad, procede a relacionar “un cuerpo considerado como *Uno*” con “un espacio estriado en el que se desplaza y que mide según rectas por lo menos virtuales”. O dicho de otro modo mucho más sintético y directo: la absolutez hace referencia a la potencia de la desterritorialización para crear una nueva tierra en el sentido de *conectar* líneas de fuga, *llevarlas* a su más alta potencia o *trazar* un nuevo plano.

«La D est négative ou relative (pourtant effective déjà) chaque fois qu'elle opère d'après ce second cas, soit par des reterritorisations principales qui barrent les lignes de fuite, soit avec des reterritorisations secondaires qui les segmentarisent et tendent à les rabattre. La D est absolue, d'après le premier cas, chaque fois qu'elle opère la création d'une nouvelle terre, c'est-à-dire chaque fois qu'elle connecte les lignes de fuite, les porte à la puissance d'une ligne vitale abstraite ou trace un plan de consistance.» (MP, 636)

La desterritorialización absoluta pasa por la negativa en la medida en que no es trascendente y la negativa tiene necesidad de un absoluto para llevar a cabo su operación. Así, por una parte, aparece el caso de la *desterritorialización absoluta de tipo limitativo* y, por otra parte, el caso de la *desterritorialización absoluta de tipo no limitativo*.

Con respecto al caso de la *desterritorialización absoluta de tipo limitativo* podemos decir que actúa en las desterritorializaciones negativas y positivas-relativas. En este giro de lo absoluto las líneas de fuga no sólo están bloqueadas o segmentarizadas sino que se convierten en líneas de destrucción y muerte. La desterritorialización absoluta de tipo limitativo:

«[...] elle fait de l'absolu un “englobant”, un totalisant qui surcode la terre, et qui dès lors conjugue les lignes de fuite pour les arrêter, les détruire, au lieu de les connecter pour créer (c'est en ce sens que nous opposions *conjugaison* et *connexion* [...]). Et surtout, c'est à ce tournant de l'absolu que les lignes de fuite ne sont pas seulement barrées ou segmentarisées, mais tournent en ligne de destruction et de mort.» (MP, 636)

Es un movimiento desterritorializador que *apuesta* en lo absoluto por una tierra agarrada por la cintura, enganchada, englobada, sobrecodificada, conjugada como objeto de una organización mortuoria y suicida que la rodea por doquier<sup>893</sup>.

Muy distinta es la apuesta, en el absoluto, con respecto al cuarto caso de desterritorialización: la *desterritorialización absoluta de tipo no limitativo* en el que la tierra se libera<sup>894</sup>.

---

<sup>893</sup> Léase la nota del epígrafe 5.4.2.5, titulado “Teorematiza de la desterritorialización”, a propósito del teorema número 3.



«[...] la terre consolidée, connectée au Cosmos, mise dans le Cosmos suivant des lignes de création qui la traversent comme autant de devenir (le mot de Nietzsche : Que la terre devienne la légère...).» (MP, 636)

Los cuatro casos de desterritorialización actúan en la inmanencia absoluta. No proceden de ninguna “esfera” de realidad que le sea ajena<sup>895</sup>.

#### 5.4.2.5. Teoremática de la desterritorialización

Deleuze también esboza una serie de teoremas de desterritorialización o proposiciones maquínicas<sup>896</sup>. Los primeros se refieren a la desterritorialización simple y los restantes a la doble desterritorialización generalizada. No son presentados homogéneamente o con ocasión de algún relato “general” sobre la desterritorialización sino que los primeros aparecen en la exposición de los términos en los que se efectúa la máquina abstracta de rostridad (Meseta nº 7) mientras que los segundos se presentan como motivo final del desarrollo de la temática de los devenires (Meseta nº 10). Nosotros, por nuestra parte, no los presentaremos literalmente sino que nos limitaremos a dar cuenta de su contenido en relación estricta con el tema que nos ocupa, esto es, la desterritorialización.

---

<sup>894</sup> Un ejemplo de esta desterritorialización absoluta no limitativa está presente en el tratamiento del sonido en la obra de Kafka: el grito monotonal del inspector azotado en *El proceso*, el arte de *Josefina la cantora*, los graznidos en *La metamorfosis*, el escándalo de los perros músicos en *Investigaciones de un perro*, la interpretación musical de Karl Rossman en *América* y el extraño concierto en *Descripción de una lucha*. Deleuze escribe: «Ce qui intéresse a Kafka, c’est une pure matière sonore intense, toujours en rapport avec sa propre abolition, son musical déterritorialisé, cri qui échappe à la signification, à la composition, au chant, à la parole, sonorité en rupture pour se dégager d’une chaîne encore trop signifiante.» (K, 12). Otro ejemplo es el de los relatos de Kafka que, esencialmente, son de tema animal aunque no aparezcan animales en todos ellos, puesto que comparten con el animal el hecho de trazar una línea de fuga, de encontrar una salida en la que acontece «[...] une déterritorialisation absolue de l’homme, par opposition aux déterritorialisations relatives que l’homme opère sur soi-même en déplaçant, en voyageant ; le devenir animal est un voyage immobile et sur place, qui ne peut se vivre ou se comprendre qu’en intensité (franchir des seuils d’intensité).» (K, 65). Sobre el hombre como animal desterritorializado que sufre diversas reterritorializaciones cf. también D, 161-162, aunque, desde un punto *absoluto*, en última instancia, y en la medida en que el hombre está afectado por un índice geotrópico: «[...] c’est la Terre elle-même, la déterritorialisée (“le désert croît...”), et c’est le nomade, l’homme de la terre, l’homme de la déterritorialisation – bien qu’il soit aussi, celui qui ne bouge pas, qui reste accroché au milieu, désert ou steppe.» (D, 162).

<sup>895</sup> En Sasso & Villani (2004: 99) Sasso señala que existe todo un imaginario deleuziano ligado a las diversas “personificaciones” (“*personnifications*”) de la desterritorialización: el esquizo (AE), el soltero (K) y el nómada (MP). Imaginario que se podría corresponder con seres reales tales como Artaud, Kafka o cualquier pueblo respectivamente. La existencia de estos seres proporcionaría por sí misma el argumento que negaría toda consideración “del” Desterritorializado como esencia que subsumiría a las diversas personificaciones consideradas, por tanto, más o menos cercanas al modelo único.

<sup>896</sup> Son presentados en MP, 214-215 y MP, 377.

<p align="center"><b>TEOREMAS DE LA DESTERRITORIALIZACIÓN O PROPOSICIONES MAQUÍNICAS</b></p>		
<b>(D) SIMPLE</b>	<b>TEOREMA 1° o de los términos</b>	La desterritorialización (D) siempre afecta a <i>dos</i> términos, jamás a uno. Cada uno de estos dos términos se reterritorializa (R) en el otro <sup>897</sup> .
	<b>TEOREMA 2° o de la velocidad</b>	La velocidad de movimiento o desarrollo no hay que confundirla con la intensidad de la D <sup>898</sup> .
	<b>TEOREMA 3° o de la segunda reterritorialización</b>	El término <i>menos</i> desterritorializado se puede reterritorializar en el <i>más</i> desterritorializado (“segundo sistema de R vertical” o “de abajo-arriba”) <sup>899</sup> .
<b>(D) DOBLE</b>	<b>TEOREMA 4° o de la desterritorialización doble pero asimétrica</b>	La D siempre es doble porque implica la coexistencia de unas variables mayor y menor que devienen al mismo tiempo (en un devenir los dos términos ni se intercambian ni identifican, sino que son arrastrados en un bloque asimétrico en el que cambian los dos, y que constituye su zona de vecindad).
	<b>TEOREMA 5° o del intercambio de fuerzas</b>	La doble D asimétrica permite asignar una fuerza desterritorializante y una fuerza desterritorializada. La misma fuerza puede pasar de un valor a otro según el “momento” o el “aspecto” considerado. Además, la menos desterritorializada precipita la D de la más desterritorializante.
	<b>TEOREMA 6° o del reparto de papeles contenido-expresión</b>	El término desterritorializante tiene el papel relativo de expresión y el territorializado tiene el papel relativo de contenido <sup>900</sup> .
	<b>TEOREMA 7° o de la D de las disposiciones</b>	Una disposición no tiene las mismas fuerzas o las mismas velocidades de D que otra. En cada caso hay que calcular la D relativa a cada disposición.

<sup>897</sup> No hay que confundir la reterritorialización con el “retorno” a una territorialidad primitiva o más antigua: la reterritorialización implica un conjunto de artificios por los que un elemento, a su vez desterritorializado, sirve de nueva territorialidad al otro que ha perdido la suya. De ahí que siempre pueda describirse y exponerse todo un sistema de reterritorializaciones horizontales y complementarias, entre la mano y la herramienta, la boca y el seno, el rostro y el paisaje. Cf. *MP*, 214.

<sup>898</sup> El movimiento más rápido conecta su intensidad con la intensidad del más lento, la cual, en tanto que intensidad, no le sucede, sino que actúa simultáneamente sobre otro estrato o sobre otro plano. Así, la relación seno-boca se orienta ya en función de un plano de rostridad. Cf. *MP*, 214.

<sup>899</sup> En este sentido, no sólo la boca, sino el seno, la mano, el cuerpo en su totalidad, y hasta la herramienta, están “rostrificados”. Como regla general, las desterritorializaciones relativas (transcodificación) se reterritorializan en una desterritorialización absoluta en tal o cual aspecto (sobrecodificación). Por ejemplo, la desterritorialización de la cabeza en rostro es absoluta en la medida en que pasa de un estrato a otro, del estrato de organismo al estrato de significancia o subjetivación. La mano, el seno, se reterritorializan en el rostro, en el paisaje: están rostrificados y a la vez paisajizados. Incluso un objeto de uso será rostrificado en la medida en que de una casa, de un utensilio, de un objeto, de una ropa, podemos decir que nos miran, y no porque se parezcan a un rostro, sino porque están atrapados en un proceso “pared blanca – agujero negro”, esto es, porque conectan con la máquina abstracta de rostrificación. Cf. *MP*, 214-215.

<sup>900</sup> Ejemplo de ello, dice Deleuze en *MP*, 377, son las artes.

Si recogemos todo lo dicho hasta este momento podemos decir que:

- 1º) los estratos formalizan (codifican) y sustancializan (territorializan),
- 2º) los códigos se ven arrastrados a operaciones de descodificación de los medios,
- 3º) tal descodificación da origen a la territorialidad de las disposiciones,
- 4º) la territorialidad de las disposiciones se prolonga en la desterritorialización de las disposiciones (por las líneas de desterritorialización).

Deleuze nos presenta todo un sistema de coexistencias y relevos que aún hay que completar pero que ya nos va dando una pista de las dimensiones que cobra *MP* como sistema filosófico, esto es, como conjunto articulado de conceptos filosóficos.

## 5.5. LOS COMPONENTES: LAS LÍNEAS MOLARES, MOLECULARES Y DE FUGA (TIPOLOGÍA)

Los estratos y las disposiciones son complejos de líneas. A las líneas se les denomina “complejos” porque están compuestas de multiplicidades. Las líneas admiten varios estados y, en función de cómo se *estatizan* o no se estatizan, admiten un análisis tipológico. Escribe Deleuze:

«Individus ou groupes, nous sommes traversés de lignes, méridiens, géodésiques, tropiques, fuseaux qui ne battent pas sur le même rythme et n'ont pas la même nature. Ce sont des lignes qui nous composent, nous disons trois sortes de lignes. Ou plutôt des paquets de lignes, car chaque sorte est multiple. [...] de toutes ces lignes, certaines nous sont imposées du dehors, au moins en partie. D'autres naissent un peu par hasard, d'un rien, on ne saura jamais pourquoi. D'autres doivent être inventées, tracées, sans aucun modèle ni hasard [...]. Bref, *une ligne de fuite, déjà complexe, avec ses singularités; mais aussi une ligne molaire ou coutumière avec ses segments; et entre les deux (?), une ligne moléculaire, avec ses quanta qui la font pencher d'un côté ou de l'autre.*» (MP, 247-248)

Existen tres tipos de líneas, tres estados de la línea o un bascular oscilatorio del “entre” dos líneas. Hablaremos, por tanto, de *las líneas molares*, *las líneas moleculares* (*rizomas basculantes*) y *las líneas de fuga*<sup>901</sup>.

### 5.5.1. Las líneas molares

El primer tipo de líneas, *las líneas molares*<sup>902</sup>, tienen los siguientes rasgos:

---

<sup>901</sup> Un avance de estos tres tipos de líneas aparece en la conferencia de Deleuze titulada “Deux régimes de fous” datada en 1974 (recogida en *DRF*, 11-16) en relación con el teatro de las marionetas de Kleist, el poder bancario y la teoría de la guerra de Clausewitz. En el caso de Kleist el marionetista hace mover sus marionetas según tres líneas: una línea vertical, abstracta, no figurativa, mutante y plagada de singularidades; una segunda línea marcada por los segmentos flexibles de los gestos representativos y sensibles de las marionetas; y una tercera línea marcada por la segmentaridad dura que corresponde a los momentos de la historia representada por el juego de las marionetas. Con respecto al poder bancario las líneas estarían relacionadas con el dinero: como cantidad no realizable, abstracta, mutante, como medio de pago segmentarizable, afectado por salarios, intereses, etc. y como conjunto de bienes producidos en una época. Por su parte Clausewitz habla de una especie de flujo de guerra abstracto y mutante que atravesaría la historia aunque no se efectuaría en ella puesto que existiría en estado puro. La línea de guerra dejaría de ser absoluta al devenir guerra limitada o total. Por último la guerra es transformada totalmente en función de las exigencias y naturaleza de los estados que la utilizan. En suma: los *poderes* (el marionetista, el banquero y el político) se localizarían en el *punto de conversión* de las líneas abstractas y mutantes en líneas duras e inflexibles.

<sup>902</sup> En *ACE* lo molar y lo molecular son *dos tipos de condiciones* que surgen en el momento en que se deshace el falso dualismo entre mecanicismo y vitalismo, se disuelve la falsa diferencia entre la máquina y lo vivo, y se disipa la distinción entre el engranaje y el órgano, estableciéndose de este modo la verdadera diferencia entre dos estados de la máquina (o de lo vivo, da lo mismo). Lo molar designa un “orden” de fenómenos de masa o grandes conjuntos estadísticos cuya misión es estabilizar, unificar y estructurar (ejemplos de ello son las máquinas presas en su unidad estructural y lo vivo

- 1º) están subordinadas al punto (y la diagonal está supeditada a la horizontal y a la vertical),
- 2º) forman un contorno (figurativo o no figurativo),
- 3º) trazan un espacio estriado y
- 4º) constituyen una multiplicidad numerable sometida a lo Uno en una dimensión superior o suplementaria<sup>903</sup>.

«Les lignes de ce type sont molaires, et forment un système arborescent, binaire, circulaire, segmentaire.» (MP, 631)

Estas líneas acusan una *arborescencia* que demuestra su sometimiento a los sistemas puntuales: la sumisión de la línea al punto constituye ni más ni menos que la arborescencia. Un sistema de cualquier tipo y naturaleza puede calificarse de puntual en la medida en que las líneas son tan sólo coordenadas o conexiones localizables.

«Un système sera dit ponctuel tant que les lignes y seront ainsi considérées comme des coordonnées, ou comme des liaisons localisables : par exemple les systèmes d’arborescence, ou les systèmes molaires et mémoriels en général, sont ponctuels.» (MP, 361)

Deleuze pone los ejemplos de la Memoria, la representación musical y la representación pictórica<sup>904</sup>.

La Memoria es un sistema puntual ya que todo presente remite *a la vez*:

- 1º) a la línea horizontal del *curso* del tiempo que va del antiguo presente al presente actual (cinemática), y
- 2º) a la línea del *orden* del tiempo que va del presente al pasado (estratigrafía)<sup>905</sup>.

---

atrapado en su unidad específica o personal). Lo molecular designa una “dirección” en la que las singularidades (indiferentemente biológico-maquinicas, o biológico-físicas) toman el relevo a las acumulaciones estadísticas y en la que el funcionalismo es generalizado (en lo molecular no hay representación, significado o “voluntad de decir” y se “funden” funcionamiento y función, uso y montaje, producto y producción). A veces existe la tendencia a pensar que lo molar y lo molecular designan órdenes, regímenes, regiones o clases de fenómenos distintos lo cual (sin dejar de ser cierto en la medida en que en ellos no rigen los mismos usos de las síntesis, las mismas relaciones de tamaño, ni las mismas piezas) obvia su dimensión más importante: son tan sólo *condiciones* que cualifican respectivamente dos tipos de máquinas (por una parte sociales, técnicas y orgánicas y, por la otra, deseantes), dos clases de inconscientes (por una parte estructural, ideológico, expresivo e imaginario y, por la otra, maquinico, material, productivo y abstracto-no figurativo) e interpretaciones del inconsciente (psicoanalítica y esquizoanalítica). No es que haya “dos” máquinas, “dos” inconscientes o “dos” interpretaciones sino que son lo mismo *pero tomado en condiciones determinadas*. La “unidad” de lo molar y lo molecular es problemática pero indisociable: «C’est qu’il y a partout le molaire *et* le moléculaire : leur disjonction est un rapport de disjonction incluse, qui varie seulement d’après les deux sens de la subordination, suivant que les phénomènes moléculaires se subordonnent aux grands ensembles, ou au contraire se les subordonnent.» (ACE, 407). Para lo molar y lo molecular como *condiciones* cf. ACE, 336-352 y 458.

<sup>903</sup> Para estos rasgos cf. MP, 631.

<sup>904</sup> Cf. MP, 361-362.

Otro ejemplo es el de la representación musical que, por un lado, traza una línea horizontal melódica, la línea baja, a la que se superponen las otras líneas melódicas, en las que se determinan puntos que entran de una línea a otra en relaciones de contrapunto y, por otro lado, traza una línea o plano vertical, armónico, que se desplaza a lo largo de las horizontales, pero que ya no depende de ellas, que va de arriba abajo y que fija un acorde capaz de encadenarse con los siguientes.

La representación pictórica tiene una forma análoga a la musical a pesar de que utiliza sus propios medios, no sólo porque el cuadro tiene una vertical y una horizontal, sino porque los rasgos y colores, cada uno por su cuenta, remiten a las verticales de desplazamiento y a las horizontales de superposición. Por ejemplo: la vertical y la forma fría, o el blanco, o la luz o lo tonal; la horizontal y la forma cálida, o lo negro, lo cromático, lo modal, etc.).

Por tanto si resumimos las características de un sistema puntual podemos decir que son tres:

1ª) implica dos líneas básicas, horizontal y vertical, que sirven de coordenadas para la determinación de puntos;

2ª) la línea horizontal puede superponerse verticalmente y la línea vertical puede desplazarse horizontalmente de tal manera que se produzcan o reproduzcan nuevos puntos en condiciones de frecuencia horizontal y resonancia vertical;

3ª) entre un punto y otro puede (o no) trazarse una línea, pero como unión localizable; las diagonales desempeñarán en este caso el papel de uniones para puntos de nivel y de momento diferentes, instaurando a su vez frecuencias y resonancias con esos puntos de horizonte y de “verticonte” variables, contiguos o distantes.

«Ces systèmes sont arborescents, mémoriels, molaïres, structuraux, de territorialisation ou reterritorialisation. La ligne, et la diagonale, restent entièrement subordonnées au point, parce qu’elles servent de coordonnées à un point, ou de liaisons localisables pour un point et un autre, d’un point à un autre.» (MP, 362)

Sin embargo cuando el compositor Pierre Boulez se hace historiador de la música es para mostrar, según Deleuze, cómo todo gran músico inventa y hace pasar una especie de diagonal entre la vertical armónica y el horizonte melódico, tratándose

---

<sup>905</sup> Deleuze es consciente de que este esquema es muy elemental y admitiría complicaciones progresivas. De hecho en MP, 362 Deleuze interpreta los gráficos husserlianos de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* desde el punto de vista del sistema de la memoria como sistema puntual. La diagonal está implicada en la formación del recuerdo, diagonal que convierte un presente A en representación A' con relación al nuevo presente B, en A'' con relación a C, etc. Una diagonal que conecta el *curso* de los tiempos (A, B, C...) con el *orden* de los tiempos (A con A', A'', A'''..., B con B', B'', B'''..., C con C', C'', C'''...).

cada vez de una diagonal distinta, de otra técnica y de una creación. En esa línea transversal, que realmente es desterritorialización, se mueve un *bloque sonoro* que ya no tiene punto de origen, puesto que está siempre en medio de una línea carente de coordenadas horizontales y verticales. Es un bloque que crea sus propias coordenadas, que no forma puntos de unión localizables sino que se sitúa en un tiempo no pulsado. El músico no trabaja con un sistema puntual sino lineal<sup>906</sup>.

Asimismo en pintura el punto no crea la línea sino que la línea arrastra al punto desterritorializado, lo arrastra en su influencia exterior. En este caso la línea no va de un punto a otro sino que *entre los puntos* huye en otra dirección, que los hace indiscernibles. La línea ha devenido una diagonal que se libera de la vertical y de la horizontal (diagonal que puede devenir transversal, semidiagonal, recta libre, línea quebrada o angular, o bien, curva siempre en medio de otras curvas). Entre el blanco vertical y el negro horizontal surge el gris de Klee, el rojo de Kandinsky y el violeta de Mondrian, formando cada uno una línea de color sin origen ni coordenadas.

«Ce qui s'oppose au système ponctuel, ce sont des systèmes linéaires, ou plutôt multilinéaires. Libérer la ligne, libérer la diagonale : il n'y a pas de musicien ni de peintre qui n'aient cette intention. On élabore un système ponctuel ou une représentation didactique, mais dans le but de les faire craquer, de faire passer une secousse sismique. Un système ponctuel sera d'autant plus intéressant qu'un musicien, un peintre, un écrivain, un philosophe se l'oppose, et même le fabrique pour se l'opposer, comme un tremplin pour sauter. [...]. Les créations sont comme des lignes abstraites mutantes qui se sont dégagées de la tâche de représenter un monde, précisément parce qu'elles agencent un nouveau type de réalité que l'histoire ne peut que ressaisir ou replacer dans les systèmes ponctuels.» (MP, 362-363)

Esto por lo que se refiere a la arborescencia de las líneas molares. Pero lo siguiente que hay que explicar es la *segmentaridad*, el porqué estas líneas son segmentarias.

«On est segmentarisé de partout et dans toutes les directions. L'homme est un animal segmentaire. La segmentarité appartient à toutes les strates qui nous composent. Habiter, circuler, travailler, jouer : le vécu est segmentarisé spatialement et socialement. La maison est segmentarisée suivant la destination de ses pièces ; les rues, suivant l'ordre de la ville ; l'usine, suivant la nature des travaux et des opérations.» (MP, 254)

---

<sup>906</sup> Sobre los bloques sonoros en tanto que bloques de duración y creación musical por excelencia cf. también "Occuper sans compter : Boulez, Proust et le temps" (recogido en *DRF*, 272-279) en el que Deleuze practica un acercamiento entre el pensamiento musical de Pierre Boulez y los personajes, frases musicales y tipos de memoria en Marcel Proust.

Estamos triplemente segmentarizados: *binariamente* (según grandes oposiciones duales como las de “clase alta-clase baja”, “hombres-mujeres”, “adultos-niños”, etc.), *circularmente* (en círculos cada vez más amplios como el de mis asuntos, los asuntos de mi barrio, mi ciudad, mi país, el mundo, etc.) y *linealmente* (en el que cada segmento de la línea o líneas representa un episodio o “proceso”: apenas terminamos un proceso ya empezamos otro, familia, escuela, oficio, ejército, matrimonio, etc.)<sup>907</sup>.

La *segmentación binaria* (hombre-mujer, los de arriba-los de abajo, etc.) es muy fuerte en las sociedades primitivas pero es el resultado de operadores y disposiciones que no son binarios de por sí. Sin embargo lo propio del estado “moderno” es la utilización de operadores (máquinas) duales que funcionan como tales, que proceden simultáneamente por relaciones biunívocas y sucesivamente por opciones binarizadas. Las clases, los sexos, van de dos en dos, y los fenómenos de tripartición derivan de un desplazamiento de lo dual, más bien que a la inversa. Las sociedades modernas elevan la segmentaridad dual al nivel de organización suficiente. La cuestión política no sería, por ejemplo, saber si las mujeres o los de abajo tienen un estatuto mejor o peor sino de qué tipo de organización deriva ese estatuto.

La *segmentación circular* en las sociedades primitivas no implica que los círculos sean concéntricos o con un mismo centro. Los centros actúan, más bien, como nudos, ojos o agujeros negros que no resuenan entre ellos, sin precipitarse sobre un mismo punto, sin converger en un mismo agujero negro central. Hay una multiplicidad de ojos animistas que hace que cada uno de ellos esté afectado por un espíritu animal distinto, por ejemplo, el espíritu-serpiente, el espíritu-pájaro carpintero, el espíritu-caimán, etc. Hay *n* ojos en el cielo o en las metamorfosis animales y vegetales. Si se puede hablar del chamán como centro de centros, círculo de círculos, es con grandes reservas ya que todavía es un poder muy condicionado por drogas y otros segmentos, no es el estado ni representa un estado en ciernes. Dice Deleuze que efectivamente hay centros de poder pero operan inhibiendo la resonancia. En las sociedades modernas, sin embargo, la segmentaridad circular se convierte en concéntrica y arboriforme. La segmentaridad deviene dura en la medida en que todos los centros resuenan, todos los agujeros negros caen en un punto de acumulación, como un punto de entrecruzamiento situado en algún sitio detrás de todos los ojos. Los rostros del padre, del maestro, del coronel, del patrón, entran en redundancia, remiten a un centro de significancia que recorre los diversos círculos y vuelve a pasar por todos los segmentos. Las microcabezas flexibles, las rostrificaciones animales son sustituidas por un macrorostro cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna.

---

<sup>907</sup> Para la triple segmentaridad y lo que sigue a continuación cf. *MP*, 256-258. Sobre los caracteres generales de los segmentos cf. también *D*, 155-159.



Ya no existen  $n$  ojos en el cielo, las metamorfosis animales y vegetales, sino un ojo central ordenador que barre todos los rayos. Dice Deleuze que hay centros de poder que se comportan como cajas de resonancia, como organizadores de la resonancia. (Para Deleuze, lo veremos más adelante, el estado no sólo se define por un conjunto específico de poderes públicos sino más bien por ser una caja de resonancia tanto para los poderes privados como para los públicos).

La *segmentación lineal* hace que cada segmento esté subrayado, rectificado, homogeneizado por su cuenta pero también con relación a los demás. En las sociedades primitivas las formaciones morfológicas son flexibles y hay segmentaciones en acto. Si existiera una geometría primitiva o protogeometría, por ejemplo, sería una geometría operativa en la que las figuras son inseparables de afectos, líneas de devenir: hay redondeces más que circunferencias, alineamientos más que rectas, etc. Por el contrario, una geometría de estado, o la relación del estado con la geometría, se manifestaría en la primacía del elemento-teorema que procede a instituir las esencias ideales y fijas (frente a las morfológicas flexibles), las propiedades (frente a los afectos) y los segmentos predeterminados (frente a las segmentaciones en acto). La geometría y la aritmética adquieren la potencia del escalpelo, por ejemplo, en la institución de la propiedad privada que implica un espacio sobrecodificado y cuadrículado por el catastro. Y no sólo cada línea tiene sus segmentos sino que los segmentos de una corresponden con los de otra como por ejemplo cuando el régimen del asalariado hace coincidir segmentos monetarios, segmentos de producción y segmentos de bienes consumibles.

«On remarquera que, chaque fois, l'Arbre exprime cette segmentarité durcie. L'Arbre est nœud d'arborescence ou principe de dichotomie ; il est axe de rotation qui assure la concentricité ; il est structure ou réseau quadrillant le possible.» (MP, 259)

La arborescencia y la segmentaridad, como dimensiones definitorias de las líneas molares, funcionan conjuntamente.

## 5.5.2. Las líneas moleculares

### 5.5.2.1. La naturaleza micrológica y microfísica de las líneas moleculares

El segundo tipo de líneas, *las líneas moleculares o rizomas*<sup>908</sup>, aparecen cuando:

- 1º) la diagonal se rompe, serpentea o se desata de sus sujeciones verticales y horizontales,
- 2º) la línea ya no dibuja un contorno sino que pasa entre las cosas o los puntos,
- 3º) la línea pertenece a un espacio liso,
- 4º) la línea diseña un plano que no tiene más dimensiones que lo que lo recorre, y
- 5º) las multiplicidades que constituye ya no están relacionadas con lo Uno sino que son consistentes por sí mismas, sin necesidad de remisión a unidades superiores de tipo trascendente o unificador<sup>909</sup>.

Todos los sistemas puntuales han de permitir *liberar* la línea y la diagonal, *trazar* la línea en lugar de determinar el punto, *producir* una diagonal imperceptible en lugar de aferrarse a una vertical o a una horizontal, complicarlas o reformarlas. Exactamente igual que la línea molar indica un tiempo *lineal* la línea molecular indica *otro tiempo*, un tiempo absolutamente diferente: el tiempo del devenir o la intempestividad nietzscheana<sup>910</sup>.

«La frontière ne passe entre l'histoire et la mémoire, mais entre les systèmes ponctuels "histoire-mémoire" et les agencements multilinéaires ou diagonaux, qui ne sont pas du tout de l'éternel, mais du devenir, un peu de devenir à l'état pur, trans-historique. Pas un acte de création qui ne soit trans-

<sup>908</sup> En la medida en que el Rizoma es el movimiento del pensamiento (rizomatización) y en la medida en que el pensamiento tiene todos los caracteres de una línea abstracta, sin figura ni contorno, de tipo borgiano, o mejor, una línea de segmentarización flexible, podemos decir que *siempre está padeciendo una oscilación*: molarizarse (para estatizarse) o huir (para crear o morir). ¿Será el Rizoma de *MP* una concreción de la línea abstracta de tipo borgiano (*DR*, *LDS*) que determina lo pensable? ¿Será el Rizoma la Hendidura del *Yo* (*DR*) por donde surgen o brotan las multiplicidades? Creemos que no. Más bien es la operación que las *provoca*. En 1988 Deleuze declara: «C'est l'image de la pensée qui guide la création des concepts. [...] le rhizome c'est l'image de la pensée qui s'étend sous celle des arbres.» (*PP*, 203-204). Y Antonioli (2003: 256-257) escribe: «Deleuze et Guattari n'ont jamais cessé de soumettre l'image de la pensée au tremblement et à la discontinuité, ont inlassablement décrypté les ritournelles et les clichés qui figent notre temps vécu, les visages et les paysages qui uniformisent nos espaces et notre relation à autrui : le rhizome est une des déclinaisons possibles des archipiels à venir et la philosophie de la déterritorialisation est une pensée tremblante et incertaine qui, depuis un récent passé, nous aide à comprendre les mutations et les "catastrophes" en cours dans notre présent.»

<sup>909</sup> Para estos rasgos cf. *MP*, 631.

<sup>910</sup> En *ACE* se insistía más en la naturaleza microfísica (o dominio de lo indiscernible entre lo físico-maquínico y lo biológico-vivo) y no tanto en la peculiaridad temporal de lo molecular. Para ello se recurría a los estudios de Raymond Ruyer *La genèse des formes vivantes* (1958) y *Néo-finalisme* (1952), Jacques Monod *Le hasard et la nécessité* (1970) y L. Szondi *Diagnostic expérimental des pulsions* (1947). Cf. *ACE*, 340-345.

historique, et qui ne prene à revers, ou ne passe par une ligne libérée. Nietzsche oppose l'histoire, non pas à l'éternel, mais au sub-historique ou au sur-historique : l'Intempestif, un autre nom pour l'heccéité, le devenir, l'innocence du devenir (c'est-à-dire l'oubli contre la mémoire, la géographie contre l'histoire, la carte contre le calque, le rhizome contre l'arborescence).» (MP, 363)

Toda sociedad, todo individuo, están atravesados por estos dos tipos de líneas, molares y moleculares, que no tienen la misma temporalidad, los mismos términos, las mismas relaciones, la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad<sup>911</sup>. Estas líneas coexisten, se cruzan entre ellas, se interpenetran. Para el estudio de las líneas Deleuze acuña el término de *micropolítica*<sup>912</sup>.

«Bref, tout est politique, mais toute politique est à la fois *macropolitique* et *micropolitique*.» (MP, 260)

Deleuze nos propone cuatro de ejemplificaciones<sup>913</sup>: los conjuntos de tipo percepción o sentimiento, los conjuntos binarios como los sexos o las clases, la burocracia y el fascismo.

Los “conjuntos del tipo percepción o sentimiento” tienen una organización molar y una segmentaridad dura. Sin embargo existe todo un mundo de micro-perceptos inconscientes, de afectos inconscientes, segmentaciones finas que no captan o no experimentan las mismas cosas, que se distribuyen de otra manera, que operan de

<sup>911</sup> En “L’ascension du social”, postfacio al libro de Jacques Donzelot *La Police des familles*, Paris, Minuit, 1977 (ahora en *DRF*, 104-111), Deleuze elogia al autor por haber sabido trazar el mapa de la aparición, auge y expansión del dominio “lo social” a partir de los siglos XVIII y XIX con la familia como línea grave y “medio”, la línea de ataque a las nodrizas y la domesticidad, y el entrecruzamiento de las líneas conyugal, higienista, filantrópica e industrial. Con este mapa el autor escapa del peligro del sociologismo y de la “moralina”, a la vez que da cuenta de cómo los deseos y los poderes, las nuevas exigencias de control, pero también las nuevas capacidades de resistencia y liberación, *van a organizarse sobre esas líneas*.

<sup>912</sup> El término “micropolítica” aparece por vez primera en *K*, 76 vinculado a la descripción de la obra de Kafka como una “política del deseo” que cuestiona todas las instancias (leyes, estados, regímenes). En *D*, 152-153 aparece asociado al de “esquizoanálisis”, puesto en circulación a partir de *ACE*: «Ce que nous appelons de noms divers — schizo-analyse, micro-politique, pragmatique, diagrammatisme, rhizomatique, cartographie — n’a pas d’autre objet que l’étude de ces lignes, dans des groupes ou des individus.». También en *D*, 132 aparece vinculado al régimen de signos de la anoréxica: «L’anorexie est une politique, une micro-politique : échapper aux normes de la consommation, pour ne pas être soi-même objet de consommation.». Según Mengue, en Sasso & Villani (2004: 252-254), son dos las razones del progresivo abandono del término “esquizoanálisis”. La primera es la ruptura definitiva con el “psico”-análisis y la psiquiatría materialista (que colocaba en el centro de su concepción la categoría de producción y fijaba como fundamento el concepto de deseo) y con el psico-“análisis” (como estudio de los flujos y sus cortes). La segunda procede de la pérdida de interés en el conflicto, central en *ACE*, entre “capitalismo/Revolución” (debido a que la “Revolución” es un concepto aún molar, investido de presupuestos historicistas y globales) y su “sustitución” por la importancia de la pareja “máquina bélica – Aparato estatal” (el concepto de “máquina bélica” permite captar con más precisión lo molecular, geográfico y minoritario).

<sup>913</sup> Cf. *MP*, 260-262.

otro modo. Surge toda una micropolítica de la percepción, del afecto, de la conversación, de los diálogos, de los gestos, etc.<sup>914</sup>.

Con respecto a los “conjuntos binarios como los sexos o las clases” también se aprecia con claridad que entran en disposiciones moleculares de otra naturaleza y que existe una doble dependencia recíproca. Los dos sexos remiten a múltiples combinaciones moleculares que ponen en juego no sólo el hombre en la mujer, la mujer en el hombre, sino la relación de cada uno en el otro con el animal, la planta, etc.: mil pequeños sexos<sup>915</sup>. Las clases sociales, por su parte, remiten a “masas” que no tienen el mismo movimiento, la misma distribución, ni los mismos objetivos, ni las mismas maneras de luchar. Las tentativas de distinguir masa y clase tienden efectivamente hacia un límite en el que la noción de masa es ya una noción molecular que procede por medio de una segmentación irreductible a la segmentaridad molar de clase. Sin embargo las clases están talladas en las masas y proceden a su cristalización, mientras que las masas no cesan de fluir, de escurrirse de las clases. Su presuposición recíproca no impide la diferencia de punto de vista, de naturaleza, de escala y de función.

Para definir la “burocracia” no es suficiente recurrir a una segmentaridad dura, con compartimentos contiguos, jefe de despacho en cada segmento y con su centralización correspondiente al final del pasillo o en lo alto del edificio puesto que, simultáneamente, se da una segmentación burocrática, una flexibilidad y una comunicación entre despachos, una perversión burocrática, una inventiva y creatividad permanentes que se ejercen incluso contra los reglamentos administrativos. Deleuze considera que Kafka es el teórico más importante de la burocracia porque muestra cómo, a un cierto nivel (pero ¿cuál?, es ilocalizable), las barreras entre despachos dejan de ser “límites precisos”, sumergiéndose en un medio molecular que las disuelve, al mismo tiempo que hace proliferar al jefe en microfiguras imposibles de reconocer e identificar, y que no son más discernibles que centralizables. Otro régimen que coexiste con la separación y la totalización de los segmentos duros.

Por último, el “fascismo” también implica un régimen molecular que no se confunde con segmentos molares ni con su centralización. El fascismo es inseparable de focos moleculares que pululan, saltan de un punto a otro, interactúan, *antes de*

---

<sup>914</sup> Cf. *MP*, meseta nº 8, en la que Deleuze analiza tres relatos cortos en función de la triple tipología de las líneas, llegando a resultados sorprendentes sobre los distintos devenires que acaecen dentro de lo que a primera vista se desarrolla como una “única” historia (Henry James: *Dans la cage*; Fitzgerald: *The crack up*; Pierrette Fleutiaux: *Histoire du gouffre et de la lunette*).

<sup>915</sup> Sobre los “*n*” sexos cf. también *ACE*, 350-352. En 1976 Deleuze escribe una reseña sobre el libro de Alain Roger titulado *Le Misogyne* (recogida ahora en *DRF*, 66-71) en cuya heroína “Solange” encuentra una ilustración de su tesis de los “*n*” sexos.

resonar todos juntos en el estado nacionalsocialista, por ejemplo. Deleuze apunta a la existencia de un fascismo rural y un fascismo de ciudad o de barrio, un fascismo juvenil y un fascismo de excombatiente, un fascismo de izquierda y de derecha, de familia, escuela o despacho: cada fascismo se define por un microagujero negro que vale por sí mismo y comunica con los otros antes de resonar en un gran agujero negro central generalizado. Cuando el estado nacionalsocialista se instale, tendrá necesidad de la persistencia de esos microfascismos que le proporcionan un medio de acción incomparable sobre las “masas”<sup>916</sup>. Según Deleuze, Daniel Guérin tiene razón cuando sostiene que si Hitler conquistó el poder, o más bien el estado mayor alemán, fue porque disponía previamente de micro-organizaciones que le proporcionaban “un medio incomparable, irremplazable, para penetrar en todas las células de la sociedad”, segmentaridad flexible y molecular, flujos capaces de impregnar cada tipo de célula.

«C'est une puissance micro-politique ou moléculaire qui rend le fascisme dangereux, parce que c'est un mouvement de masse : un corps cancéreux plutôt qu'un organisme totalitaire. Le cinéma américain a souvent montré ces foyers moléculaires, fascisme de band, de gang, de secte, de famille, de village, de quartier, de véhicule, et qui n'épargne personne.» (MP, 262)

Además la noción de “microfascismo” es lo suficientemente rica como para dar una respuesta global a la clásica pregunta de porqué el deseo desea su propia represión, es lo suficientemente precisa para dar cuenta de la anulación del deseo por el deseo mismo.

«Certes, les masses ne subissent pas passivement le pouvoir ; elle (*sic*) ne “veulent” pas non plus être réprimées dans une sorte d'hystérie masochiste ; elles ne sont pas davantage trompées, par une leurre idéologique. Mais le désir n'est jamais séparable d'agencements complexes qui passent nécessairement par des niveaux moléculaires, micro-formations qui façonnent déjà les postures, les attitudes, les perceptions, les anticipations, les sémiotiques, etc. Le désir n'est jamais une énergie pulsionnelle indifférenciée, mais résulte lui-même d'un montage élaboré, d'un *engineering* à hautes interactions : toute une segmentarité souple qui traite d'énergies moléculaires, et détermine éventuellement le désir à être déjà fasciste.» (MP, 262)

En este sentido Deleuze quiere destacar explícitamente que las organizaciones de izquierda no son las últimas en segregar microfascismos puesto que resulta muy cómodo ser antifascista al nivel molar sin ver el fascista que uno mismo es, que uno

---

<sup>916</sup> Sobre los microfascismos en general y los procedimientos para localizarlos cf. también *D*, 166-167 y 172-173.

mismo cultiva y alimenta, que uno mismo se dedica con celo a amamantar con moléculas personales y colectivas.

Deleuze menciona cuatro peligros con relación a la línea molecular. Cuatro peligros que denominaremos peligro “axiológico”, “psicológico”, “topológico” y “de aislamiento”<sup>917</sup>. Cuatro peligros de los que, evidentemente, se podrán desprender reglas de actuación política.

1º) *Peligro axiológico*: consiste en creer que basta con un poco de flexibilidad para ser “mejor”. Por eso hay que tener sumo cuidado ya que el fascismo es todavía más peligroso a causa de sus microfascismos y las segmentaciones finas tan nocivas como los segmentos más endurecidos.

2º) *Peligro psicológico*: consiste en suponer que lo molecular pertenece al dominio de la imaginación y sólo remite a lo individual o a lo interindividual. Pero de ningún modo es así<sup>918</sup>.

3º) *Peligro topológico*: consiste en pensar que las dos formas se distinguen simplemente por las dimensiones, como una forma pequeña y una forma grande. Si bien es cierto que lo molecular actúa en el detalle y pasa por pequeños grupos, no por ello deja de ser coextensivo a todo el campo social, tanto como la organización molar.

4º) *Peligro de aislamiento*: consiste en escindir las dos líneas, comunicándolas. Pero la diferencia cualitativa entre las dos líneas no impide que se impulsen o coincidan, de suerte que siempre hay entre ellas una relación proporcional, ya sea directa o inversamente proporcional.

«En effet, dans un premier cas, plus l'organisation molaire est forte, plus elle suscite elle-même une molécularisation de ses éléments, de ses rapports et appareils élémentaires. Quand la machine devient planétaire ou cosmique, les agencements ont de plus en plus tendance à se miniaturiser, à devenir de micro-agencements. [...]. L'administration d'une grande sécurité molaire organisée a pour corrélat toute une micro-gestion de petites peurs, toute une insécurité moléculaire permanente, au point que la formule des ministères de l'intérieur pourrait être : une macro-politique de la société pour et par une politique de l'insécurité.» (MP, 263)

Con frecuencia se ha señalado la existencia de esta micro-organización de un estrés permanente en las megalópolis modernas como elemento de mantenimiento y sostén de la seguridad. Pero Deleuze continúa: lo molar, sea cual sea su dimensión, siempre está trabajado, minado, corroído por lo molecular<sup>919</sup>. Además lo molecular se caracteriza por huir, por no dejarse atrapar en las redes de lo molar.

---

<sup>917</sup> Cf. MP, 262-263.

<sup>918</sup> Cf. MP, 262 donde escribe: «[...] il n'y a pas moins de Réel-social sur une ligne que sur l'autre.».

<sup>919</sup> Para lo que sigue cf. también D, 158-159 donde se insiste en la importancia de la irrupción de los “movimientos moleculares” en términos geográficos.

«Toutefois le second cas est encore plus important, dans la mesure où les mouvements moléculaires ne viennent plus compléter, mais contrarier et percer la grande organisation mondiale. C'est ce que disait le président Giscard d'Estaing dans la leçon de géographie politique et militaire : plus ça s'équilibre entre l'ouest et l'est, dans une machine duelle, surcodante et surarmée, plus ça se "déstabilise" sur l'autre ligne, du nord au sud. Il y a toujours un Palestinien, mais aussi un Basque, un Corse, pour faire "une déstabilisation régionale de la sécurité". Si bien que les deux grands ensembles molaires à l'est et à l'ouest sont perpétuellement travaillés par une segmentation moléculaire, avec fêlure en zigzag, qui fait qu'ils ont peine à retenir leurs propres segments. Comme si toujours une ligne de fuite, même si elle commence par un minuscule ruisseau, coulait entre les segments et s'échappait de leur centralisation, se dérobaient à leur totalisation. Les profonds mouvements qui agitent une société se présentent ainsi, bien qu'ils soient nécessairement "représentés" comme un affrontement de segments molaires.» (MP, 263)

Deleuze también efectúa una crítica al marxismo en la medida en que se equivocan quienes definen una sociedad por sus *contradicciones* puesto que tal definición sólo puede ser cierta a *gran escala*.

«Du point de vue de la micro-politique, une société se définit par ses lignes de fuite, qui sont moléculaires. Toujours quelque chose coule ou fuit, qui échappe aux organisations binaires, à l'appareil de résonance, à la machine de surcodage : ce qu'on met sur le compte d'une "évolution des mœurs", les jeunes, les femmes, les fous, etc. Mai 68 en France était moléculaire, et ses conditions d'autant plus imperceptibles du point de vue de la macro-politique.» (MP, 263-264)

Según el parecer de Deleuze todos los que juzgaban Mayo del 68 desde el punto de vista de la macropolítica no comprendieron nada del acontecimiento, puesto que algo inasignable escapaba de todos sus análisis. Extrañamente De Gaulle y Pompidou comprendieron mejor que políticos, sindicalistas, afiliados, izquierdistas lo que estaba ocurriendo: un flujo molecular se escapaba, primero minúsculo, luego cada vez más inasignable. No obstante, lo contrario también es cierto:

«[...] les fuites et les mouvements moléculaires ne seraient rien s'ils ne repassaient par les organisations molaires, et ne remaniaient leurs segments, leurs distributions binaires de sexes, de classes, de partis.» (MP, 264)

A pesar de constatar la existencia de este doble movimiento, Deleuze continúa con el análisis del movimiento "inasignable" apuntando que cada vez que se puede asignar una *línea de segmentos* bien determinados es fácilmente comprobable que se

prolonga bajo otra forma, que continúa en lo que con más propiedad habría que denominar como *flujo de quanta*<sup>920</sup>.

«Et chaque fois, l'on peut situer "un centre de pouvoir" comme étant à la frontière des deux, et le définir non pas par son exercice absolu dans un domaine, mais par les adaptations et conversions relatives qu'il opère entre la ligne et le flux.» (MP, 264)

Lo molecular, la microeconomía, la micropolítica no se define de por sí por la pequeñez de sus elementos sino por la naturaleza de su "masa": el flujo de quanta, para diferenciarlo de la línea de segmentos molar. La tarea de hacer que los segmentos se correspondan a los quanta, de ajustar los segmentos de acuerdo con los quanta, implica cambios de ritmo y de modo que, más que implicar una omnipotencia, se hacen a duras penas puesto que siempre huye algo. Por ejemplo, una línea monetaria con segmentos (determinables desde diferentes puntos de vista como salarios, ganancias, intereses de los capitales, reservas, inversiones, etc.) que podemos llamar "moneda-pago" remite a un aspecto totalmente distinto, a un flujo "moneda-financiación" que ya no implica segmentos sino polos (creación y destrucción de moneda), singularidades (disponibilidades nominales) y quanta (inflación, deflación). A este respecto se ha hablado de un flujo mutante, convulsivo, creador y circulatorio, ligado al deseo, siempre subyacente a la línea sólida y a los segmentos que determinan en ella el interés, la oferta y la demanda. Otro ejemplo es el del poder de la Iglesia relacionado con cierta administración del pecado que implica una segmentaridad fuerte (tipos de pecado), unidades de medida (frecuencia del pecado), reglas de equivalencia y remisión (confesión, penitencia). Pero, como complementario, no deja nunca de brotar un flujo molecular de pecabilidad (pecado de no tener conciencia del pecado, pecado de la conciencia del pecado, pecado consecutivo a la conciencia del pecado). Lo mismo podría decirse de la relación entre la línea molar de un código jurídico y sus aparatos, y el flujo molecular de la criminalidad<sup>921</sup>.

---

<sup>920</sup> Flujo de quanta: *flux à quanta* (MP, 264).

<sup>921</sup> No se puede dejar de señalar en este punto que la auténtica exploración de las posibilidades filosóficas del concepto de flujo se lleva a cabo en *ACE* de tal forma que toda la obra puede ser interpretada como una gran Teoría de los Flujos en la que la combinación de *lo fluyente*, («Le réel flue» *ACE*, 43) como algo sin cualificar que supera todas las dualidades (y por tanto puede configurarse como un flujo de palabras, de ideas, de mierda, de dinero, etc.), con *lo maquínico*, («Une machine se définit comme un *système de coupures*» *ACE*, 43), esboza toda una comprensión procesual del mundo. Los cortes (véanse los tres tipos de cortes de flujo en *ACE*, 43-49 y su asociación con el concepto de "síntesis conectiva, disyuntiva y conjuntiva") y los plegamientos de los flujos sobre otros flujos son indisociables de los planos en los que se efectúan y a los que no preexisten. Una concepción procesual e inmanente del mundo es la que se nos presenta en *ACE*.



«Du flux pur, on peut dire qu'il est abstrait et pourtant réel; idéal et pourtant efficace ; absolu et pourtant "différencié". Il est vrai qu'on ne saisit le flux et ses quanta qu'à travers des indices de la ligne à segments ; mais inversement celle-ci et ceux-ci n'existent qu'à travers le flux qui les baigne. Dans tous les cas, on voit que la ligne à segments (macro-politique) plonge et se prolongue dans un flux à quanta (micro-politique) qui ne cesse d'en remanier, d'en agiter les segments [...].» (MP, 266)

El concepto de "centro o foco de poder" es indispensable para entender cómo se enredan las líneas. Cada centro o foco de poder se caracteriza por ser un punto de resonancia de naturaleza molecular y función traductora.

El *centro o foco de poder* es un *punto de resonancia* en un horizonte detrás de todos los otros puntos. Por ejemplo, el estado, no es un punto que carga con los otros puntos sino una caja de resonancia para todos ellos. La naturaleza del centro de poder es molecular en la medida en que se ejerce sobre un tejido micrológico en el que sólo existe como difuso, disperso, multiplicado, miniaturizado, constantemente desplazado, actuando por segmentaciones finas, operando en el detalle y en el detalle de detalles: no hay centro de poder que no tenga una microtextura (en este sentido Deleuze cita los admirables análisis de Foucault en *Surveiller et punir*). Por último, tales centros no tienen otra razón de ser que la traducir, hasta donde pueden, los quanta de flujos en segmentos de línea<sup>922</sup>.

Dice Deleuze que la Bolsa, mejor que el estado, proporciona una imagen de los flujos y sus quanta. Los capitalistas pueden dominar la plusvalía y su distribución, pero no dominan los flujos de los que deriva la plusvalía. En cambio, los centros de poder se manifiestan en los puntos en los que los flujos se convierten en segmentos: son intercambiadores, convertidores, osciladores. Todo un poder, toda una adaptación (no voluntarista, no decisoria, no antropomórfica sino *en disposición*).

«Tout centre de pouvoir a bien ces trois aspects ou ces trois zones: 1) sa zone de puissance, en rapport avec les segments d'une ligne solide dure; 2) sa zone d'indiscernabilité, en rapport avec sa diffusion dans un tissu micro-physique ; 3) sa zone d'impuissance, en rapport avec les flux et quanta qu'il ne peut que convertir, sans arriver à les contrôler ni à les déterminer. Or c'est toujours du fond de son impuissance que chaque centre de pouvoir tire sa puissance : d'où sa méchanceté radicale, et sa vanité. Plutôt être un minuscule quantum de flux qu'un convertisseur, un oscillateur, un distributeur molaire !» (MP, 276-277)

---

<sup>922</sup> Cf. MP, 274. Antonioli (2003: 111-112) comenta a este respecto lo siguiente: «Les États-Unis comme lieu exclusif de l'oppression économique du reste du monde, la Mondialisation, la Bourse, le Terrorisme International ou l'Organisation Mondiale du Commerce, n'existent pas comme des entités homogènes et toutes-puissantes. Tout centre de pouvoir a sa zone de puissance qu'il contrôle, sa zone d'indiscernabilité faite de micropouvoirs et de flux, sa zone d'impuissance faite des flux qu'elle ne peut contrôler ni déterminer.»

Pero no vayamos tan rápido que lleguemos a las líneas de fuga. De momento estamos exponiendo el segundo tipo de líneas, las líneas moleculares tipo rizoma. Y para presentarlas de un modo completo hay que señalar que estas líneas constituyen multiplicidades. Pero ¿qué tipo de multiplicidades?

#### **5.5.2.2. El tipo de multiplicidad de las líneas moleculares**

Las líneas moleculares constituyen multiplicidades que ya no están subordinadas a lo Uno sino que adquieren consistencia por sí mismas, sin remisión a unidades superiores de tipo trascendente o unificador. Las líneas moleculares o rizomas constituyen, al menos, cuatro tipos de multiplicidades: multiplicidades de masas o manadas, multiplicidades anómalas y nómadas, multiplicidades de devenir o transformaciones y multiplicidades de conjuntos borrosos.

Las *multiplicidades de masas o manadas* se oponen a las multiplicidades de clases. En la elaboración del concepto de multiplicidad tres hitos son fundamentales para Deleuze<sup>923</sup>. El primero es el trabajo del físico-matemático Riemann que establece una distinción entre multiplicidades discretas y multiplicidades continuas. Las multiplicidades continuas sólo encuentran el principio de su métrica en las fuerzas que actúan en ellas. El segundo son las investigaciones de Meinong y Russell que nos hablan de multiplicidades de magnitud o de divisibilidad, extensivas, y de multiplicidades de distancia, más próximas a lo intensivo. El tercer hito es la filosofía de Bergson que distingue multiplicidades numéricas o extensas y multiplicidades cualitativas y de duración.

«Nous faisons à peu près la même chose en distinguant des multiplicités arborescentes et des multiplicités rhizomatiques. Des macro- et des micro-multiplicités. D'une part des multiplicités extensives, divisibles et molaires ; unifiables, totalisables, organisables ; conscientes ou préconscientes □ et d'autre part des multiplicités libidinales, inconscientes, moléculaires, intensives, constituées de particules qui ne se divisent pas sans changer de nature, de distances qui ne varient pas sans entrer dans une autre multiplicité, qui ne cessent pas de se faire et de se défaire en communiquant, en passant les unes dans les autres à l'intérieur d'un seuil, ou par-delà, ou en deçà. Les éléments de ces dernières multiplicités sont des particules ; leurs relations, des distances ; leurs mouvements, des brownnoïdes ; leur quantité, des intensités, des différences d'intensité.» (MP, 46)

---

<sup>923</sup> Sobre la noción de multiplicidad deleuziana y los tres hitos fundamentales en su elaboración (Riemann, Bergson y Husserl) cf. la documentada exposición de Ferrero Carracedo (2000: 93-100). Una explicación filosófica de los cruces deleuzianos entre Bergson, Russell y Riemann la encontramos en Dumoncel "1000 sabords, la vision deleuzienne" en *Concepts [Hors série Gilles Deleuze 1]*, 2003, pp. 121-139.

Deleuze anota que, siguiendo y completando lo que explica Elías Canetti en su obra *Masa y poder*, podemos distinguir dos tipos de multiplicidades, que unas veces se oponen y otras se interpenetran: multiplicidades de masa y de manada. Una masa es un conjunto numeroso, divisible, donde los miembros mantienen una igualdad, sociable, con dirección jerárquica única, con organización de territorio y emisión de signos. La manada es pequeña, restringida en número, dispersa, con distancias variables que no admiten descomposición, sufre metamorfosis cualitativas, soporta saltos o diferencias que marcan desigualdades, está afectada de un índice que impide su totalización o estabilización jerárquica definitivas, se dirige a una multitud de direcciones y proyecta partículas. No obstante no hay que presentar las multiplicidades como si en ellas operase el dualismo del que metodológicamente Deleuze pretende escapar, un dualismo que establecería como Gran Distinción las multiplicidades molares y las multiplicidades moleculares.

«Il y a seulement des multiplicités de multiplicités qui forment un même *agencement*, qui s'exercent dans le même *agencement* : les meutes dans les masses, et inversement. Les arbres ont des lignes rhizomatiques, mais le rhizome a des points d'arborescence.» (MP, 47)

Las *multiplicidades “anormales” y nómadas* se oponen a las multiplicidades normales o legales. Allí donde hay una multiplicidad también se da un individuo “excepcional”. El individuo excepcional tiene muchas figuras y también posiciones posibles: ratón (en la película *Willard* de Daniel Mann), ballena (*Moby Dick*), demonio (como el Jefe dentro de la banda, Solitario al lado de la banda o la Potencia superior a la banda), Josefina (la rata cantora de Kafka que unas veces tiene una posición privilegiada en la banda, otras fuera de la banda y otras se pierde anónima dentro de ella). En este caso Deleuze se inspira en ciertas observaciones de Canguilhem sobre lo normal y lo patológico en su ya clásica obra del mismo título.

«Bref, tout Animal a son Anormal. Entendons : tout animal pris dans sa meute ou multiplicité a son anomal. On a pu remarquer que le mot “anomal”, adjectif tombé en désuétude, avait une origine très différente de “anormal” : a-normal, adjectif latin sans substantif, qualifie ce qui n’a pas de règle ou ce qui contredit la règle, tandis que “an-omalie”, substantif grec qui a perdu son adjectif, désigne l’inégal, le rugueux, l’aspérité, la pointe de déterritorialisation. L’anormal ne peut se définir qu’en fonction de caractères spécifiques ou génériques ; mais l’anomal est une position ou un ensemble de positions par rapport à une multiplicité.» (MP, 298)

¿Cuál es la naturaleza del “anomal”? ¿qué función desempeña con relación a la banda, a la manada? Es evidente que el anomal no es simplemente un individuo excepcional, lo que lo reduciría al animal familiar o doméstico, edipizado a la manera

del psicoanálisis, la imagen del padre, etc. El anomal no tiene nada que ver con el individuo favorito, doméstico y psicoanalítico. Tampoco es un representante de una especie, aquel que presentaría los caracteres específicos y genéricos en su estado más puro, modelo o ejemplar único, perfección encarnada del Tipo con mayúsculas, término eminente de una serie, o soporte de una correspondencia absolutamente armoniosa. El anomal no es individuo ni especie, *sólo contiene afectos* y no implica ni sentimientos familiares o subjetivos, ni caracteres específicos o significativos<sup>924</sup>. Tanto las caricias como las clasificaciones humanas le son extrañas. El escritor H. P. Lovecraft llama *Outsider* a esa cosa o entidad, la Cosa, que llega y desborda el borde, lineal y sin embargo múltiple, “rebosante, efervescente, tumultuosa, espumeante, que se extiende como una enfermedad infecciosa, ese horror sin nombre”. Ni individuo ni especie ¿qué es lo que Deleuze pretende nombrar bajo el concepto de “anomal”? Pues un fenómeno *de borde*.

«Voilà notre hypothèse : une multiplicité se définit, non pas par les éléments qui la composent en extension, ni par les caractères qui la composent en compréhension, mais par les lignes et les dimensions qu'elle comporte en “intension”. Si vous changez de dimensions, si vous en ajoutez ou en retranchez, vous changez de multiplicité. D'où l'existence d'une bordure suivant chaque multiplicité, qui n'est nullement un centre, mais la ligne enveloppante ou l'extrême dimension en fonction de laquelle on peut compter les autres, toutes celles qui constituent la meute à tel moment (au-delà, la multiplicité changerait de nature).» (MP, 299-300)

Deleuze relata el caso de lo que el capitán Achab dice a su segundo de a bordo<sup>925</sup>: “no tengo ninguna historia personal con Moby Dick, ninguna venganza que cumplir, ni tampoco ningún mito que desentrañar, pero itengo un devenir! Moby Dick no es ni un individuo ni un género, es *el borde* y para atacar a toda la manada, para alcanzar a toda la manada y pasar a través de ella, tengo que atacarlo”. Los elementos de la manada tan sólo son “maniqués” imaginarios, los caracteres de la manada sólo entidades simbólicas y lo único que cuenta es el borde –el anomal. Habrá *borde de manada y posición anomal* cada vez que, en un espacio, un animal se encuentre en la línea o trazando la línea con relación a la cual el resto de los miembros de la manada están en una mitad, izquierda o derecha: posición periférica que hace que ya no podamos saber si el anomal está todavía en la banda, ya está fuera de ella o en su cambiante frontera. Unas veces es una posición a la que se llega, rápidamente se sale de ella y se vuelve al grupo (manada de mosquitos). Otras veces es una posición

<sup>924</sup> Sobre la naturaleza del anomal cf. Sauvagnargues (2004: 150-153). Para lo anomal en relación con lo desigual en sí y para sí, siempre desplazado de sí, de *DR* cf. Villani “Deleuze et l'anomalie métaphysique” en Alliez (1998: 52-53).

<sup>925</sup> Cf. MP, 300.

trazada por el jefe de manada. Y otras es una posición definida y redoblada por un ser de otra naturaleza que ya no pertenece a la manada, o nunca perteneció, y que representa una amenaza, o una potencia de otro orden, o ejerce de cabecilla, *outsider*.

«En tout cas, il n'y a pas de bande sans ce phénomène de bordure, ou anomal. Il est vrai que les bandes sont minées aussi par des forces très différentes qui instaurent en elles des centres intérieurs de type conjugal et familial, ou de type étatique, et qui les font passer à une tout autre forme de sociabilité, remplaçant les affects de meute par des sentiments de famille ou des intelligibilités d'Etat. Le centre, ou les trous noirs internes, prennent le rôle principal. C'est là que l'évolutionnisme peut voir un progrès, dans cette aventure qui arrive aussi aux bandes humaines quand elles reconstituent un familialisme de groupe, ou même un autoritarisme, un fascisme de meute.» (MP, 300-301)

Usualmente los brujos han estado en esta posición anomal, en la frontera entre los campos y los bosques. Están en el borde del pueblo o *entre* dos pueblos. Según Deleuze hay toda una política de la brujería que se elabora en disposiciones que no son ni las de la familia, ni las de la religión, ni las del estado. Son disposiciones que expresarían grupos minoritarios, oprimidos, prohibidos o rebeldes, que siempre están en el borde de las instituciones reconocidas, tanto más secretos cuanto que son extrínsecos, en resumen, anómicos.

Las *multiplicidades de devenir o de transformaciones* se oponen a las multiplicidades de elementos numerables y relaciones ordenadas. Es importante distinguir este tipo de multiplicidades para entender determinados fenómenos de bandas o manadas. Por ejemplo, en las bandas de niños de Bogotá<sup>926</sup> hay tres maneras de impedir que el líder adquiera un poder estable:

- a) roban juntos pero luego se dispersan y no siguen juntos ni para dormir ni para comer;
- b) cada miembro de la banda sólo está unido a dos o tres miembros, por eso en caso de desacuerdo con el jefe no se irá solo sino que arrastrará a sus aliados cuya marcha amenaza con desarticular toda la banda;
- c) hay un límite de edad difuso que, hacia los quince años, forzosamente induce a abandonar la banda y separarse de ella.

Para entender estos tres mecanismos hay que abandonar la visión evolucionista que convierte a la banda o la manada en una forma social rudimentaria menos organizada. Incluso en las bandas animales la “*jefatura*” es un mecanismo complejo que no promueve al más fuerte sino que más bien inhibe la instauración de poderes

---

<sup>926</sup> Cf. MP, 442-443.

estables en beneficio de un tejido de relaciones inmanente. También se podría oponer entre los hombres más cultivados la forma de “mundanidad” a la de “sociabilidad”: los grupos humanos no difieren mucho de las bandas y proceden por difusión de prestigio más que por referencia a centros de poder como sucede en los grupos sociales. Desde esta perspectiva Deleuze estima que Proust ha mostrado perfectamente esta falta de correspondencia entre los valores mundanos y los valores sociales en el caso de Eugène Sue, mundano y dandy, al que los legitimistas reprochaban que frecuentara a la familia de Orleans diciendo: “no me codeo con la familia, me codeo con la manada”.

«Les meutes, les bandes sont des groupes du type rhizome, par opposition au type arborescent qui se concentre sur des organes de pouvoir. C’est pourquoi les bandes en général, même de brigandage, ou de mondanité, sont des métamorphoses d’une machine de guerre, laquelle diffère formellement de tout appareil d’Etat, ou équivalent, qui structure au contraire les sociétés centralisées. On ne dira certes pas que la discipline est le propre de la machine de guerre : la discipline devient le caractère exigé des armées, quand l’Etat se les approprie ; mais la machine de guerre répond à d’autres règles dont nous ne disons certes pas qu’elles valent mieux, mais qu’elles animent une indiscipline fondamentale du guerrier, une remise en question de la hiérarchie, un chantage perpétuel à l’abandon et à la trahison, un sens de l’honneur très susceptible, et qui contraire, encore une fois, la formation d’Etat.» (MP, 443)

El fenómeno del bandidaje y de las bandas no se puede entender molarmente desde los órganos de poder de estado. Son fenómenos que hay que entender molecularmente. Y no porque sean fenómenos de marginalidad molar ya que, por ejemplo, una organización comercial también es una banda de pillaje o de piratería, en una parte de su trayectoria y en muchas de sus actividades, exactamente igual que una formación religiosa que siempre comienza actuando por bandas. Las bandas presentan una multiplicidad ajena a la “ley” pero dotada de un *nomos* que hay que descubrir con nuevos conceptos y no recubrir con las clasificaciones conceptuales dominantes.

Por último, las *multiplicidades de conjuntos borrosos*<sup>927</sup> se oponen a las multiplicidades de conjuntos exactos.

«Il nous est souvent arrivé de rencontrer toutes sortes de différences entre deux types de multiplicités : métriques et non métriques ; extensives et qualitatives ; centrées, et acentrées ; arborescentes, et rhizomatiques ; numéraires, et plates ; dimensionnelles, et directionnelles ; de masse, et de meute ; de grandeur, et de distance ; de coupure, et de fréquence ; *striées, et lisses*. Non seulement, ce qui peuple un espace lisse, c’est une multiplicité qui

<sup>927</sup> Conjuntos borrosos: *ensembles flous* (MP, 608).

change de nature en se divisant □ ainsi les tribus dans le désert : distances qui se modifient sans cesse, meutes qui ne cessent pas de se métamorphoser □ mais l'espace lisse lui-même, désert, steppe, mer ou glace, est une multiplicité de ce type, non métrique, acentrée, directionnelle, etc.» (MP, 604)

Dos preguntas surgen a propósito de estas multiplicidades tipo “espacio liso”: ¿cómo una determinación puede estar en situación de formar parte de otra sin que se pueda asignar una magnitud exacta, ni unidad común, ni indiferencia ante la situación? y ¿qué tipo de situación es esa que excluye la comparación de dos determinaciones?

Para contestar a la primera pregunta hay que recurrir al número. Es cierto que el número es el correlato de la métrica: las magnitudes sólo estrían el espacio remitiendo a números y, a la inversa, los números llegan a expresar relaciones cada vez más complejas entre magnitudes, suscitando de esa forma espacios ideales que refuerzan el estriaje y lo hacen coextensivo a toda materia. Existe una correlación que constituye la ciencia mayor, entre la geometría y la aritmética, la geometría y el álgebra, en el seno de las multiplicidades métricas (Deleuze dice que los autores más profundos a este respecto son aquellos que han visto, a partir de las formas más simples, que el número tenía un carácter exclusivamente cardinal y la unidad un carácter esencialmente divisible). Por el contrario, diríase que las multiplicidades no métricas o de espacio liso no remiten sino a una geometría menor, puramente operativa y cualitativa, en la que el cálculo es necesariamente muy limitado, en la que las operaciones locales ni siquiera son capaces de una traducibilidad general, ni de un sistema homogéneo de referencia. Y sin embargo esta “inferioridad” es tan sólo aparente ya que esta independencia de una geometría casi analfabeta, amétrica, hace posible a su vez una independencia del número que ya no tiene como función medir magnitudes en el espacio estriado, o a estriar, sino que él mismo se distribuye en el espacio liso, cambiando de naturaleza cada vez que se divide y representando ahora una distancia y ya no una magnitud.

«C'est le nombre articulé, nomade, directionnel, ordinal, le nombre nombrant qui renvoie à l'espace lisse, comme le nombre nommé renvoyait à l'espace strié. Si bien que, de toute multiplicité, on doit dire : elle est déjà nombre, elle encore unité. Mais ce n'est ni le même nombre dans les deux cas, ni la même unité, ni la même manière dont l'unité se divise. Et la science mineure ne cessera pas d'enrichir la majeure, en lui communiquant son intuition, son cheminement, son itinérance, son sens et son goût de la matière, de la singularité, de la variation, de la géométrie intuitionniste et du nombre nombrant.» (MP, 605)

Ahora bien, la segunda pregunta que nos hacíamos es más importante, cuando la propia situación de dos determinaciones excluye su comparación. Tomando la descripción de Lautman de los espacios de Riemann, Deleuze apunta que este es el caso de tales espacios. Los espacios de Riemann están desprovistos de todo tipo de homogeneidad. Cada uno de ellos se caracteriza por la forma de expresión que define el cuadrado de la distancia entre dos puntos infinitamente próximos. De ello resulta que dos observadores próximos o vecinos pueden localizar en un espacio de Riemann los puntos que están en su entorno inmediato pero sin una nueva convención no puede localizarse el uno por referencia al otro. Cada vecindad es, pues, como un pequeño trozo de espacio euclidiano pero el empalme de una vecindad con la vecindad siguiente no está definido y se puede hacer de infinitud de maneras. El espacio de Riemann más general se presenta así como una colección amorfa de trozos yuxtapuestos sin estar unidos los unos a los otros. Esta multiplicidad es posible definirla con independencia de cualquier referencia a una métrica, recurriendo a condiciones de frecuencia o, más bien, de acumulación, válidas para un conjunto de vecindades, condiciones completamente distintas de las que determinan los espacios métricos y sus cortes (incluso si de ello deriva una relación entre los dos tipos de espacios).

«Bref, si l'on suit cette très belle description de Lautman, l'espace riemanien est un pur patchwork. Il a des connexions ou des rapports tactiles. Il a des valeurs rythmiques ni se retrouvent pas ailleurs, bien qu'elles puissent être traduites dans un espace métrique. Hétérogène, en variation continue, c'est un espace lisse, en tant qu'amorphe, non pas homogène. Nous définissons donc un double caractère positif de l'espace lisse en général : d'une part, lorsque les déterminations qui font partie l'une de l'autre renvoient à des distances enveloppées ou à des différences ordonnées, indépendamment de la grandeur ; d'autre part, lorsque surgissent des déterminations qui ne peuvent pas faire partie l'une de l'autre, et qui se connectent par des processus de fréquence ou d'accumulation, indépendamment de la métrique. Ce sont les deux aspects du *nomos* de l'espace lisse.» (MP, 606)

Deleuze apunta que gracias a los “objetos fractales” de Benoit Mandelbrot se podría disponer de una nueva manera de definir los conjuntos borrosos<sup>928</sup>. Tales objetos son conjuntos cuyo número de dimensiones es fraccionario o no entero, o bien entero pero con variación continua de dirección. Por ejemplo, tomemos un segmento en el que se sustituye el tercio central por el ángulo de un triángulo equilátero, repitiendo a continuación la operación en cada uno de los cuatro segmentos, etc., hasta el infinito, según una relación de homotecia. Un segmento de

---

<sup>928</sup> Cf. MP, 607-609.



este tipo constituirá una línea o curva infinita de dimensión superior a 1, pero inferior a la superficie ( $=2$ ). Parecidos resultados pueden ser obtenidos por agujereado, suprimiendo “bahías” a partir de un círculo, en lugar de añadir “cabos” a partir de un triángulo. De igual modo, un cubo que se agujerea según el principio de homotecia deviene menos que un volumen y más que una superficie. También, aunque bajo otras formas, el movimiento browniano, la turbulencia, la bóveda celeste, son “objetos fractales”.

Gracias a estas consideraciones el espacio liso recibe una determinación general que explica sus relaciones y diferencias con el espacio estriado. Se denominará estriado o métrico a todo conjunto con un número entero de dimensiones y en el que se puedan dar direcciones constantes. El espacio liso no métrico se constituye mediante la construcción de una línea de dimensión fraccionaria superior a 1, de una superficie fraccionaria superior a 2. El número fraccionario de dimensiones es el índice de un espacio propiamente direccional (de variación continua de dirección, sin tangente). El espacio liso se define entonces por la carencia de una dimensión suplementaria a lo que lo recorre o se inscribe en él (en este sentido es una multiplicidad plana, por ejemplo, una línea que como tal ocupa un plano). El espacio y lo que ocupa el espacio tienden a identificarse, a tener igual potencia, bajo la forma anexa y sin embargo rigurosa del número numerante o no entero (ocupar sin contar). Este espacio liso, amorfo, se constituye por acumulación de vecindades y cada acumulación define una *zona de indiscernibilidad* propia del “devenir” (más que una línea, menos que una superficie, menos que un volumen y más que una superficie).

### **5.5.3. Las líneas de fuga**

El tercer tipo de líneas son *las líneas de fuga* cuya operación es la desterritorialización creadora o mortal, pero en todo caso “salvaje”.

«Quant aux lignes de fuite, elles ne consistent jamais à fuir le monde, mais plutôt à le faire fuir, comme on crève un tuyau, et il n’y a pas de système social qui ne fuie pas tous les bouts, même si ses segments ne cessent de se durcir pour colmater les lignes de fuite. Rien d’imaginaire, ni de symbolique, dans une ligne de fuite. Rien de plus actif qu’une ligne de fuite, chez l’animal et chez l’homme. Et même l’Histoire est forcée de passer par là, plutôt que par “coupures signifiantes”.» (MP, 249-250)

Deleuze trabaja con un caso sencillo en el que las líneas, y la línea de fuga, están ilustradas por grupos distintos: el caso de la invasión bárbara del Imperio romano<sup>929</sup>. Los bárbaros no invadieron espontáneamente el Imperio sino que se vieron empujados por la avalancha húnica que iba a determinar toda la serie de invasiones. Hay, por un lado, una segmentaridad dura del Imperio, con su centro de resonancia y su periferia, su estado, su *pax romana*, su geometría, sus campos, sus *limes*. Por otro lado, en el horizonte, una línea completamente diferente, la de los nómadas que salen de la estepa, que emprenden una fuga activa y fluente llevando por todas partes la desterritorialización, lanzando flujos cuyos quanta se activan. En tercer lugar están los bárbaros “migratorios” situados entre los dos, que van y vienen, pasan una y otra vez las fronteras, pillan o requisan, pero también se integran y se reterritorializan<sup>930</sup>. Unas veces penetran en el Imperio, atribuyéndose tal segmento, se hacen mercenarios o federados, se establecen, ocupan tierras o fundan estados como los sabios visigodos. Otras veces se ponen de parte de los nómadas y se asocian a ellos, deviniendo indiscernibles (los ostrogodos).

«Peut-être parce qu'ils n'ont pas cessé d'être battus par des Huns et par des Wisigoths, les Vandales, “Goths de seconde zone”, tracent une ligne de fuite qui les rend aussi forts que leurs maîtres ; c'est la seule bande ou masse à franchir la Méditerranée. Mais c'est eux aussi qui font la reterritorialisation la plus inattendue, un empire de l'Afrique.» (MP, 272)

Ejemplo del total enmarañamiento de las tres líneas, este caso nos sirve para poner de manifiesto la *realidad* de las líneas de fuga y su actuación a todos los niveles de “realidad”.

«De toutes les lignes que nous distinguons, il se peut qu'un même groupe ou un même individu les présentent à la fois. Mais, plus fréquemment, un groupe, un individu fonctionne lui-même comme ligne de fuite ; il la crée plutôt qu'il ne la suit, il est lui-même l'arme vivante qu'il forge, plutôt qu'il ne s'en empare. Les lignes de fuite sont des réalités ; c'est très dangereux pour les sociétés, bien que celles-ci ne puissent pas s'en passer, et parfois les ménagent.» (MP, 250)

La línea de fuga no “viene después” de las otras dos, no surge como un momento posterior al suceder de las otras líneas, sino que está presente desde el principio, incluso si espera su oportunidad y la explosión de las otras dos. Las líneas de fuga son inmanentes al campo social y no están afectadas por ningún factor de

---

<sup>929</sup> Cf. MP, 271-272.

<sup>930</sup> Esta oscilación también es ilustrada con el mismo ejemplo en DRF, 15 y D, 164-165.

trascendencia, utopía<sup>931</sup> o representación escatológica o epocal. La ambigüedad de la segunda línea hace que, a veces, oscile hacia la fuga o hacia la molarización más paralizante. Además la línea de fuga (de un grupo o de un individuo) admite diversas combinaciones en la medida en que puede favorecer o no favorecer la línea de fuga de otros grupos o individuos, y puede incluso obstaculizar, bloquear y arrojar a una segmentaridad dura la línea de fuga de esos otros.

«Il arrive bien en amour que la ligne créatrice de quelqu'un soit la mise en prison de l'autre. Il y a un problème de la composition des lignes, d'une ligne avec une autre, même dans un même genre. Pas sûr que deux lignes de fuite soient compatibles, compossibles.» (MP, 250-251)

La línea de fuga carece de forma y tan sólo puede entenderse como una *pura línea abstracta* que nos introduce, entre otros procesos, en una clandestinidad<sup>932</sup> o, dicho de otro modo, en una dimensión de imperceptibilidad<sup>933</sup>.

«C'est parce que nous n'avons plus rien à cacher que nous ne pouvons plus être saisis. Devenir soi-même imperceptible, avoir défait l'amour pour devenir capable d'aimer. Avoir défait son propre moi pour être enfin seul, et rencontrer le vrai double à l'autre bout de la ligne. Passager clandestin d'un voyage immobile. Devenir comme tout le monde mais justement ce n'est un devenir que pour celui qui sait n'être personne, n'être plus personne. Il s'est peint gris sur gris. Comme dit Kierkegaard, rien ne distingue le chevalier de la foi d'un bourgeois allemand qui rentre chez lui ou se rend au bureau de poste : aucun signe télégraphique spécial n'en émane, il produit ou reproduit constamment des segments finis, mais il est déjà sur une autre ligne qu'on ne soupçonne même pas.» (MP, 241-242)

Nada más ilustrativo para caracterizar esta línea de fuga que la glosa deleuziana de la novela de Fitzgerald *The crack up*<sup>934</sup>. Según Deleuze “¿qué ha pasado?” es la pregunta que no deja de plantearse el autor después de decir que “toda vida es,

---

<sup>931</sup> Sobre la utopía en Deleuze cf. Schérer (1998: 107-127). Schérer es tajante en su lectura: «L'utopie en Deleuze ? C'est la croyance au réel : La foi en une vie sans cesse renouvelée, en la puissance de son extériorité pure, de son avènement toujours singulier. Une vie infiniment précieuse et irremplaçable parce que sans raison, sans cause autre qu'elle-même. [...]. L'utopie: rien que du réel, un réel inentamé, mais à faire exister, à créer. Cette foi n'est évidemment pas religieuse. Mais, plutôt que rationnelle, il faudra nommer hérétique, comme celle de Pasolini.» (p. 126).

<sup>932</sup> La *clandestinidad* en filosofía tiene sus figuras modernas en Descartes (andar enmascarado) y Spinoza (vida prudente, embozada y retirada). El propio Deleuze dice en MP, 252 que existen mezclas y pasajes entre la Pareja (de la segmentaridad dura), el Doble (de la segmentaridad flexible) y el Clandestino (de la línea de fuga). Sobre el caballero de la fe existe una formulación similar en D, 154-155.

<sup>933</sup> Sobre la línea abstracta y la vida no-orgánica cf. Mengue (1994: 80-86).

<sup>934</sup> Cf. MP, 242-245. Este análisis de la obra de Fitzgerald ya aparecía en D, 153-154. Para un análisis de la relación de este tipo de líneas con la literatura y del papel de la literatura en el interior de la filosofía cf. el extenso estudio de Mengue “Lignes de fuite et devenir dans la conception deleuzienne de la littérature” en *Concepts [Hors série Gilles Deleuze 1]*, 2003, pp. 30-83.

evidentemente, un proceso de demolición”. Según Deleuze el autor nos propone la distinción de tres líneas.

«[...] Fitzgerald nous propose la distinction de trois lignes qui nous traversent, et composent “une vie” (titre à la Maupassant). *Ligne de coupure, ligne de fêlure, ligne de rupture*. La ligne de segmentarité dure, ou de coupure molaire; la ligne de segmentation souple, ou de fêlure moléculaire ; la ligne de fuite ou de rupture, abstraite, mortelle et vivante, non segmentaire.» (MP, 244-245)

En la línea de segmentaridad dura o de corte molar está, por así decir, el escritor Fitzgerald. Línea de demolición por la segmentaridad de los viajes, la pérdida de riqueza, el cansancio, el envejecimiento, el alcoholismo, el fracaso conyugal, el auge del cine, el estalinismo, la pérdida del éxito y del talento. Grandes cortes que operan binariamente (rico-pobre, casado-separado, éxito-fracaso, etc.).

La línea de segmentación flexible o de fisura molecular es la línea del desmoronamiento que ya no opera mediante grandes cortes sino por microfisuras: cambios moleculares, redistribuciones de deseo. Casi imperceptible. Algo ocurre y no se sabe muy bien qué salvo que algo ha cambiado. Por ejemplo, si hay envejecimiento, sobre esta línea no se produce de la misma manera que sobre la otra: aquí sólo se envejece cuando no se siente ese envejecimiento en la otra línea y sólo se lo percibe en la otra línea cuando “eso” ya ha pasado en ésta. En tal momento, que no corresponde a las edades de la otra línea, se ha alcanzado un grado, un quantum, una intensidad más allá de la cual ya no se podía ir, tal vez una intensidad que supera nuestras fuerzas.

«Cette fois, poussées et craquements dans l'immanence d'un rhizome, au lieu des grands mouvements et des grandes coupures déterminés par la transcendance d'un arbre. La fêlure “se produit sans presque qu'on le sache, mais on en prend conscience vraiment d'un seul coup”. Cette ligne moléculaire plus souple, pas moins inquiétante, beaucoup plus inquiétante, n'est pas simplement intérieure ou personnelle : elle aussi met toute choses en jeu, mais à une autre échelle et sous d'autres formes, avec des segmentations d'une autre nature, rhizomatiques au lieu d'arborescentes. Une micro-politique.» (MP, 243)

Por su parte, la línea de fuga o de ruptura, abstracta, mortal y viva, no segmentaria, es una verdadera ruptura, algo sobre lo que no se puede volver, irremisible, puesto que hace que el pasado deje de existir. Uno mismo deviene imperceptible, clandestino en un viaje inmóvil. Ya nada puede pasar ni haber pasado. Ya nadie puede hacer nada por mí ni contra mí. Mis territorios están fuera de alcance no porque sean imaginarios, sino al contrario, porque estoy trazándolos.

«Je n'ai plus aucun secret, à force d'avoir perdu le visage, forme et matière. Je ne suis plus qu'une ligne. Je suis devenu capable d'aimer, non pas d'un amour universel abstrait, mais celui que je vais choisir, et qui va me choisir, en aveugle, mon double, qui n'a pas plus de moi que moi. On s'est sauvé par amour et pour l'amour, en abandonnant l'amour et le moi. On n'est plus qu'une ligne abstraite, comme une flèche qui traverse le vide. Déterritorialisation absolue.» (MP, 244).

Cuando se cabalga sobre esta línea uno ha entrado en los *devenires*. Pero antes ha de seguir un imperativo de corte ético-ontológico:

«[...] nous devons inventer nos lignes de fuite si nous en sommes capables, et nous ne pouvons les inventer qu'en les traçant effectivement, dans la vie. Les lignes de fuite, n'est-ce pas le plus difficile ?» (MP, 247)

La ejecución de tal imperativo, tal *cabalgada*, exige zafarse de cuatro peligros inmanentes a las líneas<sup>935</sup>.

1º) El Miedo, que afecta a la primera línea, a perder la seguridad de la lógica binaria en la que nos instalamos cómodamente: el miedo nos segmentariza duramente, nos hace habitar *instalados*.

2º) La Clarividencia, que afecta a la segunda línea, de creer haberlo comprendido todo. La lucidez "absoluta" es muy peligrosa (el progresismo como ideología, por ejemplo).

3º) El Poder, que afecta a la primera y la segunda línea a la vez, esto es, la impotencia de la que se alimentan los hombres del poder: intentarán fijar la máquina de mutación a la máquina de sobrecodificación.

4º) El gran Hastío, que afecta a la tercera línea, como deseo de matar y morir, como pasión de abolición y destrucción de la propia línea.

Según Deleuze el objeto práctico del esquizoanálisis es precisamente determinar el Cuerpo sin Órganos en el que todo se traza y huye, en el que las líneas liberan sus potencialidades de vida<sup>936</sup> –línea de líneas<sup>937</sup>.

---

<sup>935</sup> Cf. MP, 277 y ss.

<sup>936</sup> Sobre el esquizoanálisis como análisis de las líneas cf. también PP, 51.

<sup>937</sup> En Sasso & Villani (2004: 213-214) Andrieu & Villani interpretan que esta relación entre la línea de fuga y el CsO hace de Deleuze un intermediario entre el estructuralismo y lo que denominan "filosofía del cuerpo": «Plutôt que de privilégier l'objet et la matière du corps, la ligne de fuite interdit une description purement formelle du désir et de ses productions, comme Lacan avait pu espérer le formuler dans une topologie du Signifiant. La philosophie du corps de G. Deleuze modélise le rapport du dedans et du dehors sans jamais parvenir, parce que cela est impossible pour le désir, à le représenter dans autre chose qu'une épistémologie du mouvement. [...]. La philosophie ne parvient pas jusqu'au corps, elle en provient ; mais le corps ne s'objective pas, il produit des modèles topologiques et dynamiques qui ne l'épuisent pas. [...]. Le corps deleuzien [...] anime la pensée qui le modélise sans parvenir à la cristallisation du paradigme.». En esta línea interpretativa estos autores llegan a

«Les lignes s'inscrivent sur un Corps sans organes, où tout se trace et fuit, ligne abstraite lui-même, sans figures imaginaires ni fonctions symboliques : le réel du CsO. *La schizo-analyse n'a pas d'autre objet pratique* : quel est ton corps sans organes ? quelles sont tes lignes à toi, quelle carte es-tu en train de faire et de remanier, quelle ligne abstraite vas-tu tracer, et à quel prix, pour toi et pour les autres ? Ta ligne de fuite à toi ? Ton CsO qui se confond avec elle ? Tu craques ? Tu vas craquer ? Tu te déterritorialises ? Quelle ligne casses-tu, laquelle tu prolonges ou reprends, sans figures ni symboles ?» (MP, 249)

Esta determinación por parte del esquizoanálisis de la línea de líneas, de la línea abstracta-real por excelencia (ni simbólica, ni imaginaria, ni figurativa), pero también de los lineamientos que atraviesan todo tipo de configuraciones, tiene tres características fundamentales:

- 1<sup>a</sup>) es *práctica* porque persigue el trazado de un mapa,
- 2<sup>a</sup>) es *ética* porque evalúa y selecciona las líneas en función de criterios de potencia o aumento de conectividad y creatividad<sup>938</sup>, y
- 3<sup>a</sup>) es *política* porque analiza y evalúa la circulación del deseo<sup>939</sup>.

En todo caso el esquizoanálisis, en tanto tarea práctica, ética y política, no es la derivación “posterior” de una tarea especulativa que se consideraría “primera” o “primaria”<sup>940</sup>. Esto es la muestra más palpable del *constructivismo pragmático* de MP a pesar de que Deleuze nombre con la rúbrica de “esquizoanálisis” la tarea a realizar<sup>941</sup>.

---

afirmar que los estudios de Deleuze sobre Nietzsche, Lewis Carroll, Francis Bacon, Spinoza, Nietzsche, Kant, Proust, Foucault, Sacher-Masoch y Bergson reinterpretan la historia de las ideas como “escritura del cuerpo”.

<sup>938</sup> Beaulieu (2004: 113) señala que este rasgo *ético* es lo que diferencia el esquizoanálisis del *Daseinanalyse* de los fenomenólogos. Para la diferencia entre ambas tareas cf. las pp. 104-114.

<sup>939</sup> Para un análisis de la dimensión política del pensamiento deleuziano cf. Antonioli “La machination politique de Deleuze et Guattari” en Beaulieu (2005: 73-95). Este análisis desarrolla la tesis siguiente: «[...] l'importance politique de cette œuvre consiste aussi et avant tout à démontrer qu'une action politique ne peut être séparée d'une éthique (au sens hérité de Spinoza et de Foucault, comme libération des puissances immanentes de la vie et théorie des modes de subjectivation inédits), qu'il est illusoire de vouloir séparer un domaine politique “pur” (organisé autour d'un “espace public” transparent, rationnel et consensuel de droit et de communication) des énergies libidinales, de la strate “éco-techno-scientifique”, de la dimension esthétique de l'existence.» (p. 75). Antonioli analiza los conceptos de “micropolítica” y “minoría” desde un punto de vista *exclusivamente* político.

<sup>940</sup> Cf. D donde dice: «Comme dit Félix, avant l'Etre il y a la politique.» (p. 24) y «Il n'y a que des politiques d'agencements [...] : en ce sens tout est politique.» (p. 117).

<sup>941</sup> En nuestra opinión es de esta forma cómo el constructivismo pragmático deleuziano entraría a formar parte, en su dimensión metafísica, dentro de lo que rubrica uno de los cuatro títulos que Pardo (1989: 104-107) propone para clasificar las metafísicas contemporáneas: onto-semántica, onto-pragmática, onto-hermenéutica y orto-logía. El constructivismo pragmático deleuziano se colocaría bajo la rúbrica de lo que el autor denomina *onto-pragmática* ya que las ontologías pragmáticas: «[...] antes que situarse *más allá* de la Metafísica, se ubican en su *más acá*, en el terreno de una lógica pluralista que apunta hacia la introducción en el discurso filosófico de todos aquellos motivos que la Metafísica había considerado tradicionalmente en su exterior (el deseo y el poder).» (p. 105). Y no sólo por esto sino que en la medida en que el constructivismo pragmático de MP tiene el rizoma como

«Analyse du désir, la schizo-analyse est immédiatement pratique, immédiatement politique, qu'il s'agisse d'un individu, d'un groupe ou d'une société. Car, avant l'être, il y a la politique. La pratique ne vient pas après la mise en place des termes et de leurs rapports, mais participe activement au tracé des lignes, affronte les mêmes dangers et les mêmes variations qu'elles.» (MP, 249)

Si decimos que la tarea filosófica sigue siendo “la misma” en *MP* (extraer el acontecimiento) que en *LDS* (extraer las líneas): ¿en qué consiste esta mismidad? Deleuze mismo parece sugerirlo.

«La schizo-analyse est comme l'art de la nouvelle. Ou plutôt elle n'a aucun problème d'application : elle dégage des lignes qui peuvent être aussi bien celles d'une vie, d'une œuvre littéraire ou d'art, d'une société, d'après tel système de coordonnées retenu.» (MP, 249)

La tarea filosófica se puede concretar en un *tratamiento de lo incorporal o lo abstracto desde la inmanencia pura* o, expresado de otra forma, en un constructivismo (tratamiento de lo incorporal-abstracto o extracción de las líneas) pragmático (desde o en la inmanencia pura). Pero esto, en *MP*, ya nos abre a otro plano.

---

método (con las características que ya explicamos en el epígrafe 5.2 titulado “El método rizomático y el programa filosófico de *MP*”) también puede considerarse un onto-pragmatismo: «[...] es una lectura que no apunta ya a la búsqueda de un candidato para ocupar el lugar dejado vacante por la Metafísica, sino más bien define la función del pensamiento post-metafísico como una atenta vigilancia para impedir que ningún otro discurso pretenda ocupar ese lugar, el lugar del discurso de los discursos, garantizando su permanente vacío y su permeabilidad a las diferencias no-metafísicas.» (p.105). En suma, la onto-pragmática da nombre a un determinado estilo de filosofía (que precisamente Pardo expresa en una terminología deudora de *H* y *DR*): «La filosofía se concibe de este modo como teoría de lo que hacemos, ya que el no-objeto (aquello que no puede ser objetivado en el esquema de individuación metafísico) que corresponde al no-concepto de esas nuevas diferencias (lo que no puede ser representado en el aparato conceptual de la Metafísica) es el (no-)ser de la práctica, del que ya hablaba la *Genealogía* nietzscheana: “no hay ningún ser tras el hacer, el hacer es todo”.» (pp. 105-106).

## 5.6. LOS TRAZADOS: LOS PLANOS

La existencia de líneas (sobre todo de las rizomáticas y las de fuga) nos pone en la *pista* del *haber* de dos planos o dos maneras de concebir el plan(o) <sup>942</sup> que se oponen como dos polos abstractos<sup>943</sup> sin constituir un dualismo: el *plan de organización o desarrollo* y el *plan de consistencia o composición*. Constantemente se pasa del uno al otro por grados insensibles, reconstituyéndose el primero en el segundo y extrayéndose el segundo del primero.

«[...] le plan d'organisation ne cesse pas de travailler sur le plan de consistance, en essayant toujours de boucher les lignes de fuite, de stopper ou d'interrompre les mouvements de déterritorialisation, de les lester, de les restructurer, de reconstituer des formes et des sujets en profondeur. Et, inversement, le plan de consistance ne cesse pas de s'extraire du plan d'organisation, de faire filer des particules hors strates, de brouiller les formes à coup de vitesse ou de lenteur, de casser les fonctions à force d'agencements, de micro-agencements.» (MP, 330)

Estos dos polos *planean* el uno sobre el otro: no se oponen dialécticamente sino que intentan expresar el movimiento de la constitución y la “des-constitución”, o mejor, el movimiento del estado-de-cosas y los “haber” que trabajan deshaciendo todo estado-de-cosas. Es importante subrayar desde el comienzo de nuestra exposición que el *plano de consistencia* no preexiste a los movimientos de desterritorialización que lo desarrollan, no existe con anterioridad a las líneas de fuga que lo trazan y a los devenires que lo componen. Pero veamos con más claridad sus respectivas características a partir de estas tablas de oposiciones que iremos explicando detalladamente a lo largo de nuestra exposición<sup>944</sup>.

---

<sup>942</sup> Plan(o): *plan*. Usaremos en castellano, indistintamente, plan y plano para el *plan* francés teniendo siempre en cuenta que abriga significados tales como: diseño (plano geométrico o plano cinematográfico), proyecto (“hacer planes o tener un plan”), aspecto (perspectiva o punto de vista, conveniencia) y nivel (planos a diferente o al mismo nivel).

<sup>943</sup> Deleuze escribe “pôles abstraites” (MP, 331). “Pôle” se refiere al Polo Norte y al Polo Sur. Esto nos permite la escansión de toda una serie de interpretaciones significativas con las que juega Deleuze: los polos son magnéticos (un polo es cada uno de los puntos donde se concentra la mayor intensidad de una fuerza, es a donde apunta la aguja magnética), eléctricos (por donde sale o entra la corriente eléctrica), cartográficos, geográficos (aquí no designan sólo un punto sino una zona –tundra), son gnomónicos. Precisamente estos significados son los que hay que tener en cuenta cuando Deleuze *polariza* y *no-dualiza* el concepto de plan(o).

<sup>944</sup> Las tablas siguientes se inspiran en los desarrollos generales de MP pero también en la presentación condensada y sumaria que de los dos planos se hace en D, 110-114. La diferencia entre los dos textos radica en que en D aún se piensa en el plano de consistencia como algo que atañe al deseo mientras que en MP se abandona tal relación, o bien pasa a ser un aspecto muy secundario. Además en D se utilizan indistintamente las expresiones “plano de consistencia” y “plano de inmanencia” como intercambiables, empleo que en MP no acontece. Es más, en QPH alcanzan la independencia.



	<b><i>PLANO DE ORGANIZACIÓN Y DESARROLLO</i></b>	<b><i>PLANO DE CONSISTENCIA O COMPOSICIÓN</i></b>
<b><i>CARACTERÍSTICAS GENERALES</i></b>	<p>Es <i>estructural</i> y <i>genético</i>. Se refiere al desarrollo de las formas y a la formación de las sustancias o sujetos. Es el plano de la “Ley”: organiza, armoniza y desarrolla las formas, los géneros, los términos y los motivos; hace evolucionar a los sujetos, los personajes, los caracteres y los sentimientos (representa toda la educación de los sujetos).</p>	<p>Es <i>inmanente</i> y <i>desestratificador</i>. Inmanente no por ser “interior”, “perteneciente a” o “inscrito en”. Su inmanencia es un afuera que no es “el exterior de un sujeto”. Desestratificador porque arrastra las formas arrancándoles índices de velocidad y disuelve los sujetos extrayéndoles longitudes (velocidades y lentitudes) y latitudes (afectos e intensidades). Ignora la sustancia y la forma.</p>
<b><i>FUNCIÓN</i></b>	<p>Su función es la <i>organización</i> y el <i>desarrollo</i>. Es un plano generador de principios y finalidades. Procede por unificaciones y totalizaciones.</p> <p>Su modo de individuación es por formación y sujeción.</p>	<p>Su función es la <i>consistencia</i>. La consistencia es la reunión de relaciones de velocidad y lentitud entre elementos no formados (longitud) y de composición de afectos intensivos (latitud). Procede por consolidación: la consistencia actúa por el medio y se opone al plano de principio y finalidad. Actúa por consistencias y consolidaciones (ni totalizaciones ni unificaciones). Spinoza, Hölderlin, Kleist y Nietzsche son los agrimensores de este plano.</p> <p>Su modo de individuación es por haecceidad.</p>

<p><b>“ELEMENTOS” O INSCRIPCIONES</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Los individuos y las personas.</li> <li>➤ Las esencias sedentarias, fijas e inmutables.</li> <li>➤ La extensión.</li> <li>➤ Las identidades permanentes.</li> <li>➤ El espacio estriado (o habilitado, edificado y edificante).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Las <i>haecceidades</i>, acontecimientos o transformaciones incorporales.</li> <li>➤ Las <i>esencias nómadas</i> o difusas aunque rigurosas.</li> <li>➤ Los <i>continuums de intensidad</i> o las <i>variaciones continuas</i> que desbordan continuamente las constantes y las variables.</li> <li>➤ Los <i>devenires</i> que carecen de término y sujeto, y que se arrastran unos a otros en zonas de vecindad o indecibilidad.</li> <li>➤ Los <i>espacios lisos</i> que se componen a través del espacio estriado.</li> </ul>
	<p><b>PLANO DE ORGANIZACIÓN Y DESARROLLO</b></p>	<p><b>PLANO DE CONSISTENCIA O COMPOSICIÓN</b></p>
<p><b>TEMPORALIDAD</b></p>	<p>Cronos es el tiempo de evolución de un sujeto y el desarrollo de una forma. Cronos es el tiempo de la medida que fija las cosas y las personas.</p>	<p>El tiempo de este plano es el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante del Aión que sólo conoce velocidades y no cesa de dividir lo que acontece en un “demasiado tarde” y un “demasiado pronto” simultáneos, un algo que sucederá y que, <i>a la vez</i>, acaba de suceder.</p>
<p><b>DIMENSIONALIDAD</b></p>	<p>Este plano sólo existe en una <i>dimensión suplementaria</i> a lo que da (<math>n + 1</math>). Nunca está dado por sí mismo sino que siempre debe ser concluido, inferido, deducido a partir de lo que él mismo organiza. Permanece oculto por naturaleza. De esta forma es un plan trascendente, teleológico, un designio en el espíritu del Hombre o en el de un dios, un principio mental, etc.</p>	<p>Este plano carece de toda dimensión suplementaria a lo que sucede en él: sus dimensiones crecen y decrecen con lo que en él ocurre sin que su naturaleza de plano sea alterada (es un plano de <math>n</math> dimensiones). De esta forma es un plan inmanente, a-teleológico, un trazado abstracto que no remite a un designio<sup>945</sup> mental: <i>es como la sección de todas las formas posibles sean cuales fueren sus dimensiones</i>. Según el crecimiento de sus dimensiones adquiere varios nombres: Planomeno, Rizosfera, <i>Criterium</i>, Hiperesfera, Mecanosfera, etc. En todo caso, el plano es <i>la sección de todos ellos</i>.</p>

<sup>945</sup> Deleuze hace un juego de palabras intraducible al castellano entre trazado (*dessin*) y designio (*dessein*). Cf. *D*, 113.

<b>CRECIMIENTO</b>	Crece mediante evolución, desarrollo o filiación de las formas. O mediante la regresión que remonta hasta un principio.	Crece mediante la proliferación, el poblamiento o el contagio. No hay remisión a un principio o evolución de una forma sino “involución”: la forma es disuelta para liberar tiempos y velocidades. Sus dimensiones crecen con las de las multiplicidades que engloba.
<b>RELACIÓN CON LA PERCEPCIÓN</b>	Este plano posibilita o da a ver lo que se ve, oír lo que se oye, percibir lo que se percibe, etc. Pero el propio plano no está dado ni es perceptible. Es irrepresentable en la medida en que sólo puede inferirse a partir de las formas que desarrolla y los sujetos que forma, puesto que existe <i>para</i> ellos.	Este plano siempre se da con lo que él mismo da, permite percibir lo imperceptible. En él todo deviene imperceptible y todo en él es devenir-imperceptible siendo precisamente en ese devenir-imperceptible donde se percibe lo imperceptible.

Quizás sea la *dimensionalidad* de los planos lo que de principio, y previo a toda exposición explicativa, mejor puede caracterizar la diferencia entre ellos. Hay un ejemplo, proporcionado por el propio Deleuze, que ilustra a la perfección el plano de consistencia o composición: un fragmento del relato de H. P. Lovecraft y Hoffman Price titulado *A través de las puertas de la llave de plata*<sup>946</sup>. Nosotros tomamos la traducción existente en castellano<sup>947</sup>: “Luego, las ondas más intensas trataron de aumentar su capacidad de comprensión, ajustándole a la multiforme entidad de la que el fragmento que actualmente era su yo constituía una parte infinitesimal. Le hicieron saber que cada figura espacial no sino el resultado de la intersección, en un plano, de una figura correspondiente que posee además otra dimensión, como el cuadrado resulta de la sección de un cubo, o el círculo de la de una esfera. El cubo y la esfera, con sus tres dimensiones, corresponden a su vez a la sección de otras figuras de cuatro dimensiones, que los hombres conocen sólo por sueños y conjeturas; y éstas a su vez, son sección de otras figuras de cinco dimensiones, y así sucesivamente, hasta remontarse a la inalcanzable infinitud arquetípica.”.

Sólo teniendo en cuenta este aspecto de la dimensionalidad no-suplementaria se puede entender la *abstracción* de este plano, su trazado *abstracto*. Así Deleuze lo completa caracterizándolo de la siguiente forma.

<sup>946</sup> Cf. *MP*, 307.

<sup>947</sup> H. P. Lovecraft, E. Hoffman Price y Thomas Owen: *Viajes al otro mundo (Ciclo de aventuras oníricas de Randolph Carter)*, Alianza, Madrid, 1983, 7ª, p. 68.

«[...] pur plan d'immanence, d'univocité, de composition, où tout est donné, où dansent des éléments et matériaux non formés qui ne se distinguent que par la vitesse, et qui entrent dans tel ou tel agencement individué d'après leurs connexions, leurs rapports de mouvements. Plan fixe de la vie, où tout bouge, retarde ou se précipite. Un seul Animal abstrait pour tous les agencements qui l'effectuent. Un seul et même plan de consistance ou de composition pour le céphalopode et le vertébré, puisqu'il suffirait au vertébré de se ployer assez vite en deux pour souder les éléments des moitiés de son dos, rapprocher son bassin de sa nuque, et rassembler ses membres à l'une des extrémités du corps, devenant ainsi Poulpe ou Seiche, tel "un bateleur qui renverse ses épaules et sa tête en arrière pour marcher sur sa tête et ses mains". *Plicature.*» (MP, 312)

Esto es precisamente lo que hay que pensar del plano de consistencia o composición. Y lo haremos al modo clásico, distinguiendo varios aspectos del plano para caracterizarlo: sus aspectos lógicos (su consistencia en tanto que esencia), sus aspectos ontológicos (su inmanencia y su univocidad en tanto que ser) y sus aspectos prácticos (su conectividad en tanto que forma de ser).

### **5.6.1. La consistencia en tanto que esencia (aspectos lógicos)**

El plano en tanto que *consistencia* remite a lo que podríamos llamar, por una parte, cinética y dinámica de los cuerpos y, por la otra, una "lógica" de la consolidación.

#### **5.6.1.1. Cinética y dinámica de los cuerpos**

Con respecto a la cinética (o cinemática) y dinámica<sup>948</sup> de los cuerpos Deleuze es muy claro: el plano consiste abstractamente, pero realmente, en relaciones de velocidad y lentitud entre elementos no formados (longitud del plano) y composiciones de afectos intensivos correspondientes (latitud del plano)<sup>949</sup>. A partir

---

<sup>948</sup> Esta terminología es del propio Deleuze: «Il n'y a plus de formes, mais des rapports cinématiques entre éléments non formés ; il n'y a plus de sujets, mais des individuations dynamiques sans sujet, qui constituent des agencements collectifs.» (D, 112).

<sup>949</sup> Según explica Martin (2005: 76) el plano de consistencia es: «[...] cette limite commune qui passe entre toutes les bulles afférentes ; une seule limite comme section unique d'une multiplicité à dimensions variables. Dans cette kyrielle de sphères écumeuses où seul consiste ce qui augmente le nombre des connexions, il n'y a plus de plan organique. Ici il n'y a plus de corps organisé, mais de pures relations topologiques susceptibles de connecter le corps sur la limite savonneuse qui passe entre toutes les sphères contiguës.»

de esta consideración Deleuze establece toda una nueva concepción de lo que es un cuerpo: una longitud y una latitud<sup>950</sup>.

«Un corps ne se définit pas par la forme qui le détermine, ni comme une substance ou un sujet déterminés, ni par les organes qu'il possède ou les fonctions qu'il exerce. Sur le plan de consistance, *un corps se définit seulement par une longitude et une latitude* : c'est-à-dire l'ensemble des éléments matériels qui lui appartiennent sous tels rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur (longitude) ; l'ensemble des affects intensifs dont il est capable, sous tel pouvoir ou degré de puissance (latitude). Rien que des affects et des mouvements locaux, des vitesses différentielles. Il revient à Spinoza d'avoir dégagé ces deux dimensions du Corps, et d'avoir défini le plan de Nature comme longitude et latitude pures. Latitude et longitude sont les deux éléments d'une cartographie.» (MP, 318)

Deleuze utiliza su interpretación de Spinoza para intentar definir un cuerpo sin recurrir a sus órganos y funciones, y sin hacer referencia a los caracteres del género y la especie, ya que estas cuatro determinaciones pertenecen de por sí al plano de organización y desarrollo. La posición deleuziana puede quedar clara a través de la visualización de esta tabla<sup>951</sup>.

<i><b>CUERPO</b></i>		
	<i><b>LONGITUD</b></i>	<i><b>LATITUD</b></i>
<i><b>¿QUÉ ES?</b></i>	Los elementos materiales que le pertenecen según relaciones de movimiento y reposo, velocidad y lentitud.	Los afectos de los que es capaz según los límites de su grado de potencia.
<i><b>¿DE QUÉ ESTÁ FORMADA?</b></i>	Está formada por partes extensivas bajo una relación.	Está formada por partes intensivas bajo una capacidad.

Este acercamiento a lo que es un cuerpo a través de lo que puede, esto es, a través de los afectos que lo configuran, puede denominarse “ética”<sup>952</sup> en el sentido inmanente de “etología” (en línea con lo ya dicho en nuestra exposición de S)<sup>953</sup>.

<sup>950</sup> Los conceptos de longitud y latitud como definitorios de un cuerpo ya aparecen en *D*, 112 y se repetirán, a propósito de la explicación del Plano de la Naturaleza de Spinoza, en *Sp*, 171.

<sup>951</sup> Cf. MP, 314.

<sup>952</sup> Martín (2005) explica que, según este planteamiento, el problema de la ética consiste en determinar la manera en la que una conexión va a *afectar* al modo que sea (spinozianamente hablando) (p. 76). El afecto es la *transversal inorgánica* que pasa entre los géneros y las especies, y en la cual se enlazan los rasgos de expresión típicos; el afecto corresponde al límite sobre el que se establecen las vecindades y

«On appelle “éthologie” une telle étude, et c’est en ce sens que Spinoza écrit une véritable Ethique. [...]. Nous ne savons rien d’un corps tant que nous ne savons pas ce qu’il peut, c’est-à-dire quels sont ses affects, comment ils peuvent ou non se composer avec d’autres affects, avec les affects d’un autre corps, soit pour le détruire ou en être détruit, soit pour échanger avec lui actions et passions, soit pour composer avec lui un corps plus puissant.» (MP, 314)

Existen varios ejemplos que ilustran la tesis deleuziana. El primero es, de nuevo, el de Von Uexküll cuando en su búsqueda de una definición de los mundos animales investiga los afectos activos y pasivos de los que es capaz el animal, en una disposición individuada de la que forma parte<sup>954</sup>. Por ejemplo, la garrapata, atraída por la luz hasta la punta de una rama, es sensible al olor de un mamífero y se deja caer sobre él cuando éste pasa bajo la rama, hundiéndose bajo la piel en la zona menos peluda posible. *Tres afectos “definen” a la garrapata*, el resto del tiempo la garrapata duerme, a veces durante años, indiferente a todo lo que sucede en un inmenso bosque<sup>955</sup>. *Su grado de potencia* está perfectamente comprendido entre dos límites, el *límite óptimo* de su festín tras el cual muere y el *límite pésimo* de su espera durante la cual ayuna. Se podría decir que los tres afectos de la garrapata “suponen” previamente la existencia de caracteres específicos y genéricos, órganos y funciones, patas y trompas. Para Deleuze esto es cierto desde el punto de vista de la fisiología *pero no desde el punto de vista de la Ética, en la que los caracteres orgánicos*

---

se desarrollan los efectos incorpóreos, las propiedades emergentes (la propiedad emergente permite a la física actual captar innovaciones extracausales) (pp. 76-77). Desde este punto de vista todo cuerpo orgánico se funda sobre un juego de vecindades, afecciones, conexiones y encuentros: «C’est pourquoi l’organisme lui-même n’est qu’un agencement de singularités et de traits d’expression dont les rapports sont topologiques avant d’être organiques.» (p. 78). Este planteamiento autoriza a Martin a afirmar que esta topología de los afectos y de las singularidades manifiesta las condiciones reales de un plano trascendental: «L’éthique transcendantale de Gilles Deleuze commence seulement là où se dessine le problème d’une éthologie inorganique à même de rendre tangibles les vitesses et les lenteurs de nos particules, la composition des rapports sous de pures fonctions [...] dont la limite univoque désigne l’enjeu même d’un empirisme transcendantal. Comme retrouver cette limite, l’expérimenter avec suffisamment de prudence ? Comment renouer avec le plan d’immanence sans sombrer dans la folie, sans faire de la vie une entreprise de démolition ? Telle est la préoccupation essentielle de cette éthique que développe *Capitalisme et schizophrénie*.» (p. 78).

<sup>953</sup> Alliez (1993: 94) subraya que los requisitos de esta etología, que califica “superior”, son tres: pensar en términos (1) de devenir y no de evolución, (2) de cualidades expresivas y no de funciones, (3) de disposiciones y no de comportamientos. Días (1995: 149-150) señala que esta ética-etología deleuziana también debe denominarse “pragmática”.

<sup>954</sup> Cf. MP, 314 y D, 74-75.

<sup>955</sup> Según Pardo (1992: 151) los afectos «[...] no deben confundirse con elementos genéticos en sentido biológico, ni tampoco con estímulos ambientales en el sentido conductista. Estarían más cerca de lo que los etólogos llaman *behavioremas*, *etogramas* o *displays*.».

*derivan, por el contrario, de la longitud y sus relaciones, de la latitud y de sus grados*<sup>956</sup>.

El segundo ejemplo es el de Hofmannsthal cuando contempla la agonía de un ratón y es en él donde el animal “muestra los dientes al destino monstruoso”. Y no es un sentimiento de piedad lo que de él se apodera, precisa Hofmannsthal, y menos aún una voluntad de identificación, sino que más bien es una composición de velocidades y de afectos entre individuos completamente diferentes, una especie de simbiosis, que hace que el ratón devenga un pensamiento en el hombre, un pensamiento febril, al mismo tiempo que el hombre deviene ratón, ratón que rechina los dientes y agoniza.

«Le rat et l'homme ne sont pas du tout la même chose, mais l'Être se dit des deux en un seul et même sens dans une langue qui n'est plus celle des mots, dans une matière qui n'est plus celle des formes, dans une *affectibilité* qui n'est plus celle des sujets. *Participation contre nature*, mais justement le plan de composition, le plan de Nature, est pour de telles participations, qui ne cessent de faire et défaire leurs agencements en employant tous les artifices.» (MP, 315) [*La primera cursiva es nuestra*]

Deleuze quiere dejar bien claro que todo esto no es ni una analogía, ni un producto de la imaginación artística o una simple metáfora escolar sino una composición de velocidades y afectos en un plano de consistencia<sup>957</sup>. Un plano del que también forma parte el fracaso. Este fracaso puede acontecer doblemente: bien porque algo puede llegar demasiado pronto o demasiado tarde (obligando con ello a modificar el conjunto de la disposición), bien porque otro plano puede irrumpir en el plano de consistencia (interrumpiendo toda composición de velocidades y afectos). En suma, la consistencia no se puede entender sin el tropiezo, sin el fracaso, sin el contratiempo que le es inmanente.

«[...] il y a une manière dont le raté du plan fait partie du plan lui-même : le plan est infini, vous pouvez le commencer de mille façons, vous trouverez

---

<sup>956</sup> Para esta relación entre la ética y los cuerpos, o mejor, para la ética como etología, utilizando como motivos a Spinoza y Von Uexküll, cf. el bello capítulo “Spinoza et nous” en *Sp*, 164-175.

<sup>957</sup> El plano de consistencia «[...] est parcouru par les choses et les signes les plus hétéroclites : un fragment sémitique voisine avec une interaction chimique, un électron percute un langage, un trou noir capte un message génétique, une cristallisation fait une passion, la guêpe et l'orchidée traversent une lettre... Ce n'est pas “comme”, ce n'est pas “comme un électron”, “comme une interaction”, etc. Le plan de consistance est l'abolition de toute métaphore ; tout ce qui consiste es Réel. Ce sont des électrons en personne, de véritables trous noirs, des organites en réalité, d'authentiques séquences de signes. Seulement, ils sont arrachés à leurs strates, déstratifiés, décodés, déterritorialisés, et c'est cela qui permet leur voisinage et leur mutuelle pénétration dans le plan de consistance. Une danse muette. *Le plan de consistance ignore les différences de niveau, les ordres de grandeur et les distances. Il ignore toute différence entre l'artificiel et le naturel. Il ignore la distinction des contenus et des expressions, comme celles des formes et des substances formées*, qui n'existent que par les strates et par rapport aux strates.» (MP, 89).

toujours quelque chose qui arrive trop tard ou trop tôt, et qui vous force à recomposer tous vos rapports de vitesse et de lenteur, tous vous affects, et à remanier l'ensemble de l'agencement. Entreprise infinie. Mais il y a aussi une autre manière dont le plan échoue ; cette fois, parce qu'*un autre plan* revient en force, et casse le devenir-animal, repliant l'animal sur l'animal et l'homme sur l'homme, ne reconnaissant que des ressemblances entre éléments et des analogies entre rapports.» (MP, 316-317)

Ahora bien ¿en qué consiste esta interrupción de las operaciones que acaecen en el plano de consistencia? Para *interrumpir* un devenir-animal basta precisamente con extraer de él un segmento, con abstraer de él un momento, con no tener en cuenta las velocidades y las lentitudes internas, con detener la circulación de los afectos. Entonces ya sólo hay semejanzas imaginarias entre términos, o analogías simbólicas entre relaciones. Según Deleuze hay que reconocer que el psicoanálisis no es suficiente para provocar esta interrupción. Tan sólo desarrolla un riesgo inherente al devenir. Los devenires no cesan de atravesar estos peligros. Ejemplos de ello, según Deleuze, son “hacer” el animal, el animal doméstico y edípico, Miller haciendo guau guau y reclamando un hueso, Fitzgerald lamiéndose la mano, Slepian volviendo a su madre, un viejo haciendo el caballo o el perro en una postal erótica de 1900. Contemplada esta cuestión desde el punto de vista musical, Deleuze recoge los testimonios de Cage y Boulez: el fracaso forma parte del plano de consistencia porque justamente no es un plan de organización y desarrollo sino de composición-transmutación *involuntaria*, o mejor dicho, que es ajeno a todo acto voluntario o involuntario.

«Comme dit Cage, il appartient au plan que le plan rate. Justement parce qu'il n'est pas d'organisation, de développement ou de formation, mais de transmutation non volontaire. Ou bien Boulez : “programmer la machine pour que chaque fois qu'on repasse une bande, elle donne des caractéristiques différentes de temps”. Alors, le plan, plan de vie, plan d'écriture, plan de musique, etc., ne peut que rater, puisqu'il est impossible d'y être fidèle, mais les ratés font partie du plan puisqu'il croît ou décroît avec les dimensions de ce qu'il déroule chaque fois (planitude à  $n$  dimensions). Etrange machine, à la fois de guerre, de musique et de contagion-prolifération-involution.» (MP, 329-330)

El problema filosófico no es, por tanto, el de los órganos y las funciones, el de la organización o desarrollo, o el de un plan trascendente que sólo podría dirigir su organización bajo relaciones analógicas y tipos de desarrollo divergente. Más bien es el del movimiento y el reposo, la velocidad y la lentitud, el de los elementos y



partículas que llegarán suficientemente rápido o no para efectuar un paso, salto o devenir en un mismo plan de inmanencia pura<sup>958</sup>.

«Et si, en effet, il y a des sauts, des failles entre agencements, ce n'est pas en vertu de leur irréductibilité de nature, c'est parce qu'il y a toujours des éléments qui n'arrivent pas à temps, ou quand tout est fini, si bien qu'il faut passer par des brouillards, ou des vides, des avances et des retards qui font eux-mêmes partie du plan d'immanence. Même les ratés font partie du plan.» (MP, 312)

Spinoza, Kleist, Hölderlin y Nietzsche son los apeadores de este plano de consistencia<sup>959</sup>. En Nietzsche no hay desarrollo de formas ni formación de sujetos. Lo que Nietzsche reprocha a Wagner es que haya conservado aún demasiada forma armoniosa y demasiados personajes pedagógicos, excesivos “caracteres”: demasiado de Hegel y Goethe. Lo contrario que Bizet, decía Nietzsche. A Deleuze le parece que en Nietzsche el problema no es el de una escritura fragmentaria sino el de las velocidades y lentitudes, no en el sentido de escribir rápida o lentamente, sino en el sentido de que la escritura y todo lo demás tienen que ser producción de velocidades y lentitudes entre partículas. Ninguna forma podrá resistirlo, ningún carácter o sujeto le sobrevivirá.

«Zarathoustra n'a que des vitesses et des lenteurs, et l'éternel retour, la vie de l'éternel retour, est la première grande libération concrète d'un temps non pulsé. *Ecce Homo* n'a que des individuations par heccétés. Il est forcé que le Plan, étant ainsi conçu, rate toujours, mais que les ratés fassent partie intégrante du plan : cf. la multitude de plans pour *La volonté de puissance*. En effet, un aphorisme étant donné, il sera toujours possible, et même nécessaire, d'introduire entre ses éléments de nouveaux rapports de vitesse et de lenteur qui le font véritablement changer d'agencement, sauter d'un agencement à un autre (la question n'est donc pas celle du fragment).» (MP, 329)

En el caso de Kleist nos señala Deleuze que tanto su escritura como su vida devienen velocidad y lentitud, sucesión de catatonías y velocidades extremas, desvanecimientos y flechas, multiplicando los planes de vida como medios de transporte y no como principios de organización.

«Aucune forme ne se développe, aucun sujet ne se forme, mais des affects se déplacent, des devenirs se catapultent et font bloc, comme le devenir-

---

<sup>958</sup> Sauvagnargues lo explica del siguiente modo: «La cartographie géographique des modes remplace la genèse historique des individus.» en Sasso & Villani (2004: 176).

<sup>959</sup> Para la concepción spinozista del plano de consistencia como un plano opuesto a filósofos (o al Orden) y teólogos (o a la Ley), y sobre la “trinidad Hölderlin, Kleist, Nietzsche” con respecto a la escritura cf. también *D*, 114.

femme d'Achille et le devenir-chienne de Penthésilée. Kleist a merveilleusement expliqué comment les formes et les personnes étaient seulement des apparences, produites par le déplacement d'un centre de gravité sur une ligne abstraite, et par la conjonction de ces lignes sur un plan d'immanence. [...]. C'est curieux comme Goethe, et Hegel, ont la haine de cette nouvelle écriture. C'est que, pour eux, le plan doit être indissolublement développement harmonieux de la Forme et formation réglée du Sujet, personnage ou caractère (l'éducation sentimentale, la solidité substantielle et intérieure du caractère, l'harmonie ou l'analogie des formes et la continuité du développement, le culte de l'Etat, etc.). C'est qu'ils se font du Plan une conception tout à fait opposée à celle de Kleist.» (MP, 328-329)

En el caso de Hölderlin hay que decir que su composición titulada *Hyperion* resalta la importancia de las haecceidades del tipo “estaciones” que constituyen a la vez el marco del relato (plan) y el detalle de lo que en él acontece (la disposición e inter-disposiciones). También son importantes las sucesiones de las estaciones y la superposición de una misma estación de años diferentes porque en ellas acontecen la disolución de las formas y de las personas, la liberación de los movimientos, velocidades, retrasos, afectos, como si algo se escapase de una materia impalpable a medida que el relato progresa.

En suma, Deleuze estima que, a la altura de este momento del desarrollo conceptual, es una tarea inequívoca pensar las consecuencias que se derivan de la *informalidad* de los elementos que recorren el plano de consistencia, la *movilidad* de la que disponen y la *potencia de conexión* que encierran.

«Il faut essayer de penser ce monde où le même plan fixe, qu'on appellera d'immobilité ou de mouvement absolu, se trouve parcouru par des éléments informels de vitesse relative, entrant dans tel ou tel agencement individué d'après leurs degrés de vitesse et de lenteur. Plan de consistance peuplé d'une matière anonyme, parcelles infinies d'une matière impalpable qui entrent dans des connexions variables.» (MP, 312-313)

Y es precisamente esta observación deleuziana la que nos da paso a la otra dimensión de la *consistencia*: ¿cómo se mantiene unido todo en un conjunto consistente?, ¿cómo se da la consistencia como tal? Para contestar a estas preguntas es preciso desarrollar una “lógica” de la consolidación.

#### **5.6.1.2. Lógica de la consolidación**

Con respecto a lo que muy rudimentariamente podemos denominar “lógica de la consolidación” Deleuze afirma que la consistencia debe ser tratada, primero, como el *polo o límite de una oscilación* y, segundo, como una *operación de síntesis de discordantes*. Vayamos por partes.

La consistencia, frente a la estratificación, no hace sino marcar *uno* de los *polos o límites* de toda disposición posible (siendo el *otro* justamente la estratificación). Sistema de los estratos y plan de consistencia se co-entienden marcando los polos hacia los que oscila la disposición.

«Et l'on ne doit pas oublier que c'est sur le plan de consistance que les strates durcissent et s'organisent, et que c'est dans les strates que le plan de consistance travaille et se construit, tous les deux pièce à pièce, coup pour coup, opération par opération.» (MP, 416)

Habrà un *sistema de estratificación codificado* cada vez que se den, en sentido horizontal, causalidades lineales entre elementos y, en sentido vertical, jerarquías de orden entre agrupamientos. Y para que todo se mantenga unido en profundidad tiene que haber una sucesión de formas encuadrantes in-formando una sustancia y sirviendo, a su vez, de sustancia a la otra. Estas causalidades, jerarquías y encuadramientos constituirán tanto un estrato como el paso de un estrato a otro y las combinaciones estratificadas entre lo molar y lo molecular. Por el contrario, habrá *conjuntos de consistencia* siempre que nos encontremos ante consolidaciones de componentes muy heterogéneos, cortocircuitos de orden o incluso causalidades invertidas, capturas entre materiales y fuerzas de otra naturaleza y no ante una mera sucesión reglada de formas-sustancias,

«[...] comme si un *phylum machinique*, une transversalité déstratifiante passait à travers les éléments, les ordres, les formes et les substances, le molaire et le moléculaire, pour libérer une matière et capter des forces.» (MP, 414)

Sólo así se comprende que la etología sea, según Deleuze, un dominio molar privilegiado para mostrar cómo los componentes más diversos (bioquímicos, de comportamiento, perceptivos, hereditarios, adquiridos, improvisados, sociales, etc.) pueden cristalizar en disposiciones que no respetan ni la distinción de órdenes ni la jerarquía de las formas.

«Ce qui fait tenir ensemble toutes les composantes, ce sont les *transversales*, et la transversale elle-même est seulement une composante qui prend sur soi le vecteur spécialisé de déterritorialisation. En effet, ce n'est pas par le jeu des formes encadrantes ou des causalités linéaires qu'un agencement tient, mais par sa composante la plus déterritorisée, par une pointe de déterritorialisation, actuellement ou potentiellement [...]. L'agencement tient par sa composante la plus déterritorisée, mais celle-ci ne veut pas dire indéterminé [...].» (MP, 415)

Tal componente transversal que entra en una disposición puede ser lo más determinado, e incluso mecanizado, pero no por ello da menos juego a lo que compone, favorece la entrada de nuevas dimensiones de los medios, desencadena procesos de discernibilidad, de especialización, de contracción, de aceleración, que abren nuevos posibles, que abren la disposición territorial a inter-disposiciones, e incluso la abren al Cosmos<sup>960</sup>.

En suma, las disposiciones *oscilan* entre un cierre territorial que tiende a re-estratificarlas y una abertura desterritorializante que las conecta al Cosmos: estratificación “y” consistencia –los polos de la oscilación<sup>961</sup>.

En segundo lugar, la consistencia puede ser entendida como una *operación* de síntesis de discordantes<sup>962</sup>. Cuando el creador ya no se plantea el problema del comienzo, ni el de la fundación-fundamento sino que se preocupa por elaborar un material que permita captar fuerzas no-sonoras (el músico), fuerzas no-visibles (el pintor), fuerzas no-pensables (el filósofo), fuerzas no-escriturables (escritor), fuerzas

---

<sup>960</sup> En el Prefacio al libro de Guattari *Psychanalyse et transversalité* publicado en 1972 (recogido ahora en *ID*, 270-284 bajo el título “Trois problèmes de groupe”) Deleuze ya subrayaba la importancia del concepto guattariano de transversalidad. En este prefacio la transversalidad es presentada como un coeficiente que puede afectar a múltiples realidades sociales (grupos, partidos políticos, familias, clases, instituciones, etc.) y que se define por conjurar totalidades y jerarquías, operar desestructuraciones y posibilitar cortes creadores (*ID*, 276-277). Es un coeficiente que posee tres rasgos principales: es comunicativo (pone en relación realidades de orden diverso), unificador (coordina a través de multiplicidades y no por medio de jerarquías) y creador (tanto de prácticas teóricas denominadas “análisis institucionales”, ejercidas en instituciones reguladas por un “más allá” de la ley y del contrato, como de “subjetividades revolucionarias”). En suma, es un concepto eminentemente práctico, podríamos decir de “práctica política militante y revolucionaria”, que pretende atravesar todo tipo de órdenes (epistemológicos, sociales, políticos, psicoanalíticos, médicos, etc.) tradicionalmente separados. Su finalidad sería la de alcanzar un punto de construcción creativa (*ID*, 279 y 282). En este sentido tanto el esquizoanálisis de *ACE* como el plano de consistencia de *MP*, en su dimensión de “prácticas teóricas de corte político”, ahora casi indiscernibles de las “prácticas artísticas”, son deudores en algún modo de tal concepción de la transversalidad. Este concepto también aparece en las intervenciones deleuzianas en un debate sobre Proust publicado en 1975 (recogidas bajo el título de “Table ronde sur Proust” en *DRF*, 29-55) donde, a propósito de la comparación proustiana en *Sodome et Gomorrhe* de la danza de seducción homosexual entre Jupien y Charlus con la simbiosis entre el insecto y la flor, Deleuze menciona el caso de la simbiosis entre el insecto y la planta como un caso de comunicación pero también como un principio transversal de análisis literario que revoluciona las interpretaciones habituales: «Je pense que l’on peut appeler transversale une dimension qui n’est horizontale ni verticale, à supposer, bien entendu, qu’il s’agisse d’un plan. Je ne me demande pas si une telle dimension apparaît dans l’œuvre de Proust. Je me demande à quoi elle sert. [...]. Or une communication qui ne se fait pas d’après une dimension comprise dans les dimensions de ce qui communique, on peut l’appeler une communication aberrante. Exemple fameux de ce type de communication : le bourdon et l’orchidée.» (*DRF*, 37-38). Sobre la transversalidad en Proust como dimensión que permite comunicar lo que “de suyo” está incomunicado (las perspectivas visuales, los sexos, las frases, y también el libro con otros libros, con el público, con otros artistas) cf. *P*, 201-203. Esta transversalidad es ni más ni menos que: «[...] le temps, la dimension du narrateur, qui a la puissance d’être le tout de ces parties sans les totaliser, l’unité de toutes ces parties sans les unifier.» (*P*, 203).

<sup>961</sup> Sobre la desterritorialización como movimiento de flujo que permite la consolidación de nuevas disposiciones o la conjunción generalizada de flujos diversos cf. *D*, 62.

<sup>962</sup> Síntesis de discordantes: *synthèse des disparates* (*MP*, 424). Para la inspiración simondoniana de esta síntesis cf. Sauvagnargues “Gilbert Simondon” en Leclercq (2005: 197).

sin-imagen (cineasta), tal elaboración pretende ser consistente. El problema del creador podría formularse en forma de pregunta: ¿cómo consolidar el material, cómo hacer consistente un material que permita captar fuerzas que no son en sí mismas captables? Según Deleuze cuando Debussy o Messiaen molecularizan el material sonoro éste deviene capaz de captar fuerzas no sonoras como la Duración y la Intensidad. Cuando Nietzsche “elabora” la idea del eterno retorno como cancioncilla éste deviene capaz de capturar las fuerzas mudas e impensables del cosmos. Música y concepto filosófico aparecen aquí como materiales altamente complejos que permiten la captación de fuerzas imposibles<sup>963</sup>.

«Exemplaire serait la démarche de Varèse, à l’aube de cet âge : une machine musicale de consistance, une *machine à sons* (non pas à reproduire les sons), qui molécularise et atomise, ionise la matière sonore, et capte une énergie de Cosmos. Si cette machine doit avoir un agencement, ce sera le synthétiseur. Assemblant les modules, les éléments de source et de traitement, les oscillateurs, générateurs et transformateurs, aménageant les micro-intervalles, il rend audible le processus sonore lui-même, la production de ce processus, et nous met en relation avec d’autres éléments qui dépassent la matière sonore. Il unit les disparates dans le matériau, et transpose les paramètres d’une formule à une autre. Le synthétiseur, avec son opération de consistance, a pris la place du fondement dans le jugement synthétique à priori : la synthèse y est du moléculaire et du cosmique, du matériau et de la force, non plus de la forme et de la matière, du *Grund* et du territoire. La philosophie, non plus comme jugement synthétique, mais comme synthétiseur de pensées, pour faire voyager la pensée, la rendre mobile, en faire une force du Cosmos (de même on fait voyager le son...).» (MP, 423-424)

Esta operación “sintética”, esta síntesis de discordantes<sup>964</sup>, no está exenta de peligros y ambigüedades puesto que “abrir” la música, la filosofía, la escritura y la pintura no es precisamente volverlas consistentes sino más bien producir interferencias que impiden la irrupción de un acontecimiento. Un material

<sup>963</sup> Sobre la construcción del plano de consistencia musical (P. Boulez, J. Cage) cuya función es arrastrar las formas habituales y arrancar índices de velocidad que disuelven los sujetos establecidos (extrayendo de ellos nuevas individuaciones) cf. D, 113-114.

<sup>964</sup> Villani (1993: 31-32) plantea que la unidad del mundo-vida deleuziano vive en la continua tensión de escapar del Uno, como instancia de control, y de responder a la llamada apremiante de la vida holística desde un pensamiento no-separado. En este sentido en la obra deleuziana se dan una serie de conjuntos o formas que subsisten *en* la divergencia: (1) toda forma tiene por propiedad ser actualizada sólo por un tiempo, haber sido forma virtual y poder devenir de nuevo; (2) toda forma tiene su cara micrológica, su punto de anomalía por el que puede engancharse un proceso de innovación (lo que Deleuze denomina “emisión de niebla”); (3) toda forma es el resultado de un encuentro, esto es, del paso de las cualidades de un enjambre a otro (salto por encima de los géneros en el que circula un nuevo género de ser entre vegetal y animal, hombre y mineral, hombre y vegetal, hombre y animal; tal comunidad transversal es suficiente para plantear la existencia de un *mismo* diferir en sí mismo); (4) toda forma se beneficia de una vuelta que la redefine y la abre hacia el pasado y el porvenir. Villani considera que el mundo-vida deleuziano hay que concebirlo desde el proyecto de atrapar en las formas *lo formante* (*lo que forma*) y no lo formado.

demasiado “rico” es un material que aún permanece territorializado en demasía, como es el caso de la música basada en las fuentes de ruido, la naturaleza de los objetos, etc. Esto es, se procede a emborronar un conjunto en lugar de definir un conjunto borroso *por* las operaciones de consistencia o consolidación que se basan en él.

«Car c’est cela l’essentiel : *un ensemble flou, une synthèse de disparates n’est défini que par un degré de consistance rendant précisément possible la distinction des éléments disparates qui le constituent (discernabilité)*. Il faut que le matériau soit suffisamment déterritorialisé pour être molécularisé, et s’ouvrir à du cosmique, au lieu de retomber dans un amas statistique. Or on ne remplit cette condition que par une certaine simplicité dans le matériau non uniforme : maximum de sobriété calculé par rapport aux disparates ou aux paramètres. C’est la sobriété des agencements qui rend possible la richesse des effets de la Machine.» (MP, 424-425)

Deleuze apunta a que la síntesis de discordantes será tanto más *fuerte* en cuanto se opere con un gesto sobrio, entendiendo por “gesto sobrio” un acto de consistencia, de captura o extracción que trabaje sobre un material no sencillo sino prodigiosamente simplificado, creativamente limitado, seleccionado, ya que sólo en la técnica hay imaginación<sup>965</sup>.

«La figure moderne n’est pas celle de l’enfant ni du fou, encore moins celle de l’artiste, c’est celle de l’artisan cosmique : une bombe atomique artisanale, c’est très simple en vérité, cela a été prouvé, cela a été fait. Etre un artisan, non plus un artiste, un créateur ou un fondateur, et c’est la seule manière de devenir cosmique, de sortir des milieux, de sortir de la terre. L’invocation au Cosmos n’opère pas du tout comme une métaphore ; au contraire, l’opération est effective dès que l’artiste met en rapport un matériau avec des forces de consistance ou de consolidation.» (MP, 426)

En suma, la consistencia puede ser considerada como la operación sintetizadora de un material altamente elaborado y complejo que posee tres características destacables:

- es una materia molecularizada,
- está en relación con fuerzas a captar y
- se define precisamente por operaciones de consistencia que se dirigen a él<sup>966</sup>.

---

<sup>965</sup> Sobre la sobriedad del escritor (Kerouac, Thomas Hardy, Miller, Virginia Woolf) entendida como el escribir que no abriga en sí su propia finalidad sino que, como flujo, se propone conjugarse con otros flujos cf. también *D*, 62-63. Esta sobriedad como *estilo* aparece también en *AE*, 158-159. Sobre esta sobriedad como *contraefectuar*, en el sentido de *LDS*, y *disponer*, en el sentido de *MP*, cf. *D*, 67-68.

<sup>966</sup> Según Pardo (2000: 79) el arte, tal como es expuesto en *MP*, abriga un principio ético de corte kantiano a pesar del antikantismo declarado de Deleuze: «Cuando el pintor hace visible la angustia o la alegría, o cuando el escritor las hace legibles, no están pintando su angustia ni escribiendo la alegría que se siente ante tal o cual objeto o situación, están pintando una angustia cualquiera, escribiendo la

### 5.6.2. La inmanencia y la univocidad en tanto que ser (aspectos ontológicos)

El plano de consistencia o composición no es un plano de analogía puesto que ni asigna un término eminente de un desarrollo ni establece relaciones estructurales proporcionales sino que, más bien, es un plano de inmanencia y univocidad en la medida en que nada se desarrolla en él de modo analógico sino que acaecen eventos según velocidades: en él lo Uno se dice en un solo y mismo sentido de todo lo múltiple y el Ser se dice en un solo y mismo sentido de lo que difiere. (Con “Uno” no se habla de la unidad de la sustancia sino de la infinidad de modificaciones que forman parte las unas de las otras en ese solo y mismo plan de vida<sup>967</sup>).

El plano de consistencia tampoco es un plano trascendente puesto que nunca tiene una dimensión suplementaria a lo que pasa en él, no existe en una dimensión suplementaria a lo que da.

El plano en tanto que *inmanencia o univocidad* se plantea como una superficie de circulación en la que acontecen las haecceidades, habitan las esencias nómadas, transitan los continuums de intensidad, circulan los devenires y se trazan espacios lisos<sup>968</sup>. Un plano en constante variación continua (pero sin constantes ni variables)<sup>969</sup>. Vayamos elemento a elemento<sup>970</sup>.

---

determinación indeterminada de la alegría, su singularidad, su diferencia pura, directa o inmediata. Y, por ello, esta universalidad singular o cualquieridad contiene también un principio ético: porque ¿un sentimiento desprendido de toda afección subjetiva o de toda percepción objetiva no es exactamente lo que llamamos un sentimiento moral? ¿No es esa clase de desprendimiento lo que se necesita para constituir una Ley Moral?».

<sup>967</sup> En el marco de su interpretación de la filosofía deleuziana, no como “ontología” sino como filosofía crítica de inspiración kantiana, Zourabichvili considera que la inmanencia ni marca el momento en el que la experiencia ordinaria remonta a sus propias condiciones (de posibilidad) para hacer de la experiencia algo trascendental ni tampoco señala la condición de condiciones en tanto que Ser o Acontecimiento. Mas bien la inmanencia sería el momento en el que se revela que esa misma remontada trascendental depende de la adquisición de una cierta consistencia por parte de la experiencia *real*. Cf. Zourabichvili et al. (2004a: 10-11).

<sup>968</sup> Cf. la bella y lúcida explicación de la inmanencia deleuziana de Schérer (1998: 15-17).

<sup>969</sup> Según escribe Rodríguez García en “En qué sentido la locura y la escritura desértica pueden expresar estados subversivos” recogido en Aragüés (1997: 73-86) la locura (no la locura clínica sino la del esquizo) y la escritura desértica (de Artaud, Beckett, Blanchot, Burroughs y Mallarmé) pueden ser categorizadas como *modos* de aparecer de la univocidad del ser o *modos* del ser unívoco (p. 81). Ambos modos: «[...] expresan en el inacabamiento de sus desterritorialización (*sic*) y en sus amorfas ritualidades el puro devenir del Ser, que hace irrisión de la consistencia del ente y de su representación, y ambos, por otra parte, representan la potencia máxima del deseo —esto es, de la *potentia* enervada ante la voluntad centripeta de la *potestas*— en la desfluidificación de sus líneas de fuga.» (p. 85). Según Rodríguez García la consistencia ontológica de ambos modos de la univocidad del ser ha de enriquecerse de continuo con la estrategia política de la constitución de disposiciones que expresen su naturaleza intrínsecamente revolucionaria (p. 86).

<sup>970</sup> En *MP*, 633 estos elementos son considerados “inscripciones” sobre el plano de consistencia.

### 5.6.2.1. Haecceidades

En opinión de Deleuze *en* el plano de consistencia acontecen individuaciones por haecceidad mientras que el plano de organización y desarrollo las produce por personificación, sujeción, reificación o sustancialización<sup>971</sup>.

«Il y a un mode d'individuation très différent de celui d'une personne, d'un sujet, d'une chose ou d'une substance. Nous lui réservons le nom d'*heccéité*. Une saison, un hiver, un été, une heure, une date ont une individualité parfaite et qui ne manque de rien, bien qu'elle ne se confonde pas avec celle d'une chose ou d'un sujet. Ce sont des heccéités, en ce sens que tout y est rapport de mouvement et de repos entre molécules ou particules, pouvoir d'affecter et d'être affecté.» (MP, 318)

Sobre la grafía de este concepto, Deleuze anota lo siguiente:

«Il arrive qu'on écrive "eccéité", en dérivant le mot de *ecce*, voici. C'est un erreur, puisque Duns Scot crée le mot et le concept à partir de *Haec*, "cette chose". Mais c'est un erreur féconde, parce qu'elle suggère un mode d'individuation qui ne se confond précisément pas avec celui d'une chose ou d'un sujet.» (MP, 318)

Los ejemplos que aporta Deleuze, aunque mejor habría que decir "*casos que afectan a dominios diversos*", son abundantes. Lo podemos ver en una tabla-resumen ilustrativa<sup>972</sup>.

	<b>HAECCEIDADES</b>
	Cuando la demonología expone el arte diabólico de los movimientos locales y de los transportes de afectos, señala al mismo tiempo la

<sup>971</sup> El concepto de haecceidad aparece por vez primera en *D*, 111 en relación directa con el concepto de "plano de consistencia" y nombrando el tipo de individuaciones que en él acontecen: «HECCÉITÉ = ÉVÈNEMENT». Asimismo aparece una primera definición de claro regusto spinoziano: «Les heccéités sont seulement des degrés de puissance qui se composent, auxquels correspondent un pouvoir d'affecter et d'être affecté, des affects actifs ou passifs, des intensités.».

<sup>972</sup> Cf. MP, 319-321. En MP, 320 se considera el rostro como una haecceidad sita en la obra *Les machines à bonheur* de Ray Bradbury. En *D* algunos de los casos de haecceidades citadas son: el paseo de la heroína de Virginia Woolf, la relación con el viento de los personajes de Charlotte Brontë y una joven o un grupo de jóvenes descritas por Proust (*D*, 111-112). Y en la medida en que las disposiciones son individuaciones por haecceidad se citan al menos las siguientes: "LOS NÓMADAS-LLEGAR", "EL-JOVEN-SOLDADO-HUIR", "EL-CAMINAR-HACIA", "EL-ESTUDIANTE-DE-LENGUAS-ESQUIZOFRÉNICO-TAPONAR-OREJAS" y "AVISPA-ENCONTRAR-ORQUÍDEA" (*D*, 78); "UN CABALLERO DORMIR SOBRE SU MONTURA" (*D*, 90); "UN-HANS-DEVENIR-CABALLO" (*D*, 97).



<b><i>Demonología</i></b>	importancia de las lluvias, granizos, vientos, atmósferas pestilentes o contaminadas con sus partículas deletéreas, que favorecen tales transportes. Los cuentos implican haecceidades que no son simples ordenamientos sino individuaciones concretas válidas por sí mismas y que dirigen la metamorfosis de las cosas y de los sujetos.
<b><i>Civilizaciones</i></b>	Oriente tiene muchas más individuaciones por haecceidad que por subjetividad y sustancialidad: el haikú implica tanto indicadores como líneas flotantes que constituyen un individuo complejo.
<b><i>Literatura</i></b>	En Charlotte Brontë todo se expresa en términos de <i>viento</i> : las personas, las cosas, los rostros, los amores. En García Lorca las cinco de la tarde (cuando acaba el amor y surge el fascismo) es una haecceidad. Lawrence y Faulkner: las horas del día son haecceidades.
<b><i>Calor y color</i></b>	Un grado de calor, una intensidad de blanco, son individualidades perfectas. Y un grado de calor puede componerse en latitud con otro grado para formar un nuevo individuo, como en un cuerpo que tiene frío aquí y calor allá según su longitud (helado flameado). Un grado de calor puede <i>componerse</i> con una intensidad de blanco, como en ciertas atmósferas blancas de un verano caluroso.
<b><i>Meteorología</i></b>	Entre las lentitudes extremas y las rapideces vertiginosas de la geología o de la astronomía, Michel Tournier destaca la meteorología, en la que los meteoros viven a nuestra velocidad: “Una nube se forma en el cielo como una imagen en mi cerebro, el viento sopla como yo respiro, un arco iris atraviesa dos horizontes el tiempo que precisa mi corazón para reconciliarse con la vida, el verano pasa como pasan las vacaciones de verano”. Tal certidumbre sólo puede tenerla un héroe deformado y desubjetivado.

Siendo las haecceidades un modo de individuación, tampoco sería excesivamente correcto marcar tamaña distancia entre la individuación por sujeción y por haecceidad que diera pie a que el dualismo estableciera sus conciliaciones y acuerdos demasiado simples. Deleuze advierte que de algún modo, es decir, en algún plano, ya estamos siendo una(s) individuación(es) por haecceidad.

«Car vous ne donnerez rien aux heccéités sans vous apercevoir que vous en êtes, et que vous n’êtes rien d’autre. [...]. Vous êtes longitude et latitude, un ensemble de vitesses et de lenteurs entre particules non formées, un ensemble d’affects non subjectivés. Vous avez l’individuation d’un jour, d’une saison, d’une année, d’une *vie* (indépendamment de la durée), □ d’un climat, d’un vent, d’un brouillard, d’un essaim, d’une meute (indépendamment de la régularité). Ou du moins vous pouvez l’avoir, vous pouvez y arriver.» (MP, 320)

Deleuze también matiza que la haecceidad ni es el fondo auténtico u originario (del sujeto), ni el marco o decorado (de los individuos o grupos), ni la raíz radical (de

lo real). Las haecceidades son las disposiciones individuadas en la medida en que las disposiciones se definen por longitudes (velocidades) y latitudes (afectos)<sup>973</sup>.

«Une nuée de sauterelles apportée par le vent à cinq heures du soir ; un vampire qui sort de la nuit, un loup-garou à la pleine lune. On ne croira pas que l'heccéité consiste simplement dans un décor ou dans un fond qui situerait les sujets, ni dans des appendices qui retiendraient au sol les choses et les personnes. C'est tout l'agencement dans son ensemble individué qui se trouve être une heccéité ; c'est lui qui se définit par une longitude et une latitude, par des vitesses et des affects, indépendamment des formes et des sujets qui n'appartiennent qu'à un autre plan. C'est le loup lui-même, ou le cheval, ou l'enfant qui cessent d'être des sujets pour devenir des événements, dans des agencements qui ne se séparent d'une heure, d'une saison, d'une atmosphère, d'un air, d'une vie. La rue se compose avec le cheval, comme le rat qui agonise se compose avec l'air, et la bête et la pleine lune se composent toutes deux.» (MP, 320- 321)

En este sentido debemos distinguir entre *haecceidades de disposiciones* y *haecceidades de inter-disposiciones*. En las primeras un cuerpo sólo es considerado como longitud y latitud mientras que las segundas marcan las potencialidades de devenir en el seno de cada disposición (el medio de cruzamiento de las longitudes y latitudes). A pesar de tal distinción ambas son inseparables.

«Le climat, le vent, la saison, l'heure ne sont pas d'une autre nature que les choses, les bêtes ou les personnes qui les peuplent, les suivent, y dorment ou s'y réveillent. Et c'est d'une seule traite qu'il faut lire : la bête-chasse-à-cinq-heures. Devenir-soir, devenir-nuit d'un animal, noces de sang. Cinq heures est cette bête ! Cette bête est cet endroit ! “Le chien maigre court dans la rue, ce chien maigre est la rue”, crie Virginia Woolf. Il faut sentir ainsi. Les relations, les déterminations spatio-temporelles ne sont pas des prédicats de la chose, mais des dimensions de multiplicités.» (MP, 321)

¿Habremos conseguido gracias al concepto de haecceidad alcanzar el doble objetivo filosófico que planteábamos desde *NPH*, *B* y *S* de *sentir de otro modo* y *distribuir de otra forma* los elementos que conforman lo real<sup>974</sup>? Sentir haecceidades

---

<sup>973</sup> García, R. (1999: 134) otorga a la individuación por haecceidad el papel de protagonista de la política: «[...] Deleuze no deseó representar a nadie, nada más alejado de su política [...]. ¿Cuál es el actor de esta política? No el sujeto sino la individuación.»

<sup>974</sup> Para contestar a esta pregunta es interesante recurrir a un texto de 1988 que primero apareció en inglés en el número de septiembre de la revista *Topoi*, nº 7, bajo el título “A philosophical concept...” antes de ser traducido para la revista francesa *Cahiers Confrontation*, nº 20, hiver 1989 (ahora recogido en *DRF*, 326-328 con el título “Réponse à une question sur le sujet”). Aunque a Deleuze jamás le interesó hacer una reflexión *explicite* sobre el concepto de sujeto sin embargo en este artículo consigue, de manera sintética, establecer su posición. Para Deleuze no es interesante criticar un concepto, en este caso el de sujeto, sino que es más valioso construir las nuevas funciones y descubrir los nuevos campos que lo tornan inútil o inadecuado (*DRF*, 326). El concepto de sujeto cumplía dos funciones: una función de universalización (en un campo en el que lo universal ya no está representado por esencias objetivas sino por actos noéticos o lingüísticos) y una función de individuación (en un campo en el que el individuo ya no es una cosa o un alma sino una persona, viva y vivida, hablante y

y pensar que lo que vulgarmente llamamos accidentes, ocasiones o contextos, no son sino dimensiones de las multiplicidades ¿allana el camino? Todo apunta a que sí<sup>975</sup>. En la medida en que una haecceidad está hecha de líneas adquiere todas las propiedades del rizoma.

«Le plan de consistance ne contient que des heccéités suivant des lignes qui s'entrecroisent. Les formes et les sujets ne sont pas de ce monde-là. [...]. Heccéité, brouillard, lumière crue. Une heccéité n'a ni début ni fin, ni origine ni destination; elle est toujours au milieu. Elle n'est pas faite de points, mais seulement de lignes. Elle est rhizome.» (*MP*, 321)

Pero de la misma manera que el modo de individuación varía según el plan que tomemos (plan de organización y desarrollo o plan de consistencia y composición), también se produce una variación en la temporalidad (aunque el texto deleuziano parece sugerir más bien que la diferencia entre los modos de individuación no es que “implique” modos de temporalidad distinta sino que los modos *son* en sí mismos modos de temporalidad diferente). El tiempo de las individuaciones por haecceidad es *Aión* mientras que el de las individuaciones por sujeción, personificación, reificación o sustancialización es *Cronos*.

«Et ce n'est pas le même temps, la même temporalité. *Aión*, qui est le temps indéfini de l'événement, la ligne flottante qui ne connaît que les vitesses, et ne cesse à la fois de diviser ce qui arrive en un déjà-là et un pas-encore-là, un trop-tard et un trop-tôt simultanés, un quelque chose à la fois qui va se passer et vient de se passer. Et *Chronos*, au contraire, le temps de la mesure, qui fixe les choses et les personnes, développe une forme et détermine un sujet. Boulez distingue dans la musique le tempo et le non-

---

hablada, una especie de “yo-tu”). Según Deleuze estos dos aspectos del sujeto (el Yo universal y el Mí individual) proporcionan el espacio de juego de toda la “filosofía del sujeto” desde Hume hasta Kant llegando hasta Husserl (cf. *DRF*, 327). Sin embargo: «[...] la notion de sujet a perdu beaucoup de son intérêt au profit des singularités pré-individuelles et des inviduations non-personnelles.» (*DRF*, 328). Y esto por dos razones. La primera razón es la existencia de funciones de singularización que invaden el campo del conocimiento promoviendo nuevas variables de espacio-tiempo (nociones como “conocimiento” o “creencia” son reemplazadas por nociones como “disposición” o “dispositivo” que designan una emisión y un reparto de singularidades): «Ce sont des telles émissions, du type “coup de dés” qui constituent un champ transcendantal sans sujet. [...]. C'est la fonction de singularité qui remplace celle d'universalité [...].» (*DRF*, 327). La segunda razón es que se imponen tipos de individuación que ya no son personales: «On s'interroge sur ce qui fait l'individualité d'un événement : une vie, une saison, un vent, une bataille, cinq heures du soir... On peu appeler heccéité ou eccéité ces inviduations qui ne constituent plus des personnes ou des moi.» (*DRF*, 327-328). Ejemplos de tales funciones novedosas los encontramos, respectivamente, en la concepción del derecho fundada en las nociones de “caso” y “jurisprudencia” (que supera toda noción de “sujeto” de derechos), y en la filosofía y literatura angloamericanas (que sólo otorgan al “mí” el papel de una ficción gramatical). En suma, con la noción de haecceidad Deleuze cree haber logrado la superación de la subjetivación de los afectos (sentir de otro modo) y la sujeción de lo múltiple (distribuir de otra forma).

<sup>975</sup> Pardo (1992: 139) otorga un papel clave a este modo de individuación en orden a interpretar el sentido global de *MP* como sistema filosófico: «[...] el problema que vertebraba el discurso de esta obra es el problema de la individuación, de la génesis del individuo o de su genealogía.» Cf. en general el capítulo 6 “Hacia una teoría de la individuación” (pp. 138-166) de esta obra de Pardo.

tempo, le “temps pulsé” d’une musique formelle et fonctionnelle fondée sur les valeurs, le “temps non pulsé” pour une musique flottante, flottante *et* machinique, qui n’a plus que des vitesses ou des différences de dynamique. Bref, la différence ne passe nullement entre l’éphémère et le durable, ni même entre le régulier et l’irrégulier, mais entre deux modes d’individuation, deux modes de temporalité.» (MP, 320)

Deleuze deja claramente establecido que los dos modos de individuación son como dos modos de temporalidad (o al menos que pueden ser tratados como tales): Aión es una temporalidad que procede por *división incesante* mientras que Cronos opera por *fijación y desarrollo*<sup>976</sup>. Indefinición y mensura respectivamente<sup>977</sup>.

Pero las haecceidades no sólo pueden ser presentadas como modo de individuación, como rizoma (conjunto de líneas) o como modo temporal “aiónico”. Las haecceidades también pueden ser consideradas como el “contenido” del plano de consistencia o composición.

«Car si le plan de consistance n’a pour contenu que des heccéités, il a aussi toute une sémiotique particulière qui lui sert d’expression. Plan de contenu et plan d’expression.» (MP, 322)

¿Qué uso del lenguaje es el que sirve para el plano de consistencia o composición?, ¿qué régimen sígnico es el habilitado para operar en esta dimensión de las multiplicidades<sup>978</sup>? Pues el agrupado en el complejo “artículo indefinido + nombre propio + verbo infinitivo”.

«Cette sémiotique est surtout composée de noms propres, de verbes à l’infinitif et d’articles ou de pronoms indéfinis. *Article indéfini + nom propre + verbe infinitif* constituant en effet le chaînon d’expression de base, corrélatif des contenus le moins formalisés, du point de vue d’une sémiotique qui s’est libérée des significances formelles comme des subjectivations personnelles.» (MP, 322)

---

<sup>976</sup> Para un desarrollo de este tema en relación con el tiempo musical y con la teorización de Boulez cf. Buydens (1990: 147-155). Según esta autora Boulez, en contraposición a la idea de un tiempo pulsado (*tempo* clásico), desarrolla la idea de un “tiempo amorfo” (a-formal) sin referencias cronométricas ni auditivas estables y que no se relaciona con ningún movimiento. Este tiempo tan sólo presentaría cierta “densidad” según el número estadístico de acontecimientos que acontecen durante un tiempo global cronométrico. Esta densidad es relacionada directamente con la intensidad deleuziana. Por otra parte la autora considera que el tiempo no pulsado de MP no es sino el *Aión* de LDS en la medida en que están poblados, uno por haecceidades y el otro por acontecimientos (prueba de ello sería su yuxtaposición textual, como nosotros acabamos de ver, en MP, 320). Incluso sostiene que Deleuze elaboró la noción de *Aión* a partir de los desarrollos de Boulez sobre el tiempo amorfo (la teorización de Boulez data de 1964 y LDS de 1969). Para este último asunto cf. las pp. 154-155.

<sup>977</sup> Sobre las líneas flotantes de Aión como tiempo *de* las haecceidades cf. también D, 111.

<sup>978</sup> Cf. D, 111-112 para el régimen sígnico de las haecceidades.

Con respecto al *verbo en infinitivo*<sup>979</sup> Deleuze afirma que es el que mejor expresa el tiempo no-pulsado flotante de Aión, es decir, el tiempo del acontecimiento puro (*LDS*) o del devenir (*MP*). El verbo infinitivo está habilitado, por tanto, para enunciar las velocidades y lentitudes independientemente de su valor cronológico o cronométrico.

«Si bien qu'on est en droit d'opposer l'infinitif comme mode et temps du devenir à l'ensemble des autres modes et temps qui renvoient à Chronos en formant les pulsations ou les valeurs de l'être (le verbe "être" est précisément le seul qui n'ait pas d'infinitif, ou plutôt dont l'infinitif ne soit qu'une expression vide indéterminée, prise abstraitement pour désigner l'ensemble des modes et temps définis).» (*MP*, 322)

Esta distinción del infinitivo-devenir, Aión, y del presente-ser, Cronos, recorre la propia escritura de *MP*. El discurso filosófico de *MP*, tanto en su estilo como en su movimiento, está repleto de estas expresiones en infinitivo que no deben confundirse con "mandatos" ético-políticos ni con gritos apologéticos revolucionarios.

Con referencia al *nombre propio* Deleuze apunta que éste, de ninguna manera, indica un sujeto. Afirma que es totalmente vano preguntarse si la operación de nominación se parece o no a la nominación de una especie (según que el sujeto sea considerado de otra naturaleza que la Forma que lo clasifica o sólo como el acto último de esa Forma). Si el nombre propio no indica un sujeto, tampoco un nombre puede adquirir un valor de nombre propio en función de una forma o de una especie.

«Le nom propre désigne d'abord quelque chose qui est de l'ordre de l'événement, du devenir ou de l'heccéité.» (*MP*, 322-323)

Deleuze estima que son los militares y los meteorólogos quienes poseen el secreto de los nombres propios cuando se los ponen a una operación militar o a un tifón (lo cual puede llevarnos a pensar que con esta afirmación Deleuze ironiza sobre el papel nominador-fundador que Heidegger otorga a los poetas). En todo caso el nombre propio es el marcador de una longitud y una latitud.

«Le nom propre n'est pas le sujet d'un temps, mais l'agent d'un infinitif. Il marque une longitude et une latitude. Si la Tique, le Loup, le Cheval, etc., sont

---

<sup>979</sup> Sobre la importancia del verbo en infinitivo y la insuficiencia del verbo "ser" como operador ontológico-expresivo de individuaciones por haecceidad también debe leerse la declaración tajante de *D*, 78: «Les verbes infinitifs sont des devenirs illimités. Au verbe être, il appartient comme une tare originelle de renvoyer à un Je, au moins possible, qui le surcode et le met à la première personne de l'indicatif. Mais les infinitifs-devenirs n'ont pas de sujet : ils renvoient seulement à un "Il" de l'événement (il pleut), et s'attribuent eux-mêmes à des états de choses qui sont des mélanges ou des collectifs, des agencements, même au plus haut point de singularité.»

de véritables noms propres, ce n'est pas en raison des dénominateurs génériques et spécifiques qui les caractérisent, mais des vitesses qui les composent et des affects qui les remplissent : l'événement qu'ils sont pour eux-mêmes et dans les agencements, devenir-cheval du petit Hans, devenir-loup du Garou, devenir-tique du Stoïcien (autres nombres propres).» (MP, 323)

En tercer lugar, *el artículo y el pronombre indefinido* no son indeterminados, exactamente igual que el verbo infinitivo, mientras no se refieran a una forma o a un sujeto. Se aplican a haecceidades o acontecimientos cuya individuación no pasa por una forma y no se hace a través de un sujeto. Es en este caso cuando el indefinido se conjuga con el máximo de determinación ya que los elementos empleados encuentran aquí su individuación en la disposición de la que forman parte, independientemente de la forma de su concepto y de la subjetividad de su persona.

«Nous avons remarqué plusieurs fois à quel point les enfants maniaient l'indéfini non pas comme un indéterminé, mais au contraire comme un individuant dans un collectif. C'est pourquoi nous nous étonnons devant les efforts de la psychanalyse qui veut à tout prix que, derrière les indéfinis, il y a un défini caché, un possessif, un personnel : quand l'enfant dit "*un* ventre", "*un* cheval", "comme *les gens* grandissent-ils ?", "*on* bat *un* enfant", le psychanalyste entend "mon ventre", "le père", "deviendrai-je grand comme mon papa ?". Le psychanalyste demande : qui est battu, et par qui ? Mais la linguistique elle-même n'est pas à l'abri du même préjugé, pour autant qu'elle est inséparable d'une personnologie ; et non seulement l'article et le pronom indéfinis, mais la troisième personne du pronom personnel lui paraissent manquer de la détermination de subjectivité propre aux deux premières personnes, et qui serait comme la condition de toute énonciation.» (MP, 323-324)

Deleuze cree que el indefinido de la tercera persona "*il*", "*ils*", no implica ninguna indeterminación desde ese punto de vista y relaciona el enunciado, ya no con un sujeto de enunciación, sino con una disposición colectiva como condición<sup>980</sup>.

«Blanchot a raison de dire que le ON et le IL □ *on* meurt, *il* est malheureux □ ne prennent nullement la place d'un sujet, mais destituent tout sujet au profit d'un agencement du type heccéité, qui porte ou dégage l'événement dans ce qu'il a de non formé, et de non effectuable par des personnes ("quelque chose leur arrive qu'ils ne peuvent ressaisir qu'en se désaisissant de leur pouvoir de dire je"). Le IL ne représente pas un sujet, mais diagrammatise un agencement.» (MP, 324)

---

<sup>980</sup> Para esta cuestión en relación con el asunto ético del reconocimiento y también con la interpretación deleuziana de la obra de Blanchot cf. Bident (2003: 117-120).

Según Deleuze, Blanchot muestra que el indefinido (*se muere*, es *un* desgraciado, etc.) es totalmente ajeno al *se* de la banalidad cotidiana, al *se* descrito por Heidegger, que más bien estaría del lado del pronombre personal<sup>981</sup>.

«“Ils arrivent comme la destinée... d’où viennent-ils, comment ont-ils pénétré jusqu’ici... ?” □ Il ou on, article indéfini, nom propre, verbe infinitif : UN HANS DEVENIR CHEVAL, UNE MEUTE NOMMÉE LOUP REGARDER IL, ON MOURIR, GUÊPE RENCONTRER ORCHIDÉE, ILS ARRIVENT DES HUNS. Petites annonces, machines télégraphiques sur le plan de consistance (là encore on pensera aux procédés de la poésie chinoise et aux règles de traduction que proposent les meilleurs commentateurs).» (MP, 324)

Las haecceidades son el plano de contenido y el “artículo o pronombre indefinido + nombre propio + verbo en infinitivo” son el plano de expresión<sup>982</sup>. Ambos inseparables del plano de consistencia o composición *en tanto que* inmanencia y univocidad<sup>983</sup>.

#### 5.6.2.2. Esencias nómadas o vagas

En el plano de consistencia también se inscriben las esencias nómadas o vagas cuyo descubrimiento se atribuye a Husserl<sup>984</sup>.

«Il nous semble que Husserl a fait faire à la pensée un pas décisif lorsqu’il a découvert une région d’essences *matérielles et vagues*, c’est-à-dire

<sup>981</sup> Schérer (1998: 38-39) interpreta que: «Le *on* est la marque du passage, de l’entrée dans le mouvement, l’index de l’agencement collectif ; il donne consistance à ce qui se passe entre deux (ou plusieurs), et contre le “je pense”, à “une promenade” comme celle de Mrs Dalloway dans Bond Street, décrite par Virginia Woolf, en termes d’impersonnel et d’imperceptibilité [...]. Que le “on” de la traduction française transpose un *this being* anglais n’y change rien, car ce dernier est tout aussi impersonnel dans son expression et supprime le sujet en lui substituant la procession des passants, cette entrée dans le “sujet” moderne, l’homme des foules.»

<sup>982</sup> Según Pardo (1992: 152) este plano de expresión (o semiótica) es indispensable para comprender que el esquizoanálisis *en tanto que pragmática* se abre a tres tareas: una “sintaxis” de los factores intensivos, una “semántica” de los acontecimientos incorporales y una “pragmática” de las circunstancias. Pardo afirma: «Para individuar perfectamente un suceso, para determinar con plenitud una ocurrencia, es necesario un *nombre propio* (que designa factores intensivos), un *verbo* (que expresa un acontecimiento incorporal) y una *fecha* (que es la variable circunstancial). Es la vieja clasificación que ya encontramos en Hume: *términos, relaciones y circunstancias*.». Esta semiótica es incomprensible sin la teoría de la individuación intensiva que la soporta.

<sup>983</sup> Sauvagnargues, en Sasso & Villani (2004: 178-179), dice al respecto: «L’ontologie réclame une syntaxe originale, une grammaire de l’événement convenant au devenir multiple, puisque l’heccéité désigne une “forme d’individuation parfaite” [...], quoique étrangère à la logique substantive et prédicative. [...]. Cette grammaire de l’événement poursuit le programme de la “logique rhizomatique”.»

<sup>984</sup> Los principales textos de Husserl citados por Deleuze son *Ideen I*, § 74 y *L’origine de la géométrie* con el importante comentario de Derrida. El problema de una ciencia vaga y sin embargo rigurosa está en *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce* de Michel Serres. Por su parte, el libro de Bachelard *Essai sur la connaissance approchée* es considerado por Deleuze como el mejor estudio de las actitudes y métodos que constituyen todo el rigor de lo anexacto y su papel creativo en la ciencia.

vagabondes, anexactes et pourtant rigoureuses, en les distinguant des essences fixes, métriques et formelles.» (MP, 507)

Estas esencias vagas se distinguen tanto de las cosas formadas como de las esencias formales. Constituyen conjuntos borrosos.

«Elles dégagent une *corporéité* (matérialité) qui ne se confond ni avec l'essentialité formelle intelligible, ni avec la choséité sensible, formée et perçue.» (MP, 507)

El primer rasgo de esta corporeidad es que es inseparable de pasos al límite como cambios de estado, de procesos de deformación o de transformación que operan en un espacio-tiempo anexacto, que actúan como acontecimientos (ablación, adjunción, proyección, etc.). El segundo rasgo de esta corporeidad es su inseparabilidad de cualidades expresivas o intensivas, susceptibles de un más y un menos, producidas a la manera de afectos variables (resistencia, dureza, peso, color, etc.).

«Il y a donc un couplage ambulant *événements-affects* qui constitue l'essence corporelle vague, et qui se distingue du lien sédentaire "essence fixe – propriétés qui en découlent dans la chose", "essence formelle – chose formée".» (MP, 507)

Deleuze detecta que Husserl tenía tendencia a convertir la esencia vaga en una especie de intermediario entre la esencia y lo sensible, entre la cosa y el concepto, un poco como el esquema kantiano. El redondel, por ejemplo, ¿no podría ser una esencia vaga o esquemática, intermediario entre las cosas redondeadas sensibles y la esencia conceptual de círculo?

«En effet, le rond n'existe que comme affect-seuil (ni plat ni pointu) et comme processus-limite (arrondir), à travers des choses sensibles et des agents techniques, meule, tour, roue, rouet, douille... Mais il n'est donc "intermédiaire" que dans la mesure où l'intermédiaire est autonome, s'étend d'abord *lui-même* entre les choses, et entre les pensées, pour instaurer un tout nouveau rapport entre les pensées et les choses, une *vague* identité des deux.» (MP, 508)

### 5.6.2.3. Continuums de intensidad

Como ya venimos diciendo el plano de consistencia o composición no es un conjunto indiferenciado de materias no formadas. Siendo cierto que en este plano no hay formas ni sustancias, contenido ni expresión en el sentido estrático, desterritorializaciones respectivas y relativas, sin embargo hay un conjunto de



inscripciones extraídas de formas y sustancias distintas: los continuums de intensidad. Los continuums intensivos son aquellas inscripciones del plano de consistencia sobre las que los estratos labran formas y forman materias. Lo interesante de los continuums es que sufren una doble operación: por una parte los estratos los *tallan* y *forman* mientras que, por otra parte, el plano de consistencia los *construye* extrayéndolos de las formas y las sustancias<sup>985</sup>. Deleuze analiza en *MP* casos lingüísticos, literarios y también corporales<sup>986</sup>.

Ya vimos como, desde la disposición de un plano de consistencia, se *construían* continuums merced al procedimiento de *variación continua*. Poner en *variación continua* es hacer pasar el enunciado por todas las variables fonológicas, sintácticas, semánticas, prosódicas que pueden afectarlo en el más corto período de tiempo (el intervalo más pequeño). Construir el *continuum* de “¡lo juro!” con las transformaciones correspondientes. Ese es el punto de vista de la pragmática. Pero la pragmática ha devenido *inmanente a la lengua e incluye la variación de todo tipo de elementos lingüísticos*. Y como ejemplo puede proponerse la línea de los tres procesos de Kafka: el proceso del padre, en familia; el proceso de los esponsales, en el hotel; el proceso de los tribunales<sup>987</sup>. Siempre se tiende a buscar una “reducción”: se explicará todo por la situación de hijo ante el padre, o bien del hombre con respecto a la castración, o del ciudadano respecto a la ley. Nos contentamos con extraer una pseudoconstante de expresión. Pero no debería ser así según Deleuze.

*La puesta en variación* debe permitirnos evitar esos peligros, puesto que construye un *continuum* o un *medium* que no implica ni principio ni final. No hay que confundir la variación continua con el carácter continuo o discontinuo de la variación. Una variable puede ser continua en una parte de su trayecto y luego rebotar o saltar sin que su variación continua se vea afectada, imponiendo un desarrollo ausente como una “continuidad alternativa”, virtual y sin embargo real. Veíamos antes que lo que se denomina “estilo” es precisamente el procedimiento de una variación continua.

Los continuums de intensidad se pueden liberar bien por los tensores internos a la lengua bien por las tensiones inherentes al contenido. El papel de los tensores internos se ve con claridad en la función de las expresiones atípicas en relación con las expresiones correctas.

---

<sup>985</sup> Cf. *MP*, 90-91 y 178-179.

<sup>986</sup> En el prefacio al libro de Guy Hocquenghem *L'Après-Mai des faunes*, Paris, Grasset, 1974 (recogido en *ID*, 395-400) Deleuze describe el continuum intensivo que se traza en el mundo del travestismo en el que la “identidad” del homosexual no se encierra en un solo sexo sino que se abre a *n* sexos (cf. sobre todo *ID*, 400).

<sup>987</sup> Cf. *MP*, 120.

«L'expression atypique constitue une pointe de déterritorialisation de la langue, elle joue le rôle de *tenseur*, c'est-à-dire fait que la langue tend vers une limite de ses éléments, formes ou notions, vers un en-deçà ou un au-delà de la langue. Le tenseur opère une sorte de transitivisation de la phrase, et fait que le dernier terme réagit sur le précédent, remontant toute la chaîne. Il assure un traitement intensif et chromatique de la langue. Une expression aussi simple que ET... peut jouer le rôle de tenseur à travers tout le langage. [...]. Les tenseurs ne coïncident avec aucune catégorie linguistique ; ce sont pourtant des valeurs pragmatiques essentielles aux agencements d'énonciation comme aux discours indirects.» (MP, 126)

El otro momento en el que Deleuze habla de los continuums es con referencia al Cuerpo sin órganos del que más adelante hablaremos: continuum de todos los atributos o géneros de intensidad bajo una misma sustancia y continuum de las intensidades de un cierto género bajo un mismo tipo o atributo; continuum de todas las sustancias en intensidad, pero también de todas las intensidades en sustancia; continuum ininterrumpido del Cuerpo sin órganos<sup>988</sup>. (¿Cómo construir un Cuerpo sin órganos? Si es posible sólo se hará también conjugando las intensidades producidas sobre cada Cuerpo sin órganos, construyendo un continuum de todas las continuidades intensivas. También en este caso hay que *construir* el continuum de intensidades. Es una labor *del* plano de consistencia).

---

<sup>988</sup> Estas expresiones aparecen en MP, 190-191.

#### 5.6.2.4. Devenires

Sobre el plano de consistencia también acontecen otras inscripciones: *los devenires*<sup>989</sup>.

«Nous croyons à l'existence de devenirs-animaux très spéciaux qui traversent et emportent l'homme, et qui n'affectent pas moins l'animal que l'homme. "On n'entendit plus parler que des vampires de 1730 à 1735..." Or c'est évident que le structuralisme ne rend pas compte de ces devenirs, puisqu'il est précisément fait pour en nier ou du moins en dévaloriser l'existence : une correspondance de rapports ne fais pas un devenir.» (MP, 290)

Según Deleuze cuando el estructuralismo encuentra estos devenires que recorren<sup>990</sup> una sociedad en todos los sentidos, observa en ellos fenómenos de degradación que desvían el orden verdadero y tienen que ver con las aventuras de la diacronía. Diríase que al lado de los dos modelos, el del sacrificio y el de la serie, el de la institución totémica y el de la estructura, cabe todavía algo diferente, más secreto, más subterráneo. ¿Esa diferencia será *la del brujo y los devenires* que se expresan en los cuentos, y ya no en los ritos y en los mitos? Pero si esto es así ¿qué es un devenir? Si lo abordamos desde seis puntos de vista son seis los rasgos que lo pueden presentar con completud. Tales rasgos son complementarios y no excluyentes.

		<i>DEVENIR (rasgos)</i>
<b>PUNTO DE VISTA</b>	<b>CUALITATIVO</b>	Es real (ni imaginario ni metafórico).
	<b>"ORDINAL"</b>	Pertenece al orden de la alianza (no de la filiación).
	<b>CINÉTICO</b>	Es involutivo (ni es un "progreso" ni un "regreso").
	<b>COMUNICATIVO</b>	Es rizoma (no es arborescente ni genealógico).
	<b>SEMIÓTICO</b>	Es un verbo irreducible a otros verbos.
	<b>ONTOLÓGICO</b>	Es una multiplicidad (no es un conjunto de "varios").

<sup>989</sup> Leclercq & Villani consideran que frente a Heráclito y Nietzsche los cuales, según ellos, mantienen al ser y los devenires en perpetua interacción, a pesar de que sus condiciones son poco discernibles entre ellas: «Ce que Gilles Deleuze et Félix Guattari opéreront, c'est une fusion de ces deux objets, être et devenirs. Par eux, les devenirs ne sont plus un mouvement qui traverse l'être pour le modifier ou le métamorphoser. Maintenant, le devenir est la condition même de l'être. Il devient une condition purement ontologique.». Es más: «L'être ne détient plus un mouvement, il n'est plus traversé par lui, multiplement. Il est à présent le mouvement affirmateur même. Ce que révèlent les devenirs est une puissance de l'être, au contraire qu'un pouvoir. Cette puissance est la puissance avec laquelle l'être devient, et non pas un pouvoir qui assignerait la multiplicité de ses lignes, ou devenirs, pour la réalisation d'une représentation de l'être.». Tales opiniones están recogidas en Sasso & Villani (2004: 102 y 103).

<sup>990</sup> Para el recorrido de los devenires por el campo social Deleuze utiliza el verbo *parcourir* (MP, 290).

Según el primer punto de vista un devenir no es una correspondencia entre relaciones, una semejanza<sup>991</sup>, una imitación o una identificación. Devenir no es progresar ni regresar según una serie. Devenir no se produce en la imaginación<sup>992</sup>, incluso cuando la imaginación alcanza el nivel cósmico o dinámico (como en Jung o Bachelard).

«Les devenirs-animaux ne sont pas des rêves ni des fantasmes. Ils sont parfaitement réels. Mais de quelle réalité s'agit-t-il ? Car si devenir-animal ne consiste pas à faire l'animal ou à l'imiter, il est évident aussi que l'homme ne devient pas "réellement" animal, pas plus que l'animal ne devient "réellement" autre chose. [...]. Ce qui est réel, c'est le devenir lui-même, le bloc de devenir, et non pas des termes supposés fixes dans lesquels passerait celui qui devient. Le devenir peut et doit être qualifié comme devenir-animal sans avoir un terme qui serait l'animal devenu. Le devenir-animal de l'homme est réel, sans que soit réel l'animal qu'il devient ; et, simultanément, le devenir-autre de l'animal est réel sans que cet autre soit réel.» (MP, 291)

El devenir es algo real, no es algo imaginario ni metafórico<sup>993</sup>. Lo que ocurre es que el devenir no tiene otro "sujeto" que sí mismo, no "produce" otra cosa que sí mismo, no "termina" en un término que sería el objeto del devenir puesto que este "término" también deviene formando un bloque con aquello que ya está deviniendo<sup>994</sup>. Para explicar esta *realidad* propia del devenir, o mejor, para explicar que el devenir es algo *real* Deleuze se ve en la necesidad de recurrir a su equiparación con la memoria-cono bergsoniana<sup>995</sup>.

<sup>991</sup> Con el concepto de *devenir* Deleuze consigue concretar el proyecto de *DR* de filosofar contra toda *semejanza*. Cf. Sasso & Villani (2004: 101-105).

<sup>992</sup> Sobre la ausencia de todo carácter metafórico, simbólico o alegórico del devenir cf. el devenir-animal en *K*, 65-66 donde se lo define como un "mapa de intensidades", "línea de fuga creadora que sólo se quiere a sí misma", "proceso que sustituye a la subjetividad" (o procedimiento que no deja subsistir la diferencia entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación) y "potencialidad dotada de dos polos reales".

<sup>993</sup> A propósito de este punto Schérer (1998: 52) escribe: «Les devenirs ne sont pas des produits subjectifs, des fictions ou des métaphores, "manière de dire", "façon de parler". [...]. Ils ne se laissent pas inclure dans une philosophie du "comme si" (*Als ob*) comme celle, célèbre, du néo-kantien Hans Vaihinger, faisant de l'art comme du concept de simples fictions commodes. La philosophie des devenirs est sans doute, pour une large part, une pragmatique.».

<sup>994</sup> Para una interpretación de los devenires como dramatizaciones de la Idea o soluciones topológicas a los Problemas soportables únicamente por un "sujeto larvario" (tal como se expone en *DR*) cf. Schérer (1998: 46 y ss.). Schérer llega a escribir: «Les devenirs sont de l'ordre des schèmes et des drames.» (p. 48).

<sup>995</sup> La memoria-cono bergsoniana explica el devenir. Por esta razón la meseta nº 10 titulada "1730 — Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible..." está organizada formalmente en recuerdos, en fragmentos de memoria (*souvenirs*) que evocan *asonantemente* devenires (*devenirs*): recuerdos de un espectador, un naturalista, un bergsoniano, un brujo (I, II y III), un teólogo, un spinozista (I y II), una haecceidad, un planificador, una molécula, un secreto, un bloque y por último un devenir-música. Todo un sistema de *resonancias* se pone en juego en la *realidad* de los devenires.

«C'est le principe d'une réalité propre au devenir (l'idée bergsonienne d'une coexistence de "durées" très différentes, supérieures ou inférieures à "la nôtre", et toutes communicantes).» (MP, 291)

En segundo lugar, desde el punto de vista del orden, el devenir pertenece al orden de la *alianza* ya que no produce nada por filiación. Toda filiación permanecería imaginaria.

«Si l'évolution comporte de véritables devenirs, c'est dans le vaste domaine des *symplozes* qui met en jeu des êtres d'échelles et de règnes tout à fait différents, sans aucune filiation possible. Il y a un bloc de devenir qui prend la guêpe et l'orchidée, mais dont aucune guêpe-orchidée ne peut descendre. Il y a un bloc de devenir qui saisit le chat et le babouin, et dont un virus C opère l'alliance. Il y a un bloc de devenir entre des racines jeunes et certains micro-organismes, les matières organiques synthétisées dans les feuilles opérant l'alliance (rhizosphère).» (MP, 291-292)

Deleuze estima que el neoevolucionismo es original por relación a esos fenómenos en los que la evolución no va de uno menos diferenciado a otro más diferenciado y deja de ser una evolución filiativa hereditaria para devenir más bien comunicativa o contagiosa<sup>996</sup>. Y aparece la tercera característica: el devenir es involutivo<sup>997</sup>.

---

<sup>996</sup> Para los bloques de devenir asimétricos cf. también *D*, 8-9, 88-91. En *D*, 55 se define este rasgo en términos de captura: «C'est plutôt une *rencontre* entre deux règnes, un court-circuitage, une capture de code où chacun se déterritorialise.». Lo mismo ocurre en *K*, 25 : «Le devenir est une capture, une possession, une plus-value, jamais une reproduction ou une imitation.». Merced a la captura : «[...] se constitue une conjonction de flux de déterritorialisation, qui déborde l'imitation toujours territoriale. C'est de cette manière aussi que l'orchidée a l'air de reproduire une image de guêpe, mais plus profondément se déterritorialise en elle, en même temps que la guêpe à son tour se déterritorialise en s'accouplant à l'orchidée : capture d'un fragment de code, et non pas reproduction d'une image.» (*K*, 26). El tema de la captura procede de Proust que compara en *Sodome et Gomorrhe* la seducción homosexual entre Jupien y Charlus con la simbiosis entre el moscardón y las flores. Con el asunto de la captura Deleuze pretende subrayar que la vida propone un modelo de alianza heterogénea que cuestiona la reproducción biológica de lo semejante por lo semejante y el "cierre" comunicativo entre especies distintas. Deleuze se apoya en las investigaciones del biólogo Rémy Chauvin ("Récents progrès éthologiques sur le comportement sexuel des animaux" en Aron, Max, Courrier, et al.: *Entretiens sur la sexualité*, Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 10-17 juillet, Paris, Plon, 1969, pp. 200-233). También hay que reseñar que a partir de 1975 Deleuze sustituye el ejemplo del moscardón de Proust por la avispa ya que las orquídeas son fertilizadas por las moscas, avispas o abejorros. El moscardón está ligado al proustiano barón Charlus, viril y barrigón, y pertenece al sistema de reproducción del trébol rojo. En todo caso la captura o comunicación interespecífica según Sauvagnargues (2004: 167) «[...] c'est un exemple de communication disjointe, par résonance forcée, qui reprend la disparation simondienne, en passant d'une physique de l'intensité différentielle à une éthologie des signes vitaux.». Sobre el tema de la captura cf. también *DRF*, 38.

<sup>997</sup> Cf. *D*, 37-38 para el devenir como involución que puede afectar a distintas realidades (el vestido, la cocina, la escritura) pero sobre todo a lo vivo («[...] si les animaux inventent leurs formes et leurs fonctions, ce n'est pas toujours en évoluant, en se développant, ni en régressant comme dans le cas de la prématuration, mais en perdant, en abandonnant, en réduisant, en simplifiant, quitte à créer les nouveaux éléments et les nouveaux rapports de cette simplification. L'expérimentation est involutive, le contraire de l'over-dose.»).

«Nous préférierions alors appeler “involution” cette forme d’évolution qui se fait entre hétérogènes, à condition que l’on ne confonde surtout pas l’involution avec une régression. Le devenir est involutif, l’involution est créatrice. Régresser, c’est aller vers le moins différencié. Mais involuer, c’est former un bloc qui file suivant sa propre ligne, “entre” les termes mis en jeu, et sous les rapports assignables.» (MP, 292)

Si Deleuze considera que el neo-evolucionismo es importante es por dos razones. La primera es porque el animal ya no se define por caracteres (específicos, genéricos, etc.) sino por poblaciones, variables de un medio a otro o en un mismo medio. La segunda es porque el movimiento no se hace simplemente, o sobre todo, por producciones filiativas sino por comunicaciones transversales entre poblaciones heterogéneas<sup>998</sup>. Evidentemente esto traza el cuarto rasgo: desde el punto de vista de la comunicación el devenir es un rizoma<sup>999</sup>.

«Devenir est un rhizome, ce n’est pas un arbre classificatoire ni généalogique. Devenir n’est certainement pas imiter, ni s’identifier ; ce n’est pas non plus régresser-progresser ; ce n’est pas non plus correspondre, instaurer des rapports correspondants ; ce n’est pas non plus produire, produire une filiation, produire par filiation.» (MP, 292)

Lo cual da paso al quinto rasgo: desde el punto de vista semiótico el devenir es un verbo irreducible a otros verbos (ser, parecer, producir, equivaler)<sup>1000</sup>.

«Devenir est un verbe ayant toute sa consistance ; il ne se ramène pas, et ne nous amène pas à “paraître”, ni “être”, ni “équivaloir”, ni “produire”.» (MP, 292)

El sexto y último rasgo es el que aparece desde el punto de vista ontológico: el devenir no es una mera reunión o conjunto de “varios” sino una multiplicidad.

«Les loups-garous une fois morts se transforment en vampires. Ce n’est pas étonnant, tant le devenir et la multiplicité sont une seule et même chose. Une multiplicité ne se définit pas par ses éléments, ni par un centre

---

<sup>998</sup> Según Sauvagnargues (2004: 179) la simbiosis entre especies, que procede por captura de código, se rige por los principios de la lógica rizomática de conexión y heterogeneidad. Esta simbiosis es una multiplicidad positiva que se dispone por ruptura asignificante y que es preciso tratar epistemológicamente como mapa y no como calco, es decir, como apropiación activa, pragmática, que produce una nueva disposición (aunque fluctuante y provisional): «La capture détermine ainsi le devenir comme agencement symbiotique.»

<sup>999</sup> Este cuarto rasgo hace referencia al carácter geográfico expresado en *D*, 48 («Le devenir est géographique»). En este sentido el devenir es también “franquear un umbral” (*K*, 24) o “un viaje inmóvil y sin cambiar de sitio, viaje que sólo se vive o comprende en intensidad (franquear umbrales de intensidad)” (*K*, 65).

<sup>1000</sup> Para el devenir como verbo en infinitivo que “ nombra ” acontecimientos en la ciencia (tales como “catástrofe”, “propagación”, “desplazarse”) cf. *D*, 81-82 y que “ nombra ” la unidad (enunciativa y maquina) de las disposiciones (tales como “feudalizar”) cf. *D*, 85-86.

d'unification ou de compréhension. Elle se définit par le nombre de ses dimensions ; elle ne se divise pas, elle ne perd ou ne gagne aucune dimension *sans changer de nature*. Et comme les variations de ses dimensions lui sont immanentes, *il revient au même de dire que chaque multiplicité est déjà composé de termes hétérogènes en symbiose, ou qu'elle ne cesse pas de se transformer dans d'autres multiplicités en enfilade, suivant ses seuils et ses portes.*» (MP, 305)

Si las multiplicidades se definen y transforman por el borde que determina cada vez el número de sus dimensiones, cabe la posibilidad de distribuir las en un mismo plano en el que los bordes siguen trazando una línea quebrada. Un plano de este tipo incluye todas las dimensiones en la medida en que sobre él se inscriben multiplicidades planas, sin embargo, de dimensiones crecientes o decrecientes<sup>1001</sup>. Plano en el que:

«[...] tous les devenirs, comme dessins de sorciers, s'écrivent-ils sur ce plan de consistance, l'ultime Porte, où ils trouvent leur issue. Tel est le seul critère qui les empêche de s'enliser, ou de tourner au néant.» (MP, 308)

En todo caso la acuñación del concepto de *devenir* va a convertirse en una tarea difícil si se quieren cumplir estos seis puntos programáticos<sup>1002</sup>. De todas formas, no deja de ser una reelaboración bergsoniana de las virtualidades de la Memoria ontológica, del cono gigante transformado ahora en un rizoma... en un rizoma... en un laberinto de infinitud de puertas, umbrales y pasos...

Existen múltiples *casos* de devenires: devenir-animal, devenir-niño, devenir-mujer, devenir-vegetal, devenir-mineral, devenir-molecular, devenir-partícula, etc. Pero hay que señalar que *no hay un orden lógico preformado de los devenires o de las multiplicidades* sino que:

«[...] il y a des *critères*, et l'important est que ces critères ne viennent pas après, qu'ils s'exercent au fur et à mesure, sur le moment, suffisants pour nous guider parmi les dangers.» (MP, 307)

---

<sup>1001</sup> Este plano adquiere tal importancia para Alliez (1993 : 94-95) que llega a proponer : «[...] d'appeler onto-éthologie l'établissement d'un plan d'immanence tel que, *le devenir et la multiplicité étant une seule et même chose, le devenir n'a plus de sujet distinct de lui-même* et emporte avec lui la pensée comme hétérogenèse de la nature.»

<sup>1002</sup> A efectos de una mejor comprensión de estos devenires, Leclercq & Villani los relacionan con el juego ideal de *LDS*: «Si les devenirs sont la condition de l'être, *devenir-autre*, l'événement est alors le principe d'une nouvelle ontologie, non plus pensée sur le principe d'un sujet à l'œuvre, mais sur la constitution d'un plan d'immanence sur lequel apparaissent les événements, où la conscience n'est pas qu'un élément parmi d'autres [...]. Ainsi, le jeu idéal est celui de l'affirmation de tous les devenirs, comme condition ontologique, contre tous les processus de subjectivation en présence.» en Sasso & Villani (2004: 105).

Por eso la presentación de los devenires va ineludiblemente ligada a ciertas reglas prácticas para “conducirse” entre ellos. *Devenir* es una cuestión ontológica que atañe primordialmente a una filosofía práctica en la medida en que la filosofía práctica aborda los *modos de ser*<sup>1003</sup>.

Todos los devenires son moleculares, minoritarios, lineales y anti-memoria, y en el caso de los humanos pasan<sup>1004</sup> por el devenir-mujer y su “término” es devenir-imperceptible. Veámoslo.

#### 5.6.2.4.1. Molecular

Deleuze declara que :

«[...] tous les devenirs sont déjà moléculaires.» (*MP*, 334)

Y en otro lugar:

«Oui, tous les devenirs sont moléculaires ; l’animal, la fleur ou la pierre qu’on devient sont des collectivités moléculaires, des heccétés, non pas des formes, des objets ou sujets molaires qu’on connaît hors de nous, et qu’on reconnaît à force d’expérience ou de science, ou d’habitude.» (*MP*, 337)

Hay dos figuras de la analogía que nada tienen que ver con el devenir: la imitación de un sujeto (o identificación) y la proporcionalidad de una forma. Devenir pertenece, más bien, al orden de la extracción y la aproximación. Con esto Deleuze quiere decir que devenir consiste en *extraer* partículas de las formas, sujetos, órganos y funciones con el fin de instaurar entre ellas relaciones de movimiento y reposo. Este proceso extractivo establece una *zona de vecindad* en la que las partículas adquieren esas relaciones cinéticas<sup>1005</sup>.

Deleuze nos proporciona varios ejemplos<sup>1006</sup>. El primero es el de la empresa de Louis Wolfson, esquizofrénico, que traduce lo más rápidamente posible cada frase de su lengua materna en palabras extrañas que tienen un sonido y un sentido semejantes; anoréxico, se precipita hacia la nevera, abre las latas, extrae elementos con los que se atiborra lo más rápidamente posible. ¿Qué hace? Pues *extrae* de su

---

<sup>1003</sup> Sobre los devenires de *MP* como potencias cuestionadoras de la Forma-Hombre que nos inducen a sospechar del humanismo *teórico* y nos lanzan a repensar el humanismo *práctico* cf. la reflexión de Martínez (1987: 320).

<sup>1004</sup> Es importante recordar en este punto la opinión de Lèbre (2002: 36) en su apreciación del conjunto del pensamiento deleuziano: «Il s’agit toujours pour Deleuze de passer par tous les états, et non de parvenir, comme chez Hegel, à l’état le plus intensif de la subjectivité.»

<sup>1005</sup> Cf. *MP*, 334.

<sup>1006</sup> Cf. *MP*, 334-337. Para el devenir-molecular en los cuentos de Kafka cf. *K*, 67-69.



propia lengua partículas verbales que ya no pueden pertenecer a la forma de esa lengua, de la misma manera que *extrae* de los alimentos partículas alimentarias que ya no pertenecen a las sustancias nutritivas formadas: los dos tipos de partículas *se aproximan, entran en vecindad*. También se puede decir: *emitir* partículas que adquieren tales relaciones de movimiento y de reposo porque entran en tal zona de vecindad; o también: que entran en esa zona porque adquieren esas relaciones. Extracción o emisión: dos maneras de decir lo mismo<sup>1007</sup>.

«Une heccéité n'est pas séparable du brouillard ou de la brume qui dépendent d'une zone moléculaire, d'un espace corpusculaire. Le voisinage est une notion à la fois topologique et quantique, qui marque l'appartenance à une même molécule, indépendamment des sujets considérés et des formes déterminées.» (MP, 334)

El segundo ejemplo es del de Schérer y Hocquenghem que en la obra titulada *Co-ire* reconsideran el problema de los niños-lobo. Por supuesto no se trata de una producción real, como si el niño hubiese devenido realmente “animal”, ni de una semejanza por imitación del comportamiento animal, ni de una metáfora simbólica, como si el niño autista, abandonado o perdido, hubiera devenido “análogo” a un animal. Estos autores denuncian el culturalismo o el moralismo que hacen del orden humano algo irreductible y, por tanto, un orden que sólo puede mantener con otros órdenes relaciones de analogía, semejanza, simbolismo. Por su cuenta, ellos invocan una *zona objetiva de indeterminación o de incertidumbre, algo común o indiscernible, una vecindad* “que hace que resulte imposible decir por dónde pasa la frontera entre lo animal y lo humano”, no sólo en los niños autistas, sino en todos los niños, como si, independientemente de la evolución que le empuja hacia el adulto, hubiese en el niño espacio para otros devenires, “otras posibilidades contemporáneas”, que no son regresiones, sino involuciones creadoras, y que manifiestan “una inhumanidad vivida inmediatamente en el cuerpo como tal”, una especie de bodas contra natura, fuera del campo programado. Realidad del devenir-animal sin que uno devenga animal en realidad<sup>1008</sup>. (Lo que hay que explicar

<sup>1007</sup> El devenir-molecular de MP supone la profundización conceptual de aquella tarea que se proponía en ACE, 434: «La tâche de la schizo-analyse est de défaire inlassablement les moi et leurs présupposés, de libérer les singularités prépersonnelles qu'ils enferment et refoulent, de faire couler les flux qu'ils seraient capables d'émettre, de recevoir ou d'intercepter [...]. Car chacun est un groupuscule et doit vivre ainsi [...]».

<sup>1008</sup> Según Deleuze la pintura de Francis Bacon hace brotar la cabeza bajo el rostro, logra hacer pasar el cuerpo por deformaciones que reencuentran los rasgos animales de la cabeza: «Au lieu de correspondances formelles, ce que la peinture de Bacon constitue, c'est une *zone d'indiscernabilité, d'indécidabilité*, entre l'homme et l'animal. L'homme devient animal, mais il ne le devient pas sans que l'animal en même temps ne devienne esprit, esprit de l'homme, esprit physique de l'homme présenté dans le miroir comme Euménide ou Destin.» (FB, 19-20).

precisamente es que todos los niños, incluso muchos adultos, muestran una connivencia inhumana con el animal más bien que una comunidad simbólica de corte edípico.)

El tercer ejemplo es tomado de Philippe Gavi (“Les philosophes du fantastique”, en *Libération*, 31 mars 1977) que cita las *performances* de Lolito, comedor de botellas, de cerámicas y de porcelanas, de hierro, e incluso bicicletas, que declara: “Me considero como mitad animal, mitad hombre. Quizás más animal que hombre. Adoro los animales, sobre todo los perros, me siento ligado a ellos. Mi dentición se ha adaptado; de hecho, cuando no como vidrio o hierro, mi mandíbula me pica, como la de un perro joven que tiene necesidad de roer un hueso”. Deleuze considera que la expresión “como” debe analizarse no desde el punto de vista de un sujeto formado sino de una haecceidad en devenir. Sólo de esta forma ser “como un animal” es un devenir real y no una metáfora.

«Interpréter le mot “comme” à la manière d’une métaphore, ou proposer une analogie structurale de rapports (homme-fer = chien-os), c’est ne rien comprendre au devenir. Le mot “comme” fait partie de ces mots qui changent singulièrement de sens et de fonction dès qu’on les rapporte à des heccéités, dès qu’on en fait des expressions de devenirs, et pas des états signifiés ni des rapports signifiants. Il se peut qu’un chien exerce sa mâchoire sur du fer, mais alors il exerce sa mâchoire comme organe molaire. Quand Lolito mange du fer, c’est tout à fait différent : il compose sa mâchoire avec le fer de telle manière qu’il devienne lui-même une mâchoire de chien-moléculaire.» (MP, 336)

Según Deleuze ciertos comportamientos neuróticos habría que interpretarlos en función de estos devenires-animales en lugar de interpretarlos psicoanalíticamente. Masoquismo, anorexia y otros comportamientos deberían ser considerados desde este punto de vista de los devenires-animales.

Un último ejemplo. El actor Robert de Niro, en una secuencia de una película, camina *como* un cangrejo, pero no se trata, dice él, de imitar al cangrejo sino de *componer* con la imagen, con la velocidad de la imagen, algo que tiene que ver con el cangrejo.

Por tanto podemos afirmar como conclusión que la expresión “todo devenir es molecular” quiere decir que existe un proceso de extracción o emisión de partículas (o corpúsculos) que entran en la zona de vecindad (o, lo que es lo mismo, en relaciones de movimiento y reposo) con otras partículas. *Nunca se deviene a nivel molar sino a nivel molecular.*

«Bien sûr, il y a des loups-garous, des vampires, nous le disons avec tout notre cœur, mais n’y cherchez pas la ressemblance ou l’analogie avec l’animal,

puisque c'est le devenir-animal en acte, c'est la production de l'animal moléculaire (tandis que l'animal "réel" est pris dans sa forme et sa subjectivité molaires). C'est en nous que l'animal montre les dents comme le rat de Hoffmanstahl, ou la fleur, ses pétales, mais c'est par émission corpusculaire, par voisinage moléculaire, et non pas imitation d'un sujet, ni par proportionnalité de forme.» (MP, 337)

Que el devenir sea molecular afecta directamente al hombre en la medida en que, existiendo infinidad de devenires y de devenires que se relacionan con el hombre, no se da, sin embargo, un devenir-hombre. ¿Por qué? Pues porque el hombre es la entidad molar por excelencia: la función-hombre constituye la mayoría, toda mayoría, el patrón constituyente de toda entidad molar<sup>1009</sup>. Lo cual nos introduce en otro rasgo del devenir.

#### 5.6.2.4.2. Minoritario

Existen infinidad de devenires e infinidad de devenires que afectan al hombre, pero no existe un devenir-hombre.

«C'est d'abord parce que l'homme est majoritaire par excellence, tandis que les devenirs sont minoritaires, tout devenir est un devenir-minoritaire.» (MP, 356)

Por *mayoría* no entiende Deleuze una cantidad relativa más grande sino la determinación de un *estado* o de un *patrón* con relación al cual tanto las cantidades más grandes como las más pequeñas se considerarán minoritarias: hombre-blanco, adulto-macho, etc. *Mayoría* supone un estado de dominación y no a la inversa. No se trata de saber si hay más mosquitos o moscas que hombres, sino cómo "el hombre" ha constituido en el universo un *patrón* con relación al cual los hombres forman necesariamente (analíticamente) una mayoría. De la misma forma que la mayoría en la ciudad supone un derecho de voto, y no sólo se establece entre los que poseen ese derecho sino que se ejerce sobre aquellos que no lo tienen, cualquiera que sea su

---

<sup>1009</sup> Sin embargo en *K*, 25, con respecto al análisis del texto de Kafka titulado "Informe a una academia", se habla de un devenir-hombre del mono. Este caso, leído en profundidad, no es una simple imitación puesto que no se trata de reproducir figuras sino de «[...] produire un continuum d'intensités dans une évolution *a-parallèle et non symétrique*, ou l'homme ne *devient* pas moins singe que le singe homme.». El animal capturado por el hombre es desterritorializado por la fuerza humana pero, a su vez, la fuerza animal desterritorializada «[...] précipite et rend plus intense la déterritorialisation de la force humaine déterritorisante [...]». Cf. también Rojas (2003: 204-211) donde analiza los devenires en *K* y Morey (1990: 229-232) donde Morey, en su intento de dar prueba de la existencia de una serie de muestras de la ética narrativa contemporánea, aborda los devenires de Kafka como salidas de nuestra domesticidad o la invención de nuevas posibilidades de vida.

número, la mayoría en el universo supone como ya dados el derecho o el poder del hombre.

En ese sentido, las mujeres, los niños y también los animales son *minoritarios*. Sin embargo no hay que confundir “*minoritario*” en tanto que *devenir o proceso* y “*minoría*” como *conjunto o estado*<sup>1010</sup>. Los judíos, los gitanos, los inmigrantes, pueden formar minorías en tales o cuales condiciones, pero eso no es suficiente para convertirlos en devenires. Uno se reterritorializa o se deja reterritorializar en una minoría como *estado*, pero uno se desterritorializa en un *devenir*. Incluso los negros, decían los Black Panthers, tienen que devenir negro. Incluso las mujeres tienen que devenir-mujer. Y los judíos un devenir-judío. Si esto es así el devenir-judío afecta tanto al no judío como al judío, el devenir-mujer afecta necesariamente a hombres tanto como a mujeres.

En cierto sentido el sujeto de un devenir siempre es “hombre”, pero sólo es ese sujeto si entra en un devenir-minoritario que lo arranca de su identidad mayor. Inversamente, si los judíos mismos tienen un devenir-judío, las mujeres un devenir-mujer, los niños un devenir-niño, los negros un devenir-negro, es en la medida en que sólo una minoría puede servir de medium activo al devenir, pero en condiciones tales que deja de ser un conjunto definible por relación a la mayoría.

«Le devenir-juif, le devenir-femme, etc., impliquent donc la simultanité d'un double mouvement, l'un par lequel un terme (le sujet) se soustrait à la majorité, et l'autre, par lequel un terme (le médium ou l'agent) sort de la minorité. Il y a un bloc de devenir indissociable et asymétrique, un bloc d'alliance [...].» (MP, 357)

Un devenir minoritario sólo existe gracias a dos elementos: un sujeto y un medium desterritorializados. Podríamos decir que el “sujeto del devenir” es una variable desterritorializada de una mayoría y el “medio del devenir” es una variable desterritorializada de una minoría. Lo que nos precipita en un devenir es lo más insignificante, cualquier cosa, un pequeño detalle que empieza a crecer y nos arrastra. En *Focus*, de Arthur Miller, el no judío deviene-judío: un americano medio necesita unos lentes que proporcionan a su nariz un aire ligeramente semítico, siendo precisamente a causa de esos lentes que se ve precipitado en una extraña aventura de devenir-judío —todo un *affaire* político.

«N'importe quoi peut faire l'affaire, mais l'affaire se révèle politique. Devenir-minoritaire est un affaire politique, et fait appel à tout un travail de puissance, à une micro-politique active. C'est le contraire de la macro-

---

<sup>1010</sup> Para estas matizaciones puede verse una entrevista con Negri realizada en 1990 recogida en *PP*, 229-239 (sobre todo las pp. 234-235).

politique, et même de l'Histoire, où il s'agit plutôt de savoir comment l'on va conquérir ou obtenir une majorité. Comme disait Faulkner, il n'y avait pas d'autre choix que de devenir-nègre, pour ne pas se retrouver fasciste.» (MP, 357-358)

Si la noción de *minoritario* está ligada a la de *política* lo es a través de una noción importantísima: la de *coexistencia*. No se entenderían los devenires minoritarios como devenires políticos sin situarlos en un *tiempo* peculiar, esto es, en la modalidad temporal aiónica que exhala el plano de consistencia. Modalidad temporal a la que Deleuze acerca la noción de revolución: si existe un devenir-revolucionario sólo puede darse fuera de la historia.

«Contrairement à l'histoire, le devenir ne se pense pas en termes de passé et d'avenir. Un devenir-révolutionnaire reste indifférent aux questions d'un avenir et d'un passé de la révolution ; il passe entre les deux. Tout devenir est un bloc de coexistence.» (MP, 358)

Si lo molecular está relacionado con el tiempo aiónico de la coexistencia, lo molar es inseparable del tiempo lineal, del tiempo de la Memoria arborescente. Pero el rasgo “minoritario” de todo devenir no sólo resitúa temporalmente los conceptos de historia y revolución sino que también establece un nuevo reparto entre el tiempo del secreto y el tiempo de la publicidad o, en otros términos, entre el camino estridente de la historia y los pasos sigilosos del devenir<sup>1011</sup>.

«Les sociétés dites sans histoire se mettent hors de l'histoire, non pas parce qu'elles se contenteraient de reproduire des modèles immuables ou seraient régies par une structure fixe, mais parce que ce sont des sociétés de devenir (sociétés de guerre, sociétés secrètes, etc.). Il n'y a d'histoire que de majorité, ou de minorités définies par rapport à la majorité. Mais “comment conquérir la majorité” est un problème tout à fait secondaire par rapport aux cheminements de l'imperceptible.» (MP, 358)

---

<sup>1011</sup> A propósito de los devenires minoritarios Antonioli (2003: 177) confirma los peligros de los que siempre alertaba Deleuze (molarización, fuga salvaje, etc.): «Vingt ans après la parution de *Mille Plateaux*, Jean-Claude Polack a proposé un bilan de toutes les expériences minoritaires que Deleuze et Guattari citaient en exemple, bilan qui peut paraître très négatif et qui pourrait justifier des prévisions très pessimistes. Les minorités elles-mêmes ne cessent en effet d'être travaillées par les tentations de pouvoir et de reterritorialisation, souvent mortifères : ainsi les écologistes se sont organisés en parti, ont participé au pouvoir, et semblent avoir échoué à concilier leurs pratiques de terrain et leur action politique institutionnelle, le statut des minorités ethniques a été à l'origine de l'épopée yougoslave avec ses massacres et ses déportations, au Pays basque la minorité en lutte d'autrefois tend à s'instituer en groupe fanatique (voire xénophobe) et meurtrier, en Corse un mouvement qui se présentait comme un effort de décolonisation économique et culturelle évolue vers des mafias et des clans qui exigent une langue insulaire unique et le respect des vieilles juridictions locales [...]». De todas maneras Antonioli se muestra optimista en relación con el nuevo fenómeno de Internet que está estimulando nuevos devenires-minoritarios.

#### 5.6.2.4.3. Lineal y anti-memoria

Una línea de devenir no se define ni por puntos que une ni por puntos que la componen. Una línea de devenir pasa *entre* los puntos, sólo crece por el medio y huye en una dirección perpendicular a los puntos que en principio se han distinguido, transversal a la relación localizable entre puntos contiguos o distantes<sup>1012</sup>.

«Un point est toujours d'origine. Mais une ligne de devenir n'a ni début ni fin, ni départ ni arrivée, ni origine ni destination ; et parler d'absence d'origine, ériger l'absence d'origine en origine, est un mauvais jeu de mots. Une ligne de devenir a seulement un milieu. Le milieu n'est pas une moyenne, c'est un accéléré, c'est la vitesse absolue du mouvement. Un devenir est toujours au milieu, on ne peut le prendre qu'au milieu.» (MP, 359-360)

Un devenir es un “entre-dos” (ni uno, ni dos, ni la relación entre dos)<sup>1013</sup>. Y es tanto una línea como un bloque puesto que constituye una zona de indiscernibilidad que arrastra a los dos puntos. Por ejemplo, en la línea o bloque de devenir que une la avispa y la orquídea se produce la común desterritorialización, de la avispa en tanto que deviene una pieza liberada del aparato de reproducción de la orquídea, pero también de la orquídea en tanto que deviene el objeto de un “orgasmo” de la avispa liberada a su vez de su propia reproducción. Se da la coexistencia de dos movimientos asimétricos que forman un bloque, la convivencia en una línea de fuga en la que se precipita la presión selectiva. La línea o el bloque no une la avispa y la orquídea, ni tampoco las conjuga o las mezcla: pasa entre las dos, arrastrándolas a una vecindad común en la que los puntos dejan de ser discernibles.

«Le devenir est le mouvement par lequel la ligne se libère du point, et rend les points indiscernables : rhizome, l'opposé de l'arborescence, se dégager de l'arborescence. *Le devenir est une anti-mémoire.*» (MP, 360)

Sin duda hay una memoria molecular pero como un elemento “integrado” en un sistema de Memoria molar o mayoritario cuya función es siempre de reterritorialización. Sin embargo un vector de desterritorialización (una memoria molecular) actúa directamente sobre los niveles moleculares y tanto más directamente cuanto más desterritorializado: *la desterritorialización mantiene*

<sup>1012</sup> Cf. en MP, 359 los dibujos de Deleuze correspondientes a la nota 67.

<sup>1013</sup> Leclercq (2001: 111-112) sugiere que los devenires son la constitución de nuevas potencias, o la incorporación de nuevas potencias, que realizan una “lucha-entre” y no una “lucha-contra” si entendemos por la primera la integración de fuerzas con el fin de crear nuevos conjuntos (potencia en su grado más alto de creación) y por la segunda la simple destrucción de una fuerza adversa (potencia en su grado más miserable).

*unidos los componentes moleculares* (como ya vimos al hablar de la lógica de la consistencia). De esta forma podemos oponer los bloques a los simples recuerdos.

«On oppose de ce point de vue un *bloc d'enfance*, ou un devenir-enfant, au *souvenir d'enfance* : “un” enfant moléculaire est produit... “un” enfant coexiste avec nous, dans une zone de voisinage ou un bloc de devenir, sur une ligne de déterritorialisation qui nous emporte tous deux, □ contrairement à l'enfant que nous avons été, dont nous nous souvenons ou que nous fantasmons, l'enfant molaire dont l'adulte est l'avenir.» (MP, 360)

El psicoanálisis está en situación de captar los recuerdos o fantasmas pero jamás los bloques de infancia<sup>1014</sup>. Los sistemas molares, memoriales, arborescentes son, en general, puntuales. Como ya dijimos en el epígrafe 5.5.1, titulado “Las líneas molares”, a propósito de los sistemas puntuales, la Memoria tiene una organización puntual<sup>1015</sup>.

#### **5.6.2.4.4. Comienzo y paso: devenir-mujer**

En el trazado de los devenires que afectan a lo humano Deleuze sospecha que el devenir-mujer tiene un papel importante: una función de *paso, llave o puerta*<sup>1016</sup>.

«C'est peut-être la situation particulière de la femme par rapport à l'étalon-homme qui fait que tous les devenirs, étant minoritaires, passent par un devenir-femme.» (MP, 356)

La diferencia entre la mujer y el devenir-mujer es, respectivamente, la que se dibuja entre una entidad molar atrapada en una máquina dual que la opone al hombre, determinada por una forma, provista de órganos y funciones, desempeñando el papel de sujeto, y un proceso molecular que deshace esa construcción<sup>1017</sup>.

---

<sup>1014</sup> En *K*, 139-141 Deleuze distingue varios sentidos de “bloque” en la obra de Kafka. Sin duda los más interesantes son los bloques de intensidades (viajes, umbrales y mapas de intensidades) y los bloques de infancia. El bloque de infancia no es el recuerdo de la infancia ya que éste siempre es edípico, tiene la función de bloquear el deseo y realizar la territorialización de la infancia. El bloque de infancia es la única y verdadera vida del niño, es intensivo, desterritorializante, se desplaza en el tiempo y con el tiempo para reactivar el deseo y multiplicar las conexiones. Los bloques de infancia pueden inyectar niñez en el adulto y madurez en el verdadero niño.

<sup>1015</sup> Cf. MP, 361.

<sup>1016</sup> En *ACE*, 420-421 aparece un avance del tema del devenir-mujer, al hilo del comentario de un fragmento de la obra de D. H. Lawrence, aunque conceptualizado en términos de la teoría de flujos.

<sup>1017</sup> En este sentido en *D*, 8 Deleuze escribe: «Il y a un devenir-femme qui ne se confond pas avec les femmes, leur passé et leur avenir, et ce devenir, il faut bien que les femmes y entrent pour sortir de leur passé et de leur avenir, de leur histoire.».

Deleuze no busca negar el ejercicio feminista de una política molar gracias a la que progresivamente van conquistando su propio organismo, su propia historia y su propia subjetividad, apareciendo así como sujetos de enunciación. Lo único que persigue es subrayar los riesgos implícitos a tal ejercicio de enunciación (“nosotras, en tanto que mujeres...”).

«Mais il est dangereux de se rabattre sur un tel sujet, qui ne fonctionne pas sans tarir une source ou arrêter un flux. Le chant de la vie est souvent entonné par les femmes les plus sèches, animées de ressentiment, de volonté de puissance et de froid maternage. [...]. Il faut donc concevoir une politique féminine moléculaire, qui se glisse dans les affrontements molaires et passe en dessous, ou à travers.» (*MP*, 338)

En este sentido Deleuze glosa la respuesta de Virginia Woolf ante la cuestión de escribir “en tanto que mujer”: el rechazo. Un rechazo que Deleuze interpreta en la dirección de producir un devenir-mujer tanto para la mujer como para el hombre (véanse los casos de algunos escritores norteamericanos).

«Quand on interroge a Virginia Woolf sur une écriture proprement féminine, elle s'effare à l'idée d'écrire “en tant que femme”. Il faut plutôt que l'écriture produise un devenir-femme, comme des atomes de féminité capables de parcourir et d'imprégner tout un champ social, et de contaminer les hommes, de les prendre dans ce devenir. Particules très douces, mais aussi dures et obstinées, irréductibles, indomptables. La montée de las femmes dans l'écriture romanesque anglaise n'épargnera aucun homme : ceux qui passent pour les plus virils, les plus phalocrates, Lawrence, Miller, ne cesseront de capter et d'émettre à leur tour ces particules qui entrent dans le voisinage ou dans la zone d'indiscernabilité des femmes. Ils deviennent-femme en écrivant.» (*MP*, 338)

Para Deleuze el problema no sólo es el del organismo, la historia, la subjetividad y el sujeto de enunciación que oponen lo masculino y lo femenino en las grandes máquinas duales. Sino que, más bien, es el del cuerpo que se roba con el fin de fabricar organismos que entran en los engranajes de las oposiciones<sup>1018</sup>. Pues bien, a quien primero le roban ese cuerpo es a la joven: “no pongas esa postura”, “ya no eres una niña”, “no seas marimacho”, etc. Le roban su devenir para imponerle una historia o una prehistoria. El turno del joven viene después, pues al ponerle la joven como objeto de su deseo le fabrican, a la vez, un organismo opuesto, una historia dominante. La joven es la primera víctima pero también debe de servir de ejemplo y trampa.

---

<sup>1018</sup> Sobre el cuerpo robado cf. *MP*, 338.



«C'est pourquoi, inversement, la reconstruction du corps comme Corps sans organes, l'anorganisme du corps, est inséparable d'un devenir-femme ou de la production d'une femme moléculaire. Sans doute la jeune fille devient-elle femme, au sens organique ou molaire. Mais inversement le devenir-femme ou la femme moléculaire sont la jeune fille elle-même. La jeune fille ne se définit certes pas par la virginité, mais par un rapport de mouvement et repos, de vitesse et de lenteur, par une combinaison d'atomes, une émission de particules : heccéité.» (MP, 339)

Las jóvenes y los niños no sacan sus fuerzas del estatuto molar que los domina, ni del organismo y la subjetividad que reciben: *sacan todas sus fuerzas del devenir molecular que hacen pasar entre los sexos y las edades*, devenir-niño tanto del adulto como del niño, devenir-mujer tanto del hombre como de la mujer. Y, conforme a la cualidad propia del devenir, *la joven y el niño no devienen sino que es el propio devenir el que es niño o joven*.

«C'est n'est pas la jeune fille qui devient femme, c'est le devenir-femme qui fait la jeune fille universelle ; ce n'est pas l'enfant qui devient adulte, c'est le devenir-enfant qui fait une jeunesse universelle. [...]. Il est sûr que la politique moléculaire passe par le jeune fille et l'enfant.» (MP, 339)

El niño no deviene adulto, como tampoco la joven deviene mujer, pero la joven es el devenir-mujer de cada sexo, del mismo modo que el niño es el devenir-joven de cada edad. Saber envejecer no es mantenerse joven, es *extraer* de la edad que se tiene las partículas, las velocidades y lentitudes, los flujos que constituyen la juventud de *esa* edad. Saber amar no es seguir siendo hombre o mujer, es *extraer* de su sexo las partículas, las velocidades y lentitudes, los flujos, los *n* sexos que constituyen la joven de *esa* sexualidad<sup>1019</sup>. Es la Edad misma la que es un devenir-niño, como la Sexualidad, no importa qué sexualidad, un devenir-mujer, es decir, una joven. El arte de *extraer* o *emitir* partículas informales, insustanciales y móviles, es decir, “saber envejecer”, “saber amar”, etc., es la auténtica *política molecular*.

«Or, si tous les devenirs sont déjà moléculaires, y compris le devenir-femme, il faut dire aussi que tous les devenirs commencent et passent par le devenir-femme. C'est la clef des autres devenirs.» (MP, 340)

En este sentido Deleuze no interpreta como accidental, provisional o vergonzoso el hecho de que el hombre de guerra se disfraza de mujer, se haga pasar por ella o huya disfrazado de muchacha. El hombre de guerra, por su furor y celeridad, está atrapado en devenires-animales irresistibles. Estos devenires encuentran su

---

<sup>1019</sup> Cf. MP, 339. Sobre los *n* sexos cf. también AE, 350-352; “Sur *Le Mysogine*” (reseña sobre el libro homónimo de Alain Roger publicado en 1976) en DRF, 71; “L’interprétation des énoncés” (texto de 1977) en DRF, 82-84.

condición en el devenir-mujer del guerrero o en su alianza con la joven, en su contagio con ella.

«L'homme de guerre n'est pas séparable des Amazones. L'union de la jeune fille et de l'homme de guerre ne produit pas des animaux, mais produit à la fois le devenir-femme de l'un et le devenir-animal de l'autre, dans un seul et même "bloc" où le guerrier devient animal à son tour par contagion de la jeune fille, en même temps que la jeune fille devient guerrière par contagion de l'animal. Tout se réunit dans un bloc de devenir asymétrique, un zig-zag instantané.» (MP, 341)

Pero hay más. Los ritos de travestismo, de disfraz, en las sociedades primitivas en las que el hombre deviene mujer no se explican, para Deleuze, ni por una organización social (que haría que unas relaciones dadas se correspondiesen con el travestismo) ni por una organización psíquica (que provocaría que el hombre deseara tanto ser mujer como hombre). Tanto la organización social como la psíquica parecen olvidar el encadenamiento, desencadenamiento y comunicación de devenires que activa el travesti, la potencia del devenir-animal que de ello deriva y sobre todo la pertenencia de esos devenires a una desterritorialización específica.

Lo mismo ocurre con la sexualidad. La sexualidad no se explica por la organización binaria de los sexos y ni por la organización bisexuada de cada uno de ellos<sup>1020</sup>. La sexualidad pone en juego devenires conjugados demasiados diversos que son como *n* sexos (sexos extraños, terribles y potentísimos)<sup>1021</sup>. Deleuze nos habla de, al menos, la conjugación de dos devenires: el devenir-mujer del hombre y el devenir-animal de lo "humano".

«La sexualité est une production de mille sexes, qui sont autant de devenirs incontrôlables. *La sexualité passe par le devenir-femme de l'homme et le devenir-animal de l'humain* : émission de particules. [...]. Les devenirs-animaux sont d'abord d'une autre puissance [...] qui extrait de l'animal quelque chose de commun, beaucoup plus que toute domestication, que toute utilisation, que toute imitation : "la Bête".» (MP, 341-342)

Por tanto a Deleuze sólo le queda preguntarse *hacia qué* conducen todos estos devenires.

«Si le devenir-femme est le premier quantum, ou segment moléculaire, et puis les devenirs-animaux qui s'enchaînent avec lui, vers quoi se précipitent-ils tous ? Sans aucun doute, vers un devenir-imperceptible.» (MP, 342)

<sup>1020</sup> En *ACE*, 82, ya se avanzaba (en el contexto de una exégesis de la sexualidad en la obra de Proust) que: «Nous sommes hétérosexuels statistiquement ou moléculairement, mais homosexuels personnellement, sans le savoir ou en le sachant, et enfin trans-sexués élémentairement, moléculairement.»

<sup>1021</sup> Sobre la teoría deleuziana de la sexualidad cf. Schérer (1998: 63-85).

Por tanto, pasemos al análisis y descripción del devenir-imperceptible.

#### 5.6.2.4.5. Fin o final inmanente: devenir-imperceptible

¿Qué entiende Deleuze por *lo imperceptible*?

«L'imperceptible est la fin immanente du devenir, sa formule cosmique.»  
(MP, 342)

Deleuze ofrece dos ejemplos. El *Hombre menguante*, de Matheson, pasa a través de los reinos, circula entre las moléculas hasta devenir una partícula rara que medita hasta el infinito sobre el infinito. El *Señor cero*, de Paul Morand, huye de los grandes países, atraviesa los más pequeños, desciende la escala de los estados para constituir en Lichtenstein una sociedad anónima compuesta por él solo y morir imperceptible formando con sus dedos la partícula “0”.

«Mais que signifie devenir-imperceptible, à la fin de tous les devenirs moléculaires qui commençaient par le devenir-femme ? Devenir imperceptible veut dire beaucoup de choses. Quel rapport entre l'imperceptible (anorganique), l'indiscernable (asignifiant) et l'impersonnel (asubjectif) ?» (MP, 342)

La relación que existe entre lo imperceptible, lo indiscernible y lo impersonal es *devenir como todo el mundo o devenir cualquiera*. Para Deleuze *ser como todo el mundo* tiene que ver con el devenir<sup>1022</sup>. No todo el mundo puede devenir como todo el mundo. Es necesario mucho ascetismo, sobriedad<sup>1023</sup>, involución creadora, eliminar todo lo que resalta demasiado, lo que es demasiado vistoso y chillón<sup>1024</sup>.

---

<sup>1022</sup> En *D*, 154 existe una formulación similar a propósito del análisis de la obra de Fitzgerald: «Il n'y a plus de secret. On est devenu comme tout le monde, mais justement on a fait de “tout-le-monde” un *devenir*. On est devenu imperceptible, clandestin. On a fait un curieux voyage immobile.»

<sup>1023</sup> Sobre la sobriedad del escritor como devenir-imperceptible que se expresa en un *estilo* de escritura cf. *MP*, 125. También puede verse *D*, 9-10.

<sup>1024</sup> A propósito del asunto del *devenir como todo el mundo* o *devenir cualquiera* como principio de una “ética de la cualquieridad” (libertad de deambular por cualquier parte durante cualquier tiempo) nacida de una “estética trascendental” (es decir, de una sensibilidad desprendida de los sentimientos personales y las sensaciones objetivas) e interpretado como una auténtica reclamación ética que promueve un Derecho verdaderamente universal (anacional) basado en la figura de una universalidad singular o singularidad universal de los cualquiera cf. Pardo (2000: 80). Otra dirección es la tomada por David-Ménard (2005: 79-89) que interpreta el devenir-imperceptible como una superación de la crítica al psicoanálisis y un paso hacia una “metafísica del arte y del pensamiento”.

«Car tout le monde est l'ensemble molaire, mais *devenir tout le monde* est un autre affaire, qui met en jeu le cosmos avec ses composantes moléculaires. Devenir tout le monde, c'est faire monde, faire un monde. A force d'éliminer, on n'est plus qu'une ligne abstraite, ou bien une pièce de puzzle en elle-même abstraite. Et c'est en conjugant, en continuant avec d'autres lignes, d'autres pièces qu'on fait un monde, qui pourrait recouvrir le premier, comme en transparence. [...] devenir tout le monde, faire du monde un devenir, c'est faire monde, c'est faire un monde, des mondes, c'est-à-dire trouver ses voisinages et ses zones d'indiscernabilité.» (MP, 343)

El concepto de “zona de indiscernibilidad” y la práctica que lleva implícita se convierten en pivotantes a la hora de devenir como todo el mundo<sup>1025</sup>. El sueño de Kerouac o el de Virginia Woolf es que la escritura sea como la línea del dibujo-poema chino<sup>1026</sup>. Virginia Woolf dice que es necesario saturar cada átomo, para lo cual es imprescindible, primero, eliminar todo lo que es semejanza y analogía y, segundo, ponerlo todo, esto es, eliminar todo lo que excede el momento pero poner todo lo que lo incluye (el momento no es lo instantáneo sino la *haecceidad* en la que uno se introduce y que se introduce en otras haecceidades por medio de la transparencia).

«Voilà le lien entre imperceptible, indiscernable, impersonnel, les trois vertus. Se réduire à une ligne abstraite, un trait, pour trouver sa zone d'indiscernabilité avec d'autres traits, et entrer ainsi dans l'heccéité comme dans l'impersonnalité du créateur. [...]. On a combiné le “tout”, l'article indéfini, l'infinitif-devenir, et le nom propre auquel on est réduit.» (MP, 343-344)

Pero devenir-imperceptible es también inseparable, de algún modo, de *alcanzar el umbral absoluto de la percepción y sustituir la interpretación por la experimentación*. Veámoslo.

El movimiento mantiene una relación especial con lo imperceptible, es por naturaleza imperceptible pues la percepción sólo puede captar el movimiento como “la traslación de un móvil” o “el desarrollo de una forma”. Por debajo o por encima del umbral de percepción están los movimientos y los devenires, es decir, las puras

---

<sup>1025</sup> Batt traza una historia y un campo relacional interesante para este concepto deleuziano: «On peut considérer que la notion est le produit d'une élaboration théorique de Deleuze qui a pu trouver son origine dans le “principe des indiscernables” de Leibniz [...] d'une part, et dans une suite de notions connexes élaborées par les phénoménologues autour du principe d'*indétermination*. Husserl avait introduit les notions d' “horizon d'indétermination déterminable” et “d'horizon de déterminabilité indéterminée” dans les *Méditations cartésiennes* (1929) et Ingarden celle de “lieux d'indétermination” dans *L'Œuvre d'art littéraire* (1931), notions que Merleau-Ponty et Maldiney remirent ensuite sur le métier (v. FB 1981, p. 27, note 1).» en Sasso & Villani (2004: 344-345). En todo caso la naturaleza *ontológico-práctica* del concepto deleuziano es incuestionable.

<sup>1026</sup> En *D*, 56-58 Deleuze plantea que el devenir-imperceptible es la finalidad de escribir (cita a Fitzgerald, Henry Miller y Lawrence): devenir-imperceptible como adquisición de una clandestinidad (deviniendo multitud de minorías), tornarse un traidor (desconocido hasta para sí), vivir sin secretos (sin nada que confesar, sin culpa, sin vocación de reconocimiento) y carecer de rostro (sin determinaciones que identifiquen).

relaciones de velocidad y de lentitud, los puros afectos. Los umbrales de percepción son relativos. Así pues, siempre habrá uno capaz de captar lo que escapa a otro: el ojo del águila será capaz de captar lo que se le escapa a otro animal. Pero el umbral adecuado, a su vez, sólo podrá proceder en función de una forma perceptible y de un sujeto percipiente. Por eso *el movimiento como tal continúa produciéndose en otra parte*: si se constituye la percepción en serie, el movimiento se efectúa siempre más allá del umbral máximo y más acá del umbral mínimo, en intervalos de expansión o en contracción (microintervalos)<sup>1027</sup>. Deleuze lo ilustra con dos ejemplos<sup>1028</sup>.

El primero es el de los enormes luchadores japoneses, cuyo avance es demasiado lento y la llave demasiado rápida y repentina como para ser vistos. En ese caso lo que se acopla no son tanto los luchadores como la infinita lentitud de una espera (¿qué va a pasar?) con la velocidad infinita del resultado (¿qué ha pasado?). El segundo es el de Kierkegaard cuando dice “sólo miro los movimientos”<sup>1029</sup>. Deleuze precisa que *sólo hay movimiento de lo infinito, que el movimiento de lo infinito sólo puede hacerse por afecto, pasión, amor, en un devenir* que es una muchacha, pero sin referencia a cualquier tipo de “mediación”. Ese movimiento como tal escapa a la percepción mediadora puesto que *ya se efectúa en todo momento*, y el bailarín o el amante ya está “de pie en camino” en el mismo instante en que cae de nuevo e incluso en el instante en que salta. Al igual que la joven como ser fugitivo, el movimiento no puede ser percibido<sup>1030</sup>. (Para Deleuze *Temor y temblor* es el libro más importante de Kierkegaard por su manera de plantear el problema del movimiento y la velocidad, no sólo en su contenido, sino también en su estilo y composición).

«Et pourtant il faut tout de suite corriger : le mouvement aussi “doit” être perçu, il ne peut être que perçu, l'imperceptible est aussi le *percipiendum*.»  
(MP, 345)

<sup>1027</sup> En MP, 246-247, y a partir de la lectura del relato de P. Fleutiaux titulado “Le dernier angle de transparence”, Deleuze distingue tres líneas de percepción: la línea de percepción molar del héroe (basada en conjuntos, elementos bien formados), la línea de percepción molecular (de las microfisuras y agujeros que surgen entre dos cosas) y la línea de percepción de fuga (siempre novedosa y, tal vez, saludable).

<sup>1028</sup> Cf. MP, 344.

<sup>1029</sup> Para una lectura similar del pensamiento de Kierkegaard cf. también D, 154-155.

<sup>1030</sup> En D, 7-8 expresa la relación de este movimiento con el papel del pensador en general: «Le mouvement se fait toujours dans le dos du penseur, ou au moment où il cligne des paupières. Sortir, c'est déjà fait, ou bien on ne le fera jamais. Les questions sont généralement tendues vers un avenir (ou un passé). L'avenir des femmes, l'avenir de la révolution, l'avenir de la philosophie, etc. Mais pendant ce temps-là, pendant qu'on tourne en rond dans ces questions, il y a des devenirs qui opèrent en silence, qui sont presque imperceptibles.»

Que lo imperceptible sea el *percipiendum* no implica contradicción (como ya vimos en *DR*). Si el movimiento es por naturaleza imperceptible siempre es con relación a un *umbral* cualquiera de percepción, al que corresponde ser relativo y desempeñar así el papel de una *mediación* en un plan que opera la distribución de los umbrales y de lo percibido, que proporciona formas perceptibles a sujetos percipientes. Es el plan de organización y desarrollo, plan de trascendencia, el que permite percibir sin ser percibido, sin que pueda ser percibido. Pero en el plano de consistencia todo ocurre de modo distinto.

«Mais, sur *l'autre* plan, d'immanence ou de consistance, c'est le principe de composition lui-même qui doit être perçu, qui ne peut être que perçu, en même temps que ce qu'il compose ou donne.» (*MP*, 345)

En el plano de consistencia el movimiento deja de estar relacionado con la mediación de un umbral relativo del que, por naturaleza, se evade hasta el infinito para alcanzar, cualquiera que sea su velocidad o lentitud, un *umbral absoluto* aunque diferenciado, que se confunde con la construcción de tal o tal región del plan ininterrumpido. También podría decirse que el movimiento deja de ser el procedimiento de la desterritorialización siempre relativa, para devenir el proceso de una *desterritorialización absoluta*.

«C'est la différence des deux plans qui fait que ce qui ne peut pas être perçu sur l'un ne peut être que perçu sur l'autre. C'est là que l'imperceptible devient le nécessairement-perçu, sautant d'un plan à l'autre, ou des seuils relatifs au seuil absolu qui leur coexiste.» (*MP*, 345)

Deleuze interpreta que Kierkegaard muestra que el plan del infinito, lo que él llama el plan de la fe, debe devenir puro plan de inmanencia que no cesa de dar inmediatamente, de restituir, de registrar lo finito: contrariamente al hombre de la resignación infinita, el caballero de la fe, u hombre del devenir, conseguirá a la joven, conseguirá todo lo finito y percibirá lo imperceptible en tanto que “heredero directo del mundo finito”. La percepción ya no estará en la relación entre un sujeto y un objeto sino en el movimiento que sirve de límite a esa relación.

«La perception se trouvera confrontée à sa propre limite ; elle sera parmi les choses, dans l'ensemble de son propre voisinage, comme la présence d'une heccété dans une autre, la préhension de l'une par l'autre ou le passage de l'une à l'autre : ne regarder qu'aux mouvements.» (*MP*, 345)

Según Deleuze existe el plan del caballero de la fe pero también hay otros caballeros. Por ejemplo, el caballero de la droga. Parece que la *droga*, desde este

punto de vista, es inseparable del despliegue de un plan. Un plan en el que lo imperceptible deviene algo necesariamente percibido y la percepción deviene molecular. Los libros de Carlos Castaneda<sup>1031</sup> nos muestran a este respecto cómo las capacidades puede ser activadas para percibir microintervalos entre materias, todo tipo de líneas.

«Ce qui permet de décrire un agencement Drogue, quelles que soient les différences, c'est une ligne de causalité perceptive qui fait que 1) l'imperceptible est perçu, 2) la perception est moléculaire, 3) le désir investit directement la perception et le perçu. Les Américains de la *beat generation* s'étaient déjà engagés dans cette voie, et parlaient d'une révolution moléculaire propre à la drogue. Puis, l'espèce de grande synthèse de Castaneda. [...]. En Europe, Henri Michaux [...].» (MP, 346)

El problema está bien planteado, según Deleuze, cuando se dice que la droga hace desaparecer las formas y las personas, hace intervenir las locas velocidades de la droga y las prodigiosas lentitudes posteriores a la droga, acopla las unas a las otras como dos luchadores, da a la *percepción* la potencia molecular<sup>1032</sup> de captar microfenómenos, microoperaciones, y a lo *percibido* la fuerza de emitir partículas aceleradas o ralentizadas, según un tiempo flotante que ya no es el nuestro y haecceidades que ya no son de este mundo. Toda una desterritorialización: percepción de cosas, de pensamientos, de deseos, en los que el deseo, el pensamiento, la cosa, han invadido toda la percepción y lo imperceptible por fin es percibido.

«Plus rien que le monde des vitesses et des lenteurs sans forme, sans sujet, sans visage. Plus rien que le zig-zag d'une ligne, comme "la lanière du fouet d'un charretier en fureur", qui déchire visages et paysages. Tout un travail rhizomatique de la perception, le moment où désir et perception se confondent.» (MP, 347)

Según el parecer de Deleuze los problemas inherentes a la droga sólo pueden ser captados al nivel en el que el deseo inviste directamente la percepción y en el que la percepción deviene molecular, al mismo tiempo que lo imperceptible deviene percibido. La droga aparece como el *agente* de ese devenir. Pero volvamos a lo que nos importa en nuestra exposición.

En el plano de consistencia, que es necesariamente percibido de por sí *al mismo tiempo* que se construye,

---

<sup>1031</sup> Según Deleuze la fuerza de los libros de Castaneda radica en su carácter experimental no-interpretativo. Cf. D, 60.

<sup>1032</sup> Potencia molecular: *puissance moléculaire* (MP, 346).

«[...] l'expérimentation se substitue à l'interprétation ; l'inconscient devenu moléculaire, non figuratif et non symbolique, est donné comme tel aux micro-perceptions ; le désir investit directement le champ perceptif où l'imperceptible apparaît comme l'objet perçu du désir lui-même, "le non figuratif du désir".» (MP, 348)

El inconsciente ya no va a designar el *principio* oculto del plan de organización trascendente sino el *proceso* del plano de consistencia inmanente, en tanto que aparece sobre él mismo a medida que se construye. Pero ¿consigue la droga trazar tal plan? Caben muchísimas dudas.

La línea de fuga de la droga no cesa de ser *segmentarizada* bajo la forma de la dependencia, la toma, la dosis, el trapicheo y el traficante. Tal línea puede movilizar gradientes y umbrales de la percepción de tal modo que se *imiten* los devenires y no se devenga *realmente*. Las desterritorializaciones que provoca pueden ser *relativas*: se compensan con reterritorializaciones abyectas. Se pueden *enmascarar* las micropercepciones bajo la forma de alucinaciones, delirios, falsas percepciones, fantasmas, que restauran formas y sujetos. Ya no se es dueño de las velocidades. En lugar de construir un cuerpo (en tanto que plano de consistencia) suficientemente rico y lleno para que pasen las intensidades, los drogadictos *erigen* un cuerpo vacío vitrificado o un cuerpo canceroso: la línea de fuga se transforma en línea de muerte y de abolición. En todo caso, no hay que olvidar que, en función de los peligros inmanentes a las líneas, el plan de consistencia no sólo corre el riesgo de ser traicionado o desviado bajo la influencia de otras causalidades que intervienen en esa disposición sino que el plan engendra sus propios peligros según los cuales se deshace a medida que se construye.

Deleuze estima que si la droga nos ha aportado una modificación de las condiciones generales de la percepción del espacio y el tiempo, más que drogarse habría que continuar esta empresa por el medio y cambiar sus medios<sup>1033</sup>: iniciar un devenir.

«Nécessité de choisir, de sélectionner la bonne molécule, la molécule d'eau, la molécule d'hydrogène ou d'hélium. Ce n'est pas affaire de modèle, tous les modèles sont molaires : il faut déterminer les molécules et les particules par rapport auxquelles les "voisinages" (indiscernabilités, devenirs) s'engendrent et se définissent. [...]. On ne se conforme pas à un modèle, mais on enfourche un cheval. Les drogués n'ont pas choisi la bonne molécule ou le bon cheval. Trop gros pour saisir l'imperceptible, et pour devenir imperceptibles, ils ont cru que la drogue leur donnerait le plan, tandis que c'est le plan qui doit distiller ses propres drogues, rester maître des vitesses et voisinages.» (MP, 350-351)

---

<sup>1033</sup> Medio: *milieu*. Medios: *moyens* (MP, 612).



Pero los devenires sólo admiten ser cabalgados no poseídos<sup>1034</sup>.

#### 5.6.2.5. Espacios lisos

El último elemento o inscripción del plano de consistencia es lo que Deleuze denomina “espacios lisos”<sup>1035</sup>. Los espacios lisos del plano de consistencia se oponen pero también se combinan, según el caso, con los espacios estriados del plano de organización y desarrollo. En el espacio estriado, las líneas y los trayectos tienen tendencia a estar subordinados a los puntos: se va de un punto a otro. En el liso acontece a la inversa, es decir, los puntos están subordinados al trayecto. En el espacio liso existe una subordinación del hábitat al recorrido, la adecuación del espacio interior al espacio exterior (como por ejemplo la tienda, el iglú, el barco). Tanto en el espacio liso como en el estriado existen paradas y trayectos pero en el liso es el trayecto el que provoca la parada.

En el espacio liso la línea es entonces un vector, una dirección y no una dimensión o una determinación métrica. Es un espacio construido por operaciones locales con cambios de dirección. Estos cambios de dirección pueden ser debidos a la naturaleza misma del recorrido (como en los nómadas del archipiélago) pero también a la variabilidad de la meta o punto a alcanzar (como entre los nómadas del desierto que van hacia una vegetación local y temporal).

El espacio liso y el espacio estriado, aunque se oponen punto por punto como veremos a continuación, son conceptos que se necesitan mutuamente e incluso se co-generan. Podemos caracterizarlos desde cinco puntos de vista<sup>1036</sup>.

---

<sup>1034</sup> A nuestro juicio el mejor ejemplo de cabalgada del devenir es el del brevísimo relato titulado “El deseo de ser un indio” recogido en Kafka: *Cuentos completos (Textos originales)*, Valdemar, Madrid, 2000, 2ª ed., p. 45.

<sup>1035</sup> Buydens subraya la importancia de este concepto con unas palabras que califican el conjunto del pensamiento deleuziano: «Cette métaphysique érémitique, qui est pensée du pli et du vent, de l'imperceptible brassé par le hasard et la liberté, suppose une conception de l'espace comme étendue non polarisée, que Deleuze nommera, après Pierre Boulez (*Penser la musique aujourd'hui*, 1963) et Henry Maldiney (*Regard, parole, espace*, 1973), l'espace lisse.» en Sasso & Villani (2004: 131-132).

<sup>1036</sup> Para la tabla siguiente cf. *MP*, 598.

	<i>ESPACIO ESTRIADO</i>	<i>ESPACIO LISO</i>
<b>RASGOS PRINCIPALES</b>	Es un espacio de propiedades, extensivo, de medidas.	Es un espacio de afectos, intensivo, de distancias.
<b>HABITANTES</b>	Cosas formadas y percibidas.	Acontecimientos o haecceidades.
<b>OPERACIONES</b>	Las formas organizan una materia.	Los materiales señalan o muestran <sup>1037</sup> fuerzas.
<b>ESTRUCTURA</b>	Organismo y organización.	Cuerpo sin órganos.
<b>PERCEPCIÓN</b>	La percepción está hecha de medidas y propiedades. Pero incluso el propio espacio es una percepción óptica.	La percepción está hecha de síntomas y evaluaciones. Pero incluso el propio espacio es una percepción háptica.

Deleuze practica un acercamiento a la oposición, diferencia y combinatoria entre estos dos espacios desde modelos como el tecnológico, musical, marítimo, matemático, físico y estético (arte nómada) dejando únicamente sugerida la existencia de muchos más modelos tales como el lúdico y el noológico<sup>1038</sup>. En todo caso, lo que le interesa en todos esos acercamientos son los pasos y combinaciones entre los dos espacios, las *operaciones de estriaje y alisado*, esto es, cómo el espacio no deja de ser estriado bajo la presión de fuerzas que se ejercen sobre él pero cómo también desarrolla otras fuerzas y “segrega” nuevos espacios lisos a través del estriaje.

« [...] les espaces lisses ne sont pas par eux-mêmes libérateurs. Mais c’est en eux que la lutte change, se déplace, et que la vie reconstitue ses enjeux, affronte de nouveaux obstacles, invente de nouvelles allures, modifie les adversaires. Ne jamais croire qu’un espace lisse suffit à nous sauver. » (MP, 625)

Nosotros nos vamos a atener al problema del mar, al modelo marítimo puesto que, según Deleuze, es el principal.

« Car la mer est l’espace lisse par excellence, et pourtant celui qui s’est trouvé le plus tôt confronté aux exigences d’un striage de plus en plus strict. » (MP, 598)

<sup>1037</sup> Señalan o muestran: *signalent* (MP, 598).

<sup>1038</sup> Toda la meseta nº 14 titulada “1440 – Le lisse et le strié” (MP, 592-625) está dedicada al desarrollo de estos modelos.

El espacio marítimo se ha estriado en función de dos adquisiciones: la astronómica y la geográfica. Por una parte tenemos *el punto* que se obtiene por un conjunto de cálculos a partir de una observación exacta de los astros o del sol. Por otra parte está *la carta* que entrecruza los meridianos y los paralelos, las longitudes y las latitudes, cuadrículando así las regiones conocidas o desconocidas (como en una tabla de Mendeleiev). Antes de la tardía localización de las longitudes existe una navegación nómada empírica y compleja que hace intervenir a los vientos, los ruidos, los colores y los sonidos del mar. Luego aparece una navegación direccional, preastronómica o ya astronómica que utiliza una geometría operatoria, que opera todavía por latitud, sin posibilidad de “señalar el punto”, que sólo dispone de portulanos y no de auténticas cartas, una navegación sin “generalización traducible”. Sólo más tarde aparecen los progresos de esta navegación astronómica primitiva, primero en las condiciones especiales de latitud del océano Índico y después en los circuitos elípticos del Atlántico (espacios rectos y curvos).

«C'est comme si la mer avait été, non seulement l'archétype de tous les espaces lises, mais le premier de ces espaces à subir un striage qui le gagnait progressivement, et le quadrillait ici ou là, et d'un côté, puis de l'autre. Les cités commerçantes ont participé à ce striage, ont souvent innové, mais seuls des Etats pouvaient le mener à bien, l'élever au niveau global d'une "politique de la science". Un *dimensionnel* s'est instauré de plus en plus, qui se subordonnait le *directionnel* ou se superposait à lui.» (MP, 599)

El mar ha sido el arquetipo del estriado de otros espacios lisos: el desierto, el aire, la estratosfera. Pero no hay que olvidar que el mar, al término de su estriaje, vuelve a producir una especie de espacio liso, ocupado primero por el *fleet in being*, luego por el movimiento constante del submarino estratégico, que desborda toda cuadriculación espacial e inventa un neonomadismo. El mar, luego el aire y después la estratosfera vuelven a ser espacios lisos, pero con el “fin” de controlar la tierra estriada de una manera más efectiva, en la más extraña de las inversiones.

«Voyager en lisse, c'est tout un devenir, et encore un devenir difficile, incertain. Il ne s'agit de revenir à la navigation pré-astronomique, ni aux anciens nomades. C'est aujourd'hui, et dans les sens les plus diverses, que se poursuit l'affrontement du lisse et du strié, les passages, alternances et superpositions.» (MP, 602)

No es lo mismo viajar en un espacio liso que en uno estriado. O mejor, no es el mismo viaje: viaje en liso, viaje en estriado. Se puede ser un nómada en las ciudades

y un urbanita en las estepas. Para Deleuze, sobre todo, es el viaje *in situ* el viaje de viajes, el nombre de todas las intensidades, viajar en liso<sup>1039</sup>.

### 5.6.3. La conectividad en tanto que forma de ser (aspectos prácticos)

El plano de consistencia o composición en tanto que *conectividad* o *modo de conexión* debe ser construido. Tal conectividad está sometida a una serie de reglas concretas que permitirán, primero, *seleccionar* los fragmentos adecuados y, segundo, *probar* su potencia de conexión, esto es, si están dotados de la virtualidad de aumentar el número de conexiones en cada nivel<sup>1040</sup> (evidentemente esto remite a la ética de la selección y la prueba tal como la vimos en *DR*).

El plano de consistencia o composición, en tanto que *conectividad*, es un conjunto de reglas selectivas y experimentales que proporcionan el medio para neutralizar las líneas de muerte y destrucción, rechazar las superficies homogéneas y eliminar la parálisis de los procesos deseantes.

«Le champ d'immanence ou plan de consistance doit être construit ; or il peut l'être dans des formations sociales très différentes, et par des agencements très différents, pervers, artistiques, scientifiques, mystiques, politiques, qui n'ont pas le même type de corps sans organes. Il sera construit morceau par morceau, lieux, conditions, techniques ne se laissant pas réduire les uns aux autres. La question serait plutôt de savoir si les morceaux peuvent se raccorder, et à quel prix.» (*MP*, 195)

---

<sup>1039</sup> Antonioli (2003: 121) relee el concepto deleuziano de espacio liso en clave político-antropológica: «Dans notre expérience actuelle, les espaces lisses ne sont plus tellement les espaces naturels de la mer ou du désert, mais plutôt les espaces artificiels de la surmodernité. Marc Augé les a analysés et définis comme des “non-lieux” : il s’agit des espaces d’anonymat de la société contemporaine, des installations nécessaires à la circulation accélérée des personnes et des biens, des moyens de transport, des chambres d’hôtels, supermarchés et centres commerciaux, mais aussi des “centres d’accueil” pour tous les réfugiés et les sans-papiers de la planète, ou encore de l’espace amorphe et non défini des banlieues de toutes les métropoles du monde.». Ruby “L’affirmation du contemporain. Au risque de la philosophie de Gilles Deleuze” en *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze*, Annales de l’Institut de Philosophie de l’Université de Bruxelles, 2006, pp. 125-147, estudia las potencialidades del concepto general de “espacio” en Deleuze, llegando a afirmar que: «L’équation fondamentale serait : Lieu (clôture) + discours (code) + mode de vie territorial vs espacement (ouvert) + énoncé (agencement) + devenir déterritorialisé. Le concept d’espacement décline des relations dans lesquelles se joue la tragédie de l’autre, et la traversée qui oblige à réinterpréter au passage les anciennes identités.» (pp. 140-141). Según Ruby lo que importa en Deleuze son las líneas y no los lugares, los espaciamientos y no los espacios, puesto que tienen la potencia de poner cuestión toda concepción unitaria y teleológica de la historia, y todo modelo territorializante, espacial y unificador de la política. Subyace en Deleuze la idea de no clausurar la productividad infinita de lo real y de plantear una ontología de la singularidad que se sostiene en «[...] le principe d’une pure contingence (changer pour changer).» (p. 141).

<sup>1040</sup> Cf. *MP*, 204.

Desde este *punto de vista de la conectividad*, que vamos a denominar *práctico*, el plano de consistencia hay que entenderlo como el conjunto de todos los cuerpos sin órganos.

«Le plan de consistance est le corps sans organes. Les purs rapports de vitesse et de lenteur entre particules, tels qu'ils apparaissent sur le plan de consistance, impliquent des mouvements de déterritorialisation, comme les purs affects impliquent une entreprise de désubjectivation.» (MP, 330)

Si aumentamos más nuestra precisión diríamos que cada Cuerpo sin órganos (en adelante CsO<sup>1041</sup>) es un caso del plano de consistencia o composición.

«On dirait chaque fois qu'un corps sans organes, des corps sans organes (plateaux), sont mis en jeu : pour l'individuation par heccité, pour la production d'intensités à partir d'un degré zéro, pour la matière de la variation, le médium du devenir ou de la transformation, le lissage de l'espace. Puissante vie non organique qui s'échappe des strates, traverse les agencements, et trace une ligne abstraite sans contour [...].» (MP, 633)

Como vemos, la noción deleuziana de CsO es muy rica<sup>1042</sup>. Aparte de entenderse como caso, fragmento, meseta del plano de consistencia o composición (que *cada vez* entra en *un juego*) podemos acercarnos a ella desde otras dimensiones: como práctica o ejercicio, principio de producción, límite, campo de inmanencia del deseo (o plano de consistencia propio del deseo) y conjunto de reglas selectivas y experimentales. Veámoslo<sup>1043</sup>.

El cuerpo sin órganos es algo que hay que *hacer, producir, fabricar*.

---

<sup>1041</sup> Sauvagnargues (2004: 182-183) atribuye a Guattari el giro que Deleuze efectúa de la noción de cuerpo sin órganos de *LDS* (todavía lastrada por el psicoanálisis y cierta teoría del arte y la locura) a la de *AE* y *MP*. Giro que es un enriquecimiento de la noción a partir de la crítica política de las organizaciones y la cartografía de las líneas. Sobre la abreviación "CsO" la autora sostiene que es una prueba de la presencia de Guattari y su formación lacaniana: «[...] c'est Lacan qui aime à abréger ses démonstrations sous une forme quasi algébrique. Guattari apprécie ce mode d'exposition qu'il emploie à loisir dans les ouvrages qu'il écrit seul (par exemple, Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, Paris, Galilée, 1989, p. 104).» (p. 183).

<sup>1042</sup> Villani lo expresa de esta forma: «Car comment dire en une seule expression la compacité, le caractère lisse et parcourable sans obstacles en tout sens, l'infinité (qui ressemble des *apeiroi* ou bagues sans chaton, qu'évoque Detienne à la fin des *Ruses de l'intelligence*), la virtualité de l'œuf, le caractère embryonnaire et larvaire, au plus haut point virtuel, enfin, parce qu'une sphère est pentue partout, la capacité de laisser couler les flux et s'organiser les "bonnes rencontres", celles qui augmentent la "puissance d'agir du corps et de l'âme", comme le sait Spinoza ?» en Sasso & Villani (2004: 66).

<sup>1043</sup> Es importante anotar que toda la meseta n° 6 titulada "28 de novembre 1947 – Comment se faire un Corps sans Organes?" sólo es comprensible desde el conocimiento de las obras de Carlos Castaneda y Antonin Artaud en las que se establece una diferencia entre el Tonal-Nagual y el Organismo-CsO respectivamente.

«De toute manière vous en avez un (ou plusieurs), non pas tant qu'il préexiste ou soit donné tout fait □ bien qu'il préexiste à certains égards □ mais de toute manière vous en faites un, vous ne pouvez pas désirer sans en faire un, □ et il vous attend, c'est un exercice, une expérimentation inévitable, déjà faite au moment où vous l'entrenez, pas faite tant que vous ne l'entrenez pas. Ce n'est pas rassurant, parce que vous pouvez le rater. Ou bien il peut être terrifiant, vous mener à la mort. Il est non-désir aussi bien que désir. Ce n'est pas du tout une notion, un concept, plutôt une pratique, un ensemble de pratiques.» (MP, 185-186)

Desde el momento en que un cuerpo ya está harto de sus órganos y quiere deshacerse de ellos empieza su fabricación. El cuerpo del hipocondríaco, del paranoico, del esquizofrénico<sup>1044</sup>, del drogado, del masoquista son, desde este punto de vista, experimentaciones de construcción de un CsO.

«Non pas la sagesse, mais la prudence comme dose, comme règle immanente à l'expérimentation : injections de prudence. Beaucoup sont vaincus dans cette bataille. [...]. Là où la psychanalyse dit : Arrêtez, retrouvez votre moi, il faudrait dire: Allons encore plus loin, nous n'avons pas encore trouvé notre CsO, pas assez défait notre moi. Remplacez l'anamnèse par l'oubli, l'interprétation par l'expérimentation. Trouvez votre corps sans organes, sachez le faire, c'est question de vie ou mort, de jeunesse et de vieillesse, de tristesse et de gaieté. Et c'est là que tout se joue.» (MP, 187)

Su fabricación, su construcción, no es una cuestión teórica sino un ejercicio de sabiduría práctica<sup>1045</sup> (phronesis y no theoria, se podría decir).

Un CsO no es un espacio, una escena o un lugar. Tampoco es una especie de soporte en el que algo sucedería. Tampoco está en el espacio. Es un trazado material, o mejor, *una matriz productiva poblada, circulada y recorrida por intensidades*.

«Le CsO fait passer des intensités, il les produit et les distribue dans un *spatium* lui-même intensif, inétendu. Il n'est pas espace ni dans l'espace, il est matière qui occupera l'espace à tel ou tel degré □ au degré qui correspond aux intensités produites. Il est la matière intense et non formée, non stratifiée, la matrice intensive, l'intensité = 0, mais il n'y a rien de négatif dans ce zéro-là, il n'y a pas d'intensités négatives ni contraires. Matière égale

<sup>1044</sup> En *ACE* existen varios acercamientos al CsO del esquizofrénico (como, por ejemplo, las experiencias de Antonin Artaud y el presidente Schreber). En primer lugar, para el esquizofrénico, el CsO es un huevo (con "huevo" no se menta nada metafórico ni tampoco representativo) atravesado por ejes y umbrales, latitudes, longitudes, geodésicas, gradientes que señalan los devenires y los cambios que en él se desarrollan (*ACE*, 26). En segundo lugar, es una superficie resbaladiza, opaca y blanda, un fluido amorfo indiferenciado (*ACE*, 15). En tercer lugar, es lo improductivo, lo estéril, lo no engendrado, lo inconsumible (*ACE*, 14). Por último, el CsO no es el testimonio de una nada original, el resto de una totalidad perdida, ni el resultado de una proyección (no tiene nada que ver con el cuerpo propio o con una imagen de él): es el cuerpo sin imagen (*ACE*, 14).

<sup>1045</sup> Sobre la prudencia en la construcción del CsO cf. MP, 330-331. La prudencia también es invocada en *ACE*, 379-380 como criterio de actuación del esquizoanálisis, cuya finalidad se fija en deshacer sucesivas territorialidades y reterritorializaciones, no para lanzarse a una desterritorialización salvaje, sino para crear una *tierra nueva* (o *desterritorialización creativa*).

énergie. Production du réel comme grandeur intensive à partir du zéro.» (MP, 189-190)

En la medida en que hay una convergencia fundamental entre la ciencia y el mito, entre la embriología y la mitología, Deleuze ilustra el CsO en tanto que matriz intensiva con el “ejemplo” del huevo (ejemplo que ya vimos utilizado en DR)<sup>1046</sup>. Inspirándose en los estudios de Dalcq el huevo siempre designa esa realidad intensiva no indiferenciada pero en la que las cosas, los órganos, se diferencian únicamente por gradientes, migraciones y zonas de vecindad. En esta concepción del CsO como huevo<sup>1047</sup>, sin embargo, hay que tener cuidado en la medida en que el huevo está afectado por la temporalidad propia de un principio productivo de corte intensivo: es contemporáneo al organismo.

«L’oeuf est le CsO. Le CsO n’est pas “avant” l’organisme, il y est adjacent, et ne cesse pas de se faire. [...]. “Un” ventre, “un” oeil, “une” bouche : l’article indéfini [...] exprime la pure détermination d’intensité, la différence intensive. [...]. Il y a distribution des raisons intensives d’organes, avec leurs articles positifs indéfinis, au sein d’un collectif ou d’une multiplicité, dans un agencement et suivant des connexions machiniques opérant sur un CsO. *Logos spermaticos.*» (MP, 202-203)

Deleuze afirma que el error del psicoanálisis es haber entendido los fenómenos del cuerpo sin órganos como regresiones, proyecciones, fantasmas, en función de una *imagen* del cuerpo. De ese modo sólo captaba el reverso y sustituía un mapa mundial de intensidad por fotos de familia, recuerdos de infancia y objetos parciales, es decir, por toda la retórica del familiarismo. No entendía nada del huevo ni de los artículos indefinidos, ni de la contemporaneidad de un medio que no cesa de hacerse. Por ejemplo, dice Deleuze, si el CsO está ligado a la infancia, no es en el sentido en el que el adulto volvería a ser niño y el niño regresaría a la Madre, sino en el sentido en el que el niño arranca a la forma orgánica de la Madre una materia intensa y desestratificada que constituye su ruptura perpetua con el pasado, su experiencia, su experimentación actuales. El CsO es bloque de infancia, devenir, lo contrario de un recuerdo de la infancia. El CsO no es el niño “anterior” al adulto ni la madre “anterior” al hijo sino que es la *estricta contemporaneidad* del adulto, del niño y de

---

<sup>1046</sup> Sobre el huevo como matriz intensiva cf. MP, 190.

<sup>1047</sup> Según Martin (2005: 79) esta concepción “ovular” del CsO, que nos indica que es suficiente con franquear un gradiente para conectarse con un nuevo mundo, se puede relacionar con el desencaje de las facultades y la nueva estética expuestos en DR: «[...] il s’agit de passer à la limite, de rompre avec l’usage empirique de nos facultés pour constituer de nouvelles figures multisensibles, de nouvelles alliances que l’organisme ne supporte pas sans modifications parfois dangereuses pour lui. La création relative à une esthétique multisensible ne va pas sans danger et aucune création ne peut faire l’économie d’un tel saut dans l’inorganique par lequel se croisent tous les mondes associés comme dans un gigantesque cornet à dés.».

la madre, su mapa de densidades y de intensidades comparadas, incluidas todas las variaciones de ese mapa.

El CsO no sólo es práctica y principio de producción intensiva sino que, por tal, se presenta siempre como *un límite perpetuamente diferido*<sup>1048</sup>.

«Le Corps sans Organes, on n'y arrive pas, on ne peut pas y arriver, on n'a jamais fini d'y accéder, c'est une limite. On dit : qu'est-ce que c'est, le CsO ? □ mais on est déjà sur lui, se traînant comme une vermine, tâtonnant comme un aveugle ou courant comme un fou, voyageur du désert et nomade de la steppe. C'est sur lui que nous dormons, veillons, que nous nous battons et sommes battus, que nous cherchons notre place, que nous connaissons nos bonheurs inouïs et nos chutes fabuleuses, que nous pénétrons et sommes pénétrés, que nous aimons.» (MP, 186)

Lo que se opone al CsO no son los órganos sino que es el organismo. El organismo no es el cuerpo sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil. El CsO es la realidad glacial sobre la que se van a formar aluviones, sedimentaciones, coagulaciones, plegamientos y abatimientos que componen un organismo, una significación y un sujeto. Es en el CsO donde los órganos entran en relaciones de composición que se denominan “organismo”. El CsO es estratificado. En consecuencia el CsO *oscila entre dos polos*: las superficies de estratificación sobre las cuales se pliega y el plano de consistencia en el que se despliega y se abre a la experimentación.

«Et si le CsO est une limite, si l'on n'a jamais fini d'y accéder, c'est parce qu'il y a toujours une strate derrière une autre strate, une strate encastrée dans une autre strate. Car il faut beaucoup de strates, et pas seulement de l'organisme, pour faire le jugement de Dieu. Combat perpétuel et violent entre le plan de consistance, qui libère le CsO, traverse et défait toutes les strates, et les surfaces de stratification qui le bloquent ou le rabattent.» (MP, 197)

Deleuze también expresa esta naturaleza *liminar* en función de la interesante hipótesis de equiparar la *Ethica* de Spinoza<sup>1049</sup> con lo que podría ser una especie de gran libro sobre el Cuerpo sin órganos, en el sentido de comprender los atributos como tipos o géneros de CsO y los modos como lo que pasa sobre el CsO (ondas y

---

<sup>1048</sup> Sobre el Cuerpo sin órganos como “límite” pero entendido al modo de “bisagra” o “frontera” que media entre lo molar y lo molecular, y como “tangente de desterritorialización” de los cuerpos llenos de la tierra, del déspota y del capital cf. *AE*, 334-335 y los dibujos ilustrativos de las pp. 335-336.

<sup>1049</sup> No ya sobre el libro “*Ethica*” sino sobre la sustancia spinozista, Deleuze hace la siguiente equiparación en *AE*, 390: «Le corps sans organes est la substance immanente, au sens le plus spinoziste du mot [...]».



vibraciones, migraciones, umbrales y gradientes, intensidades producidas bajo tal o cual tipo o matriz)<sup>1050</sup>.

Esta naturaleza liminar da paso al siguiente sentido de la noción de CsO: *campo de inmanencia del deseo*<sup>1051</sup>.

«Les drogués, les masochistes, les schizophrènes, les amants, tous les CsO rendent hommage à Spinoza. Le CsO, c'est *le champ d'immanence* du désir, *le plan de consistance* propre au désir (là où le désir se définit comme processus de production, sans référence à aucune instance extérieure, manque qui viendrait le creuser, plaisir qui viendrait le combler).» (MP, 191)

A este respecto la construcción del CsO masoquista es ejemplar, así como es ejemplarmente incorrecta su interpretación psicoanalítica. Cuando no se invoca la pulsión de muerte, se pretende que el masoquista, como todo el mundo, busca el placer, pero no puede alcanzarlo a causa de los dolores y de las humillaciones fantasmáticas cuya función sería calmar o conjurar esa angustia profunda. Para Deleuze esta interpretación no es justa ni exacta. El sufrimiento del masoquista es el precio que tiene que pagar, no por no alcanzar el placer, sino *por romper la pseudo-unión del deseo con el placer como medida extrínseca*. El placer no es en modo alguno aquello que sólo podría ser alcanzado de manera indirecta por el sufrimiento sino aquello que debe retrasarse al máximo *pues interrumpiría el proceso continuo de deseo positivo*. Para Deleuze existe una *alegría inmanente al deseo*, como si se llenase de sí mismo y de sus contemplaciones, y que no implica ninguna carencia, ninguna imposibilidad, pero que tampoco se mide con el placer, puesto que *es esa alegría la que distribuirá las intensidades de placer e impedirá que se carguen de angustia, de vergüenza, de culpabilidad*<sup>1052</sup>. En resumen, el masoquista utiliza el

---

<sup>1050</sup> Cf. MP, 190-191.

<sup>1051</sup> Existe un interesante artículo titulado “Désir et plaisir” publicado en la revista *Magazine littéraire*, nº 325, en octubre de 1994, aunque redactado y dirigido a Michel Foucault en 1977 después de la aparición de *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976 por la intermediación de François Ewald (recogido ahora en una versión ligeramente modificada en DRF, 112-122), en el que Deleuze buscaba manifestar, en un momento de crisis en la relación entre ambos pensadores, su amistad. En él expresa claramente que el deseo «[...] implique la constitution d'un champ d'immanence ou d'un “corps sans organes”, qui se définit seulement par des zones d'intensité, des seuils, des gradients, des flux.» (DRF, 119). Deleuze añade que sobre este cuerpo, que puede ser tanto biológico como colectivo y político, se hacen y deshacen las disposiciones siendo, además, el protagonista de las puntas de desterritorialización o líneas de fuga que afectan a las disposiciones. El conjunto de las organizaciones de poder y los estratos de organización del organismo son los que «[...] briseront le plan ou le champ d'immanence, et imposeront au désir un autre type de “plan”, stratifiant à chaque fois le corps sans organes.» (DRF, 119).

<sup>1052</sup> En “Désir et plaisir” Deleuze plantea de manera transparente su concepción de la relación entre el placer y el deseo frente a las objeciones de Foucault que considera el deseo como falta o como algo reprimido (DRF, 118-119). Según Deleuze el placer carece de un valor positivo porque interrumpe el proceso inmanente del deseo y se coloca al lado de los estratos y la organización: «[...] et c'est dans le même mouvement que le désir est présenté comme soumis du dedans à la loi et scandé du dehors par les plaisirs ; dans les deux cas, il y a négation d'un champ d'immanence propre au désir.» (DRF, 119).

sufrimiento como un medio para *constituir* un CsO y *extraer* un plano de consistencia del deseo. Pueden existir otros medios, otros procedimientos que no sean precisamente el masoquismo, y probablemente mejores, pero Deleuze no enjuicia así la cuestión. Más bien, lo que importa es que ese procedimiento sea conveniente para quien lo emplea.

«Le masochiste a construit tout un agencement qui trace et remplit à la fois le champ d'immanence du désir, constituant avec soi, le cheval et la maîtresse un corps sans organes ou plan de consistance. "Résultats à obtenir : que je sois dans l'attente continuelle de tes gestes et de tes ordres, et que peu à peu toute opposition fasse place à la *fusion* de ma personne avec la tienne. (...) A cet égard il faut qu'au seul rappel de tes bottes, sans même l'avouer, j'en aie la crainte. De cette façon *ce ne seront plus les jambes des femmes qui me feront de l'effet*, et s'il te plaît de me commander des caresses, quand tu les as et si tu me les fais sentir, tu me donneras l'empreinte de ton corps comme je ne l'ai jamais eue et comme je ne l'aurai jamais cela". Les jambes sont encore des organes, mais les bottes ne déterminent plus qu'une zone d'intensité comme une empreinte ou une zone sur un CsO.» (MP, 193)

Otro ejemplo es el del amor cortés<sup>1053</sup>. La renuncia al placer externo o su aplazamiento al infinito, su alejamiento al infinito, indica no una carencia o un ideal de trascendencia sino un estado conquistado en el que el *deseo* ya no carece de nada, se satisface a sí mismo y construye su campo de inmanencia. El placer es la afección de una persona o de un sujeto, el único medio que tiene una persona para "volver a encontrarse a sí misma" en el proceso del deseo que la desborda. Es decir, el placer es una reterritorialización<sup>1054</sup>.

El amor cortés trata de hacer un CsO allí donde las intensidades pasan y hacen que ya no haya ni yo ni el otro, no en nombre de una mayor generalidad, de una mayor extensión, sino en virtud de singularidades que ya no se pueden llamar personales, de intensidades que ya no se pueden llamar extensivas. Una caricia puede ser tan fuerte como un orgasmo.

«Tout est permis : ce qui compte seulement, c'est que le plaisir soit le flux du désir lui-même, Immanence, au lieu d'une mesure qui viendrait l'interrompre, ou qui le ferait dépendre de trois fantômes : le manque intérieur, le transcendant supérieur, l'extérieur apparent. Si le désir n'a pas le plaisir pour norme, ce n'est pas au nom d'un manque qui serait impossible à

---

En esta dirección interpreta Deleuze el interés de Foucault por Sade y el suyo propio por Sacher-Masoch: lo que le interesa de Masoch es «[...] l'idée que le plaisir vient interrompre la positivité du désir et la constitution de son champ d'immanence [...]». Le plaisir me paraît le seul moyen pour une personne ou un sujet de "s'y retrouver" dans un processus qui la déborde. C'est une reterritorialisation.» (DRF, 120).

<sup>1053</sup> Este ejemplo también aparece en DRF, 120.

<sup>1054</sup> Cf. MP, 193.

comblé, mais au contraire en raison de sa positivité, c'est-à-dire du plan de consistance qu'il trace au cours de son procès.» (MP, 194)

El tercer ejemplo nos lo proporciona el Tao. El objetivo es la formación de un circuito de intensidades entre la energía femenina y la masculina. La condición de esta circulación es que el hombre no eyacule. De lo que se trata es de:

«[...] constituer un corps sans organes intensif, Tao, un champ d'immanence où le désir ne manque de rien, et dès lors ne se rapporte plus à aucun critère extérieur ou transcendant.» (MP, 195)

Pero más allá de lo ilustrativos que pudieran resultar estos tres ejemplos del masoquismo, el amor cortés y el Tao<sup>1055</sup> cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia, dice Deleuze que un *sacerdote* anda rondando por ahí<sup>1056</sup>. El sacerdote ha lanzado la triple maldición sobre el deseo (ley, regla e ideal): la maldición de la ley negativa, la regla extrínseca y el ideal trascendente. Para pensar esta maldición Deleuze elabora una geografía de los puntos cardinales del deseo<sup>1057</sup>.

*La maldición de la ley negativa.* Mirando al Norte el sacerdote ha dicho: deseo es carencia (¿cómo no se iba a carecer de lo que se desea?). El sacerdote realizaba así el primer sacrificio llamado “castración”.

*La maldición de la regla extrínseca.* Más tarde, mirando hacia el Sur el sacerdote ha relacionado el deseo con el placer (hay sacerdotes hedonistas e incluso orgiásticos). El deseo se satisfará en el placer y no sólo el placer obtenido acallará momentáneamente el deseo, sino que obtenerlo ya es una forma de interrumpirlo, de

---

<sup>1055</sup> A pesar de lo que a primera vista pudieran sugerir estos tres ejemplos de MP, es preciso recordar en este punto que desde AE el deseo es siempre relativo a lo social y no se refiere a una dimensión privada, personal o individual que se fundamentaría bien en una especie de superestructura de las mentalidades y las representaciones inconscientes, bien en una concepción de la energía libidinal que empaparía las estratificaciones sociales. Es más, el deseo nunca es “primero”. Sauvagnargues (2004: 182) ve un origen de este tema en la formación lacaniana de Guattari: «Car le désir, chez Guattari, n'est pas le flux hylétique lui-même, mais, conformément aux thèses de Lacan, l'agencement de ce flux, par codage et coupure : le désir est une production sociale, et le sujet produit comme un reste de cette opération. Le désir est donc construit, second, résultat. Loin d'injecter un désir angélique dans le processus historique (comme le faisait Marcuse), le collectif social produit à l'inverse un désir qui n'est jamais “naturel”. Aucun spontanéisme, donc, mais un constructivisme du désir.»

<sup>1056</sup> En D, 58-59 Deleuze sostiene que tanto el concepto de “transgresión” como la concepción de la literatura en tanto que confesión de sucios secretos personales (pone como ejemplo a Bataille) no hacen sino alimentar la idea del deseo como algo *significante* (para un psicoanalista) y *confesable* (a un sacerdote). En todo caso, se plantea el deseo como algo *interpretable* en función de culpabilidades, resentimientos y fantasmas.

<sup>1057</sup> Cf. MP, 191-192. En D, 125 ya había señalado que los tres contrasentidos del deseo son relacionarlo con la carencia o la ley, con una realidad espontánea o natural y con el placer o la fiesta. Y en D, 119-121 también analizó el error de relacionar el deseo con la Ley de la carencia y la Norma del placer.

descargarlo inmediatamente y de descargarnos de él. El placer-descarga: el sacerdote realizaba así el segundo sacrificio llamado “masturbación”.

*La maldición del ideal trascendente.* Por último, mirando al Este exclamó: el goce es imposible, pero el imposible está inscrito en el deseo. Tal es el Ideal, en su imposibilidad misma “la carencia-de-gozar que es la vida”. El sacerdote realizaba así el tercer sacrificio llamado “fantasmización”, “idealización” o “imposibilización”.

Según Deleuze, el sacerdote no había mirado al Oeste. Sabía perfectamente que estaba ocupado por un plano de consistencia pero creía que esa dirección ni tenía salida ni estaba habitada por hombres. Sin embargo allí era donde se ocultaba el deseo, el Oeste era el camino más corto del Este, y de las otras direcciones redescubiertas o desterritorializadas<sup>1058</sup>.

La figura más reciente del sacerdote es el psicoanalista, con sus tres principios: Placer, Muerte y Realidad. La modernidad del psicoanálisis fue mostrar que el deseo no estaba sometido a la procreación, ni siquiera a la genitalidad. Pero seguía conservando lo esencial e incluso había hallado nuevos medios para inscribir en el deseo la ley negativa de la carencia, la regla externa del placer y el ideal trascendente del fantasma. Ejemplo de ello es su interpretación del masoquismo.

Así llegamos, por fin, al último registro significativo del CsO. La noción de CsO también menta *un conjunto de reglas selectivas y experimentales*, una triple tarea relacionada con los tres grandes estratos que nos atan: el organismo, la significancia y la subjetivación<sup>1059</sup>.

«Tu seras organisé, tu seras un organisme, tu articuleras ton corps □ sinon tu ne seras qu'un dépravé. Tu seras signifiant et signifié, interprète et interprété □ sinon tu ne seras qu'un déviant. Tu seras sujet, et fixé comme tel, sujet d'énonciation rabattu sur un sujet d'énoncé □ sinon tu ne seras qu'un vagabond. A l'ensemble des strates, le CsO oppose la désarticulation (ou les *n* articulations) comme propriété du plan de consistance, l'expérimentation comme opération sur ce plan (pas de signifiant, n'interprétez jamais !), le nomadisme comme mouvement (même sur place, bougez, ne cessez pas de bouger, voyage immobile, désubjectivation).» (MP, 197-198)

La triple tarea se cifra en arrancar el cuerpo al organismo (para convertirlo en un procedimiento de experimentación), el inconsciente a la significancia y la

---

<sup>1058</sup> Esta concepción geográfica del deseo (el Oeste como polo desterritorializador) aparece en *D*, 59 pero también se sugiere en *D*, 119 con estas palabras esclarecedoras: «Certainement le plaisir est agréable [...]. Mais, sous la forme la plus aimable ou la plus indispensable, il vient plutôt interrompre le processus du désir comme constitution d'un champ d'immanence. [...]. Les plaisirs, même les plus artificiels, ou les plus vertigineux, ne peuvent être que de re-territorialisation.»

<sup>1059</sup> En su exposición del CsO deleuziano García, R. (1999: 97-102) destaca la dimensión práctico-experimental como prioritaria sobre las otras dimensiones.

interpretación (para convertirlo en una verdadera producción) y en arrancar la conciencia al sujeto (para convertirla en un medio de exploración). Des-organizar, des-significar, des-subjetivar<sup>1060</sup>.

La prudencia, como ya anticipábamos al principio, es el arte común de las tres tareas. Es inevitable que a veces se roce la muerte deshaciendo el organismo, y lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica evitando la significancia y la sujeción. Pero hace falta conservar una buena parte del organismo, pequeñas provisiones de significancia e interpretación y también pequeñas dosis de subjetividad. Hay que cuidar los estratos. No se puede alcanzar el CsO y su plano de consistencia desestratificando salvajemente. El CsO *oscila* constantemente entre (a) las superficies que lo estratifican y (b) el plano que lo libera. Lo peor no es quedar estratificado (organizado, significado, sujeto) sino precipitar los estratos en un desfondamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo. Deleuze nos da unas reglas prácticas.

«Voilà donc ce qu'il faudrait faire : s'installer sur une strate, expérimenter les chances qu'elle nous offre, y chercher un lieu favorable, des mouvements de déterritorialisation éventuels, des lignes de fuite possibles, les éprouver, assurer ici et là des conjonctions de flux, essayer segment par segment des continuums d'intensités, avoir toujours un petit morceau d'une nouvelle terre. C'est suivant un rapport méticuleux avec les strates qu'on arrive à libérer les lignes de fuite, à faire passer et fuir les flux conjugués, à dégager des intensités continues pour un CsO. Connecter, conjuguer, continuer : tout un "diagramme" contre les programmes encore signifiants et subjectifs.» (MP, 199)

Por ejemplo, en una formación social:

1º) habría que ver cómo está estratificada para nosotros, en nosotros, en el lugar donde nos encontramos,

2º) luego remontar de los estratos a la disposición más profunda en la que estamos incluidos,

---

<sup>1060</sup> El término *desubjetivación*, como empresa del CsO, es excepcional en Deleuze, que prefiere emplear los términos "despersonalización" o "desterritorialización". Según Rigal, en Sasso & Villani (2004: 75-81), la *desubjetivación* se dice de un "sujeto" sin identidad y descentrado que se abre a la multiplicidad de sus individuaciones posibles (en lugar de inventarse una identidad) y se deja dislocar por la virtualidad multidimensional del Aión (en lugar de aferrarse a Cronos). La desubjetivación es el modo de individuación intensiva de un sujeto que interioriza el afuera (*dehors*) y en el que la relación con el afuera es *constitutivamente* una relación con el tiempo puro. Afirma Rigal: «En dernier ressort, la question de la désubjection, s'inscrit dans le cadre d'un matérialisme immanentiste et perspectiviste (*c'est-à-dire* sans clôture) qui ne peut qu'évacuer le problème de la liberté de la volonté et celui de l'asomption de l'existence par elle-même, et qui, en outre, pense encore très classiquement le rapport à soi et le rapport au monde en termes de contemplation. Là sont précisément ses limites [...]. Mais ces limites ne compromettent cependant pas la fécondité du concept de désubjection qui fait paraître [...] la nécessité d'inscrire *d'emblée* le sujet dans l'horizon de la temporalité et de déterminer celle-ci comme temporalité non linéaire.» (pp. 80-81).

3º) hacer bascular la disposición con suavidad, hacerla pasar del “lado” del plan de consistencia. Sólo ahí el CsO se revela como lo que es: conexión de deseos, conjunción de flujos, continuum de intensidades (*y cobra todo su sentido el filosofar como rizomatizar en el sentido de atender y provocar a lo que, por debajo y como proceso inmanente, mina todo modelo deshaciéndolo*).

Pero no basta con oponer abstractamente los estratos y el CsO ya que, de manera distinta, en los estratos hay (o puede darse) un CsO no menos que en el plano de consistencia desestratificado. En el caso del estrato orgánico hay un CsO (del plano de consistencia) que se opone al organismo pero también hay un CsO del organismo. Según Deleuze a cada instante, en cada segundo, una célula deviene cancerosa, loca, prolifera y pierde su forma, se apodera de todo. Es necesario que el organismo la haga volver a su regla o la reestratifique no sólo para sobrevivir él mismo, sino también para que sea posible una fuga fuera del organismo, una fabricación de “otro” CsO en el plano de consistencia. También en el caso del estrato de significancia hay un *tejido canceroso* de la significancia, un cuerpo proliferante del déspota que bloquea toda circulación de los signos, pero también impide el nacimiento de un signo asignificante en el “otro” CsO. Por último en el estrato de la subjetivación puede darse un CsO asfixiante que vuelva imposible una liberación y no permita la subsistencia de una distinción entre sujetos.

«Si les strates sont affaire de coagulation, de sédimentation, il suffit d’une vitesse de sédimentation précipitée dans une strate pour que celle-ci perde sa figure et ses articulations, et forme sa tumeur spécifique en elle-même, ou dans telle formation, dans tel appareil. Les strates engendrent leurs CsO, totalitaires et fascistes, terrifiantes caricatures du plan de consistance. Il ne suffit donc pas de distinguer les CsO pleins sur le plan de consistance, et les CsO vides sur les débris de strates, par déstratification trop violente. Il faut tenir compte encore des CsO cancéreux dans une strate devenue proliférante.» (MP, 201-202)

¿Cómo fabricarse un CsO que no sea el CsO canceroso de un fascista, el CsO vacío de un drogadicto, de un paranoico o de un hipocondríaco? Pues distinguiendo con sumo cuidado aquellos elementos que:

- 1º) remiten a la proliferación del estrato,
- 2º) lanzan a la desestratificación violenta y
- 3º) se dirigen a la construcción del plano de consistencia<sup>1061</sup>.

---

<sup>1061</sup> Sobre el concepto deleuziano de “experimentación” como categoría ética cf. el interesante artículo de Razac “Gestion du risque, dangers de l’expérimentation” en *Cahiers critiques de philosophie. «Multiplicités deleuziennes»*, nº 2, 2006, pp. 117-125, donde el autor explica que, así concebida, la experimentación implica el abandono del cálculo de probabilidades, la interdicción del registro de las experiencias posibles sobre un objeto fijo, la promoción de un cálculo de posibilidades *a posteriori*

Esta triple distinción cuidadosa no es sino una variación de la tarea ética de la selección y la prueba que ya vimos en *DR* y ahora podemos contemplar en *MP*.

---

(más que un cálculo de riesgos *a priori*), la no-elección de medidas que puedan minimizar los riesgos (sino la selección de procedimientos que limiten las consecuencias nefastas) y la despreocupación por la búsqueda del placer (el placer es uno de los riesgos de la experimentación en tanto que subordina la acción a sus consecuencias). En palabras del autor: «Il ne s'agit pas plus de limiter *a priori* le champ des actions possibles (santé médico-sociale) que de naviguer à l'aveuglette (dérive). [...] [...] l'expérimentation est liée à un "principe d'irresponsabilité" pour lequel c'est l'incertitude qui donne sa valeur à une action. Cette irresponsabilité appelle une prudence optimiste qui ne consiste pas à limiter sa puissance à cause des fantômes de la transcendance, mais à suivre avec confiance les réalités de l'immanence.» (p. 123). El autor termina su artículo relacionando la experimentación (de *MP*) con la concepción de la vida como juego (de *LDS* y *DR*).

## 5.7. LOS OPERADORES: LAS MÁQUINAS ABSTRACTAS

¿Qué es lo que hace funcionar (1) los dinamismos de estratificación, (2) la disposición, (3) los movimientos de desterritorialización, (4) el trazado de los planos? Esta cuestión no se puede atrapar desde un punto de vista lógico, fenomenológico o mecánico. Deleuze se acerca a esta cuestión operatoria desde un punto de vista “maquínico”.

«Ce n'est pas de l'animisme, pas plus que du mécanisme, mais un machinisme universel : un plan de consistance occupé par une immense machine abstraite aux agencements infinis.» (MP, 313)

Sólo el maquinismo universal puede dar cuenta del funcionamiento global de todas las piezas que componen el entramado conceptual de MP.

«Le Cosmos comme machine abstraite, et chaque monde comme agencement concret qui l'effectue. Se réduire à une ou plusieurs lignes abstraites qui vont se continuer et se conjuguer avec d'autres, pour produire immédiatement, directement, *un* monde, dans lequel c'est *le* monde qui devient, on devient tout le monde.» (MP, 343)

El maquinismo es lo que responde a la pregunta por el *cómo*. La pregunta por el *cómo* es la que corresponde al nivel *molecular* mientras que la interrogación por el *por qué* pertenece a los sistemas *molares*. ¿Cómo funciona todo esto?, ¿qué es lo que pone en marcha todo este sistema abierto y heterogéneo? El funcionalismo generalizado reina en esta dimensión que no es región fenomenológica, ni espacio lógico<sup>1062</sup>. Lo maquínico es una *función* que no es figurativa ni simbólica<sup>1063</sup>.

---

<sup>1062</sup> En la introducción al texto de Pierre Bénichou “Saint Jackie, Comédienne et Bourreau” publicada en 1972 (recogida ahora en *ID*, 337-339 bajo el título de “Qu'est-ce que c'est, tes “machines désirantes” à toi ?”) Deleuze ya escribía, a propósito de las máquinas deseantes y la dimensión en la que operan: «Nous réclamons aujourd'hui les droits d'un nouveau fonctionalisme : non plus ce que ça veut dire, mais comment ça marche, comment ça fonctionne.» (*ID*, 338). También en una entrevista datada en el mismo año, y recogida en *ID*, 323-336 bajo el título de “Capitalisme et schizophrénie”, decía: «Le problème est de savoir comment fonctionne l'inconscient. C'est un problème d'utilisation des machines, du fonctionnement des “machines désirantes”.» (*ID*, 324). Del funcionalismo circunscrito al deseo (máquinas deseantes) y a lo social (máquinas sociales) de *ACE* pasamos al funcionalismo generalizado de MP, pero siempre en la misma dimensión: la dimensión molecular.

<sup>1063</sup> En *ACE lo maquínico* trabaja sobre *lo fluyente* y no sobre los elementos del plano de consistencia (dinamismos, disposiciones, movimientos y trazados) como en MP. En este sentido en *ACE* lo maquínico y lo fluyente se necesitan mutuamente: la función de toda máquina es ser un sistema de cortes de todo tipo de flujos (de palabras, de ideas, de mierda, de dinero, de animales, etc.). Existen tres tipos de funciones maquinicas o tres tipos de cortes: 1) cortes-extracción, cuando la máquina saja un flujo material supuestamente continuo (*hylè*) (*ACE*, 43-44); 2) cortes-separación, cuando la máquina registra los fragmentos de código que estaban asociados a las extracciones y los transmite a otras composiciones, regiones o relaciones (*ACE*, 46-47); 3) cortes-resto o residuo, que producen un sujeto al lado de la máquina, una pieza adyacente a la máquina sin identidad específica o personal (*ACE*, 48-49).



Tal funcionalismo, o maquinismo, es calificado de “abstracto” por dos razones<sup>1064</sup>. La primera es que ignora formas y sustancias. Las máquinas abstractas se componen de materias no-formadas y funciones no-formales. Cada máquina abstracta es un conjunto consolidado de materias-funciones (*phylum* y *diagrama*). (Resulta que este es también el significado exacto, no sólo de “abstracto”, sino también de “maquinico”).

«On le voit bien dans un “plan” technologique : un tel plan n’est pas fait simplement de substances formées, aluminium, plastique, fil électrique, etc., ni de formes organisatrices, programme, prototypes, etc., mais d’un ensemble de matières non formées qui ne présentent plus que des degrés d’intensité (résistance, conductibilité, échauffement, étirement, vitesse ou tardivité, induction, transduction...), et de fonctions diagrammatiques qui ne présentent que des équations différentielles ou plus généralement des “tenseurs”.» (MP, 637)

La segunda razón de que sean calificadas de “abstractas” es que ignoran la distinción entre contenidos y expresiones, a la vez que los recrean. Tal distinción es ignorada por la máquina abstracta en la medida en que, si el plano de consistencia es un plano de variación continua, cada máquina abstracta puede ser considerada una meseta de variación continua que pone en continuidad variables de contenido y variables de expresión.

«Le contenu et l’expression y atteignent donc à leur plus haute relativité, y deviennent les “fonctifs d’une même fonction” ou les matériaux d’une même matière.» (MP, 638)

Pero, como decimos, tal distinción también es recreada por la máquina abstracta en la medida en que es reinventada pero en el estado de “rasgos”:

«[...] il y a des traits de contenu (matières non formées ou intensités ) et des traits d’expression (fonctions non formelles ou tenseurs).» (MP, 638)

La distinción concierne ahora, en las máquinas abstractas, a los máximos o puntas de desterritorialización. Y es así porque la desterritorialización absoluta implica un “desterritorializante” y un “desterritorializado” que se reparten y relevan entre contenido y expresión (según ya vimos en el sexto teorema de la desterritorialización en el epígrafe 5.4.2.5 titulado “Teorema de la desterritorialización”). Así, hay que definir *a la vez* rasgos o intensidades de

---

Estos tres cortes no designan ninguna carencia o separación sino que son síntesis que producen divisiones: conectiva, disyuntiva y conjuntiva, respectivamente (AE, 49).

<sup>1064</sup> Una exposición más detallada de las dos razones también se puede encontrar en MP, 176-181.

contenido y rasgos o tensores de expresión (artículo indefinido, nombre propio, infinitivo y fecha) que se turnan, se arrastran unos a otros por turnos, en el plano de consistencia.

«C'est que la matière non formée, le phylum, n'est pas une matière morte, brute, homogène, mais une matière-mouvement qui comporte des singularités ou heccités, des qualités et même des opérations (lignées technologiques itinérantes) ; et que la formation non formelle, le diagramme, n'est pas un métalangage inexpressif et sans syntaxe, mais une expressivité-mouvement qui comporte toujours une langue étrangère dans la langue, des catégories non linguistiques dans le langage (lignées poétiques nomades).» (MP, 638)

Las máquinas abstractas pueden ser analizadas desde tres puntos de vista: tipológico, cualitativo y cuantitativo. El análisis *tipológico* hace referencia a la clasificación de las máquinas abstractas en general (tipos generales, relaciones entre ellas, funciones), mientras que el cualitativo y el cuantitativo hacen referencia a las relaciones de las máquinas abstractas con las disposiciones. El análisis *cualitativo* analiza la relación que va de la máquina abstracta a la disposición mientras que el *cuantitativo* estudia la relación de las disposiciones con una máquina abstracta supuestamente pura. Tales análisis<sup>1065</sup> también pueden ser denominados *esquizoanálisis*, o mejor, el esquizoanálisis sería el conjunto de los análisis tipológico, cualitativo y cuantitativo<sup>1066</sup>.

### 5.7.1. Análisis tipológico

Existen tres grandes tipos generales de máquinas abstractas: de *consistencia*, de *estratificación* y de *sobrecodificación o axiomatización*<sup>1067</sup>. Tal distinción no impide

---

<sup>1065</sup> Por razones de extensión no expondremos en detalle los exhaustivos análisis deleuzianos presentes en la meseta nº 7 titulada “Année zéro – Visagété” sobre el funcionamiento de una máquina concreta: la máquina de rostridad “agujero negro – pared blanca”.

<sup>1066</sup> Sobre esta nomenclatura cf. MP, 640.

<sup>1067</sup> En *ACE* se establecía una tipología de las máquinas a partir de la definición de la máquina como un sistema de cortes de flujos conceptualizados como síntesis. Las máquinas deseantes (*ACE*, 43-50) son lo que corta y es cortado según tres modos: el que remite a la síntesis conectiva (corte-extracción), a la síntesis disyuntiva (corte-separación) y a la síntesis conjuntiva (corte-resto o residuo). En las máquinas deseantes los cortes son productivos, las disyunciones son inclusivas y los propios consumos pasos, devenires. Las tres grandes máquinas sociales, que son la territorial primitiva, la despótica bárbara y la capitalista civilizada, privilegian un tipo concreto de cortes (o síntesis) ejecutando respectivamente la síntesis conectiva, disyuntiva y conjuntiva (*ACE*, 266). La máquina territorial primitiva (*ACE*, 170-180) opera una codificación de los flujos, lo que implica un cuerpo pleno (por ejemplo, el cuerpo de la tierra) sobre el que efectuarla. La máquina despótica bárbara (*ACE*, 227-236) ejecuta la destrucción o la reducción de todos los códigos primitivos en provecho de una sobrecodificación trascendente que constituye la esencia del estado (por ejemplo, el cuerpo del déspota o el mismo estado). La máquina

que unas trabajen sobre las otras y exista una continua acción entre ellas<sup>1068</sup>. A la remisión de las máquinas entre sí, al entrecruzamiento de sus tipos y su funcionamiento recíproco se le denomina *Mecanosfera*<sup>1069</sup>.

También hay que subrayar que Deleuze, a pesar de establecer sus diferencias tipológicas, no deja de señalar que, más allá o más acá de toda tipología que pudiera reestablecer dualismos, los diferentes tipos pueden ser entendidos como *estados coexistentes* de una “única” máquina abstracta (estados diferentes de intensidades) e incluso como *movimientos distintos* de tal máquina. Ponemos “única” entre comillas porque la máquina abstracta no deja de ser nunca una multiplicidad (o la multiplicidad vista desde el punto de vista funcional, maquínico). Con estas reservas apuntadas, pasemos a presentar los tres grandes tipos.

Las *máquinas abstractas de consistencia* son singulares y mutantes, de conexiones multiplicadas.

«Une véritable machine abstraite n’a aucun moyen de distinguer pour elle-même un plan d’expression et un plan de contenu, parce qu’elle trace un seul et même plan de consistance, qui va formaliser les contenus et les expressions d’après les strates ou les reterritorisations. Mais, déstratifiée, déterritorisée pour elle-même, la machine abstraite n’a pas de forme en elle-même (pas plus que de substance), et ne distingue pas en soi de contenu et d’expression, bien qu’elle préside hors d’elle à cette distinction, et la distribue dans les strates, dans les domaines et territoires.» (MP, 176)

---

capitalista civilizada (ACE, 263-285) opera la descodificación generalizada de los flujos y su conjunción contingente, su encuentro ocasional, sobre el cuerpo, por ejemplo, del capital. En D, 155-161 la tipología de las máquinas abstractas era triple: binarias, sobrecodificantes y mutantes. Las binarias son dualistas, dicotómicas, actúan diacrónicamente (“si no eres *a* ni *b*, eres *c*”) y efectúan cortes de flujo. Su teatro de operaciones es el plano de organización y sus ejemplos más relevantes son las máquinas de clases sociales (alta-baja), sexo (hombre-mujer), edades (niño-adulto), sectores (público-privado) y subjetivaciones (en nosotros-fuera de nosotros). Las máquinas sobrecodificantes aseguran la homogeneidad de los diferentes segmentos, su convertibilidad, traducibilidad, paso y prevalencia, además de efectuar cortes de flujo. Operan en el plano de organización y un ejemplo es la geometría griega en la polis. En la actualidad el aparato estatal, que es una disposición, *efectúa* esta máquina sin identificarse con ella (ya que necesita saberes, acciones, sentimientos y enunciados que no son “estatales”). Por último, las máquinas mutantes marcan sus mutaciones en cada umbral y cada conjugación y trazan líneas por el medio. Operan en el plano de consistencia arrancando partículas a las formas y produciendo individuaciones por haeccidad como, por ejemplo, la sexualidad molecular (ni masculina ni femenina) y las masas moleculares (ni de clase social ni étnica).

<sup>1068</sup> Deleuze siempre insistió en esta perspectiva de interpenetración maquínica. En una mesa redonda (algunos de cuyos componentes eran François Châtelet, Pierre Clastres, Roger Dadoun y Serge Leclaire) celebrada en 1972 (recogida en ID, 301-319 con el título de “Deleuze et Guattari s’expliquent...”) Deleuze manifestaba que esta perspectiva ya regía los análisis de ACE: «[...] ce qui nous intéresse, c’est la présence des machines de désir, micro-machines moléculaires, dans les grandes machines sociales molaires. Comme elles agissent et fonctionnent les unes dans les autres.» (ID, 306) y más adelante «L’essentiel pour nous, c’est le problème du rapport des machines du désir et des machines sociales, leur différence de régime, leur immanence les unes aux autres.» (ID, 318).

<sup>1069</sup> Cf. MP, 91, 94 y 641. Según Martínez (1987: 308) este punto es la prueba de que Deleuze comprende lo natural y lo artificial desde una perspectiva artificialista y antinaturalista de corte *maquínico*. Otro artificialismo contemporáneo, pero no maquínico, es el que desarrolla Clément Rosset en sus obras *L’anti-nature* (1973) y *Logique du pire* (1971) a partir de las obras de Empédocles, los sofistas, los atomistas antiguos, Maquiavelo, Gracián y Hobbes.

El sistema de los estratos sólo sabe de:

(1) intensidades discontinuas (presas en formas y sustancias),

(2) *partículas* divididas en *particulitas* de contenido y *artículos* de expresión<sup>1070</sup> y, por último,

(3) flujos desterritorializados, disjuntos y reterritorializados.

Sin embargo, la máquina abstracta actúa sobre esos tres elementos. Su acción consiste en:

1º) *construir* continuums de intensidad bajo las formas y las sustancias de los estratos (crear una continuidad para intensidades que extrae de formas y sustancias distintas),

2º) *emitir* y *combinar* signos-partículas bajo los contenidos y las expresiones (emisión combinante que hace que el signo más asignificante funcione en la particulita más desterritorializada) y

3º) *efectuar conjunciones* de flujos de desterritorialización bajo los movimientos relativos (transformadores de los índices respectivos en factores absolutos).

«Continuum d'intensités, émission combinée de particles ou de particules-signes, conjonction de flux déterritorialisés, tels sont [...] les trois facteurs propres au plan de consistance, opérés par la machine abstraite et constituant la déstratification.» (MP, 90)

Pero esta triple operación no se ejecuta de cualquier manera sino que está reglada.

«Or rien de tout cela n'est une nuit blanche chaotique, ni une nuit noire indifférenciée. Il y a des règles, qui sont celles de la "planification", de la diagrammatisation. [...]. La machine abstraite n'est pas quelconque ; les continuités, les émissions et combinaisons, les conjugaisons ne se font pas n'importe comment.» (MP, 90-91)

Las reglas no son obligatorias o invariables sino reglas facultativas que varían sin cesar con la variación misma, como en un juego en el que cada tirada pusiera en cuestión la regla que la genera. La *variación continua* podría ser la regla de reglas si no quedase impugnada de continuo la remisión a una meta-regla invariante. Las líneas de cambio o creación forman parte de la máquina abstracta, plena y directamente.

---

<sup>1070</sup> En este punto Deleuze construye la noción de partículas (*particles*) a partir de la suma de particulitas (*particules*) y artículos (*articles*). De esta forma también puede nombrar a las partículas (*particles*) como "partículas-signos". Cf. MP, 90.

«C'est que la machine abstraite est comme le diagramme d'un agencement. Elle trace les lignes de variation continue, tandis que l'agencement concret traite des variables, organise leurs rapports très divers en fonction de ces lignes.» (MP, 126)

Se puede denominar al conjunto de las reglas, o mejor, al procedimiento general de la máquina abstracta de consistencia, *diagramatismo*, frente al procedimiento de *estratificación* del sistema de los estratos.

«Une machine abstraite en soi n'est pas plus physique ou corporelle que sémiotique, elle est *diagrammatique* (elle ignore d'autant plus la distinction de l'artificiel et du naturel). Elle opère par *matière*, et non par substance ; par *fonction*, et non par forme. Les substances, les formes, sont d'expression "ou" de contenu. Mais les fonctions ne sont pas déjà formées "sémiotiquement", et les matières ne sont pas encore "physicalement" formées. La machine abstraite, c'est la pure Fonction-Matière □ le diagramme, indépendamment des formes et des substances, des expressions et des contenus qu'il va répartir.» (MP, 176)

Los diagramas son desterritorializadores absolutos y positivos<sup>1071</sup>. La operación diagramática puede ser ejercida por cualquier elemento. Por ejemplo, "diagramatizar" un contenido o una expresión es arrastrarlo elevándolo a su propia potencia, actuando de diagrama bien el contenido bien la expresión. En este sentido los diagramas, como desterritorializadores absolutos y positivos, deben ser diferenciados de los índices (signos territoriales), los iconos (signos de reterritorialización) y los símbolos (signos de desterritorialización relativa o negativa).

«C'est qu'une machine abstraite ou diagrammatique ne fonctionne pas pour représenter, même quelque chose de réel, mais construit un réel à venir, un nouveau type de réalité. Elle n'est donc pas hors de l'histoire, mais toujours plutôt "avant" l'histoire, à chaque moment où elle constitue des points de création ou de potentialité. Tout fuit, tout crée, mais jamais tout seul, au contraire, avec une machine abstraite qui opère les continuums d'intensité, les conjonctions de déterritorialisation, les extractions d'expression et contenu.» (MP, 177)

---

<sup>1071</sup> Abrioux, en Sasso & Villani (2004: 107), localiza el primer texto en el que Deleuze expone el concepto de diagrama. Es un artículo de 1975 publicado en la revista *Critique* dedicado a Foucault y titulado "Ecrivain non : un nouveau cartographe" (reelaborado después como una de las partes de *F*). En él se afirma que el diagrama no funciona para representar un mundo objetivado sino que, al contrario, organiza un nuevo tipo de realidad. Se puede cf. *F*, 42-51 para el diagrama como máquina abstracta en el sentido de máquina que hace ver y hablar, aunque ignora cualquier distinción de forma entre contenido y expresión, cualquier diferencia entre una formación discursiva y no discursiva (como por ejemplo en las sociedades de soberanía "la lepra", en las sociedades disciplinarias "la peste" y "el panoptismo"). En *F* los diagramas hay que entenderlos como coextensivos al campo social en la medida que son directamente exposiciones de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder, siendo las disposiciones sus distintas efectuaciones. Simultáneamente, los diagramas, aparte de implicar puntos que conectan, también implican puntos de creatividad, de mutación y de resistencia.

El diagramatismo no es una operación de tipo axiomático, semiótico o fisicalizador sino que es una creación de funciones improbables y una invención material de partículas raras. Deleuze opone el dia-grama del plan de consistencia al pro-grama de estrato. Pero vayamos ya al segundo tipo de máquinas abstractas.

Las *máquinas abstractas de estratificación* envuelven el plano de consistencia o Planomeno<sup>1072</sup> con otro plano: el Ecumeno.

«Il y a comme une seule et même *machine abstraite* enveloppée dans la strate, et constituant son unité. C'est l'Æcumène, par opposition au Planomène du plan de consistance.» (MP, 66)

Deleuze afirma que no es otra máquina distinta sino que tan sólo es el otro “estado” de la máquina abstracta. Así pretende eludir la tentación de interpretar el maquinismo desde el dualismo.

«On pouvait même dire que les machines abstraites, qui émettaient et combinaient les particules, avaient comme deux modes d'existence très différents : l'œcumène et le planomène.» (MP, 73)

Hemos visto que las máquinas abstractas podían atravesar todas las estratificaciones, desarrollándose por sí mismas en el plano de consistencia, constituyendo sus diagramas, dirigiendo flujos de desterritorialización absoluta. Estaban como desenvueltas en el plano de consistencia. Pero ahora hay que anotar que las máquinas pueden existir envueltas en el sistema de los estratos. Su función, que ya no es la desestratificación absoluta, se va a desarrollar en una doble dirección inseparable y complementaria: mantener la unidad de composición de cada estrato (conservando la unión de los tres elementos estráticos: materiales moleculares exteriores, elementos sustanciales interiores y límite o membrana portadora de relaciones formales) y regular los movimientos de desterritorialización relativa. Máquinas abstractas de consistencia y máquinas abstractas de estratificación son inmanentes y coexistentes.

---

<sup>1072</sup> A propósito del origen etimológico del término Heuzé dice: «Le terme “planomène” dérive de la conjugaison au participe présent de la forme médio-passive du verbe “planesthai” qui signifie errer, et s'applique notamment aux corps astronomiques mouvants, comme les planètes, donnant l'impression de vagabonder parmi les étoiles fixes.» en Sasso & Villani (2004: 276). En su comentario Heuzé asimila el Planomeno al plano de inmanencia de *D* y *QPH*, y al cuerpo sin órganos (en su versión bioquímica) de *AE*. Incluso lo alza al protagonismo de ser la “nueva imagen del pensamiento” (p. 278).

«Toujours immanence des strates et du plan de consistance, ou coexistence des deux états de la machine abstraite comme de deux états différents d'intensités.» (MP, 74)

Por fin, el tercer y último tipo de máquinas, las *máquinas abstractas sobrecodificantes o axiomáticas*, realizan totalizaciones, homogeneizaciones y conjunciones de cierre. En este caso también podríamos decir que es el otro “estado”, coexistente y simultáneo, de la máquina abstracta con el fin de evitar la introducción de dualismos.

«Il vaudrait mieux dès lors considérer des états simultanés de la Machine abstraite. D'une part, il y a une *machine abstraite de surcodage* [...]. D'autre part, à l'autre pôle, il y a une machine abstraite de mutation, qui opère par décodage et déterritorialisation.» (MP, 272-273)

Este tipo de máquinas definen segmentaridades duras, macrosegmentaridades, puesto que reproducen segmentos, oponiéndolos de dos en dos, haciendo resonar todos los centros y extendiendo un espacio homogéneo, divisible, estriado en todos los sentidos. Esta máquina abstracta remite al aparato estatal aunque no son lo mismo. Más adelante hablaremos de ello.

Los segmentos duros o molares obstruyen, bloquean, interceptan las líneas de fuga.

«La segmentarité apparaît toujours comme le résultat d'une machine abstraite ; mais ce n'est pas la même machine abstraite qui opère dans le dur et dans le souple.» (MP, 259)

De ahí que en el otro polo de la máquina abstracta (el polo mutante) no se cese de hacerlas circular entre los segmentos duros dirigiéndolas hacia lo molecular. Un ejemplo de máquina sobrecodificadora podría ser la “conciencia”: ésta asegura la sobrecodificación actuando por redundancia (como ya vimos al hablar del régimen de signos postsignificante).

No queremos terminar esta tipología sin insistir de nuevo, y a pesar de resultar reiterativos, en el asunto de la elusión del dualismo<sup>1073</sup>. Si anteriormente, con el fin de esquivar tal “enemigo”, Deleuze sugería que era mejor realizar nuestros análisis en términos de “estados” de la máquina abstracta, ahora podríamos hablar de la existencia de un doble “movimiento” (la evitación del dualismo no es sino una consecuencia cierta o, si se quiere, un principio coherente con la aplicación del método rizomático)<sup>1074</sup>.

---

<sup>1073</sup> Deleuze no se cansa de llamar la atención sobre este asunto en *D*, 159-161.

<sup>1074</sup> Un ejemplo de este doble movimiento o doble estado es el de la máquina abstracta de rostridad (Cf. *MP*, 205-234). Veámosla:

«On ne peut pourtant se contenter d'un dualisme entre le plan de consistance, ses diagrammes ou ses machines abstraites, et d'autre part les strates, leurs programmes et leurs agencements concrets. Les machines abstraites n'existent pas simplement sur le plan de consistance où elles développent des diagrammes, elles sont déjà là, enveloppées ou "encastrées" dans les strates en général, ou même dressées sur les strates particulières où elles organisent à la fois une forme d'expression et une forme de contenu. [...]. Il y a donc comme un double mouvement : l'un par lequel les machines abstraites travaillent les strates, et ne cessent d'en faire fuir quelque chose, l'autre par lequel elles sont effectivement stratifiées, capturées par les strates.» (MP, 180)

Por un lado, los estratos nunca se organizarían si no *captasen* materias o funciones de diagrama, que proceden a formalizar desde el doble punto de vista de la expresión y del contenido. Como consecuencia, los regímenes de signos, incluso la significancia y la subjetivación, continúan siendo efectos diagramáticos (pero relativizados o negativizados). Por otro lado, las máquinas abstractas nunca estarían presentes, incluso ya en los estratos, si no tuvieran el poder o la potencialidad de *extraer* y *acelerar* signos-partículas desestratificados (paso al absoluto).

La consistencia no es totalizante ni estructurante, sino desterritorializante (un estrato biológico, por ejemplo, no evoluciona por elementos estadísticos sino por máximos o puntas de desterritorialización). La seguridad, la tranquilidad, el equilibrio homeostático de los estratos no están nunca completamente garantizados: basta con *prolongar* las líneas de fuga que trabajan los estratos, con *completar* los punteados, con *conjuguar* los procesos de desterritorialización para volver a encontrar un plano de consistencia que se inserta en los sistemas de estratificación más

<b>MÁQUINA ABSTRACTA DE ROSTRIDAD</b> <i>(dos estados distintos)</i>	
Unas veces está incluida en los estratos, en los que asegura desterritorializaciones relativas o bien desterritorializaciones absolutas que siguen siendo negativas.	Otras veces está desarrollada sobre un plano de consistencia que le confiere una función <i>diagramática</i> , un valor de desterritorialización positiva, como la capacidad de formas nuevas máquinas abstractas.
Unas veces la máquina abstracta, en tanto lo es de rostridad, va a orientar los flujos hacia las significancias y subjetivaciones, hacia nudos de arborescencias y agujeros de abolición.	Otras veces, la máquina abstracta de rostridad, en tanto que efectúa una verdadera desrostrificación, libera una especie de <i>têtes chercheuses</i> que deshacen los estratos, traspasan las paredes de significancia, hacen brotar agujeros de subjetividad y dirigen los flujos hacia líneas de desterritorialización positiva. Los rasgos de rostridad se liberan y entran en conexión con otros rasgos liberados de otros códigos.



diversos y que salta de uno a otro. En este sentido ya vimos cómo la significancia y la interpretación, la conciencia y la pasión, podían *prolongarse* pero al mismo tiempo *abrirse* a una experiencia propiamente diagramática.

### 5.7.2. Análisis cualitativo

El análisis cualitativo atañe a la relación de las máquinas abstractas con las disposiciones. Se ocupa de las *máquinas abstractas inmanentes singulares*.

Estas máquinas actúan en las disposiciones concretas y se definen por el cuarto aspecto de la desterritorialización: puntas o máximos de decodificación y desterritorialización. Las máquinas abstractas inmanentes singulares trazan esas puntas o máximos. Su función es fundamentalmente la de apertura: apertura de la disposición a otra cosa, a disposiciones de otro tipo, a lo molecular, a lo cósmico. Y, por tanto, son máquinas que constituyen devenires.

«Chaque fois qu'un agencement territorial est pris dans un mouvement qui le déterritorialise (dans des conditions dites naturelles, ou au contraire artificielles), on dirait que se déclenche une machine. C'est même la différence que nous voudrions proposer entre *machine* et *agencement* : une machine est comme un ensemble de pointes qui s'insèrent dans l'agencement en voie de déterritorialisation, pour en tracer les variations et mutations.» (MP, 411)

La función de apertura de esta máquina (a otras disposiciones, a lo molecular, a lo cósmico) es indisociable de una función de cierre<sup>1075</sup>. Puede darse el caso de que una desterritorialización salvaje, demasiado brutal, hunda toda la disposición y cree una catástrofe, una inhibición.

«*Les machines sont toujours des clefs singulières qui ouvrent ou qui ferment un agencement, un territoire.*» (MP, 412)

Y no sólo este tipo de máquinas abren o cierran las disposiciones sino que tienen también una función mucho más radical, si se quiere, *constitutiva* de las mismas.

---

<sup>1075</sup> En *ACE*, 473-474 encontramos una curiosa máquina: el sueño-máquina. Esta máquina tiene dos polos: un polo de apertura a la producción deseante, al establecimiento de conexiones, al trazado de los puntos de fuga o desterritorialización de la libido a través de una inmersión en el elemento molecular no-humano, el paso de flujos y la inyección de intensidades; y otro polo, edípico, que sólo es objeto de interpretación molar, sueño en el que el relato del sueño domina al sueño mismo, y las imágenes visuales y verbales aplastan las secuencias informales y materiales.

«Bien plus, il ne suffit pas de faire intervenir la machine dans un agencement territorial donné ; elle intervient déjà dans l'émergence des matières d'expression, c'est-à-dire dans la constitution de cet agencement, et dans les vecteurs de déterritorialisation qui le travaillent aussitôt.» (MP, 412)

Las máquinas abstractas inmanentes son calificadas de singulares porque son máquinas con fecha y nombre propio<sup>1076</sup>. No son universales ni generales.

«La machine abstraite est toujours singulière, désignée par un nom propre, de groupe ou d'individu, tandis que l'agencement d'énonciation est toujours collectif, dans l'individu comme dans le groupe. Machine abstraite-Lénine et agencement collectif-bolchevik... Il en est de même en littérature, en musique. Nul primat de l'individu, mais indissolubilité d'un Abstrait singulier et d'un Concret collectif.» (MP, 127)

La máquina abstracta no existe independientemente de la disposición y la disposición no funciona independientemente de la máquina.

«Abstraites, singulières et créatives, ici et maintenant, réelles bien que non concrètes, actuelles bien que non effectuées, c'est pourquoi les machines abstraites sont datées et nommées (machine abstraite-Einstein, machine abstraite-Webern, mais non moins Galilée, non moins Bach ou Beethoven, etc.). Ce n'est pas qu'elles renvoient à des personnes ou à des moments effectuant ; au contraire, ce sont les noms et les dates qui renvoient aux singularités des machines, et à leur effectué.» (MP, 637)

Fechas y nombres de las máquinas abstractas no designan personas o sujetos sino materias y funciones<sup>1077</sup>. El nombre de un músico, de un sabio, se emplean como el nombre de un pintor que designa un color, un matiz, una tonalidad, una intensidad: se trata siempre de una conjunción de Materia y Función.

«La double déterritorialisation de la voix et de l'instrument sera marquée d'une machine abstraite-Wagner, d'une machine abstraite-Webern, etc. On parlera d'une machine abstraite-Riemann, en physique et mathématique, d'une machine abstraite-Galois en algèbre (précisément définie par la ligne abstraite dite d'adjonction qui se conjugue avec un corps de base), etc.» (MP, 178)

---

<sup>1076</sup> En este sentido cada *plateau*, como capítulo formal de un libro titulado *Mille Plateaux*, es una *máquina abstracta* (o un conjunto de máximos desterritorializados): cada *plateau* está fechado y nombrado con un nombre propio o un acontecimiento. Vemos, por tanto, que *plateau* tiene varios sentidos según la perspectiva en que nos situemos: máquina abstracta, CsO, fragmento de inmanencia, región de intensidad continua, componente de paso (*passage*).

<sup>1077</sup> Para la "disposición-Schumann" y las máquinas deseantes que lo hacen funcionar cf. D, 117-119.

Cada vez que una máquina abstracta inmanente singular funciona *directamente* sobre una materia diremos que “hay un diagrama”. Por ejemplo, se escribirá *directamente* con lo real.

«Alors, on écrit à même le réel d’une matière non formée, en même temps que cette matière traverse et tend le langage non formel tout entier : un devenir-animal comme les souris de Kafka, les rats d’Hoffmannsthal, les veaux de Moritz ? Une machine révolutionnaire, d’autant plus abstraite qu’elle est réelle. Un régime qui ne passe plus par le signifiant ni par le subjectif.» (MP, 638)

### 5.7.3. Análisis cuantitativo

El análisis cuantitativo se refiere a la relación que se establece entre las disposiciones y una máquina abstracta supuestamente pura (o a una idea abstracta de la Máquina). Una disposición está más próxima de una máquina abstracta viva en tanto que abre, multiplica las conexiones y traza un plano de consistencia. Pero una disposición se aleja de la máquina abstracta en la medida en que sustituye las conexiones creadoras por conjunciones que crean bloqueo (*axiomática*), organizaciones que crean estrato (*estratómetros*), reterritorializaciones que crean un agujero negro donde todo se precipita (*segmentómetros*) y conversiones en líneas de muerte (*deleómetros*)<sup>1078</sup>. La función del análisis cuantitativo es *seleccionar* las disposiciones según su aptitud para trazar un plano de consistencia de conexiones crecientes.

Para llevar a cabo esta función *selectiva* el análisis cuantitativo (o esquizoanálisis ya que, recordemos, el análisis cuantitativo también forma parte del esquizoanálisis) valora una serie de coeficientes que dan cuenta de sus potencialidades y creatividad<sup>1079</sup>. Los coeficientes que “cuantifica” son los siguientes<sup>1080</sup>:

---

<sup>1078</sup> Cf. MP, 639-640.

<sup>1079</sup> Este análisis cuantitativo, de función selectiva y orientación eminentemente práctica, era planteado en AÆ como esquizoanálisis que, en términos directos, planteaba preguntas como: ¿qué son para ti tus máquinas deseantes?, ¿qué funcionamiento tienen, en qué síntesis entran y operan?, ¿qué uso haces de ellas en todas las transiciones que van de lo molecular a lo molar e inversamente? (AÆ, 345 y 385). En D, 172-173 era presentado indistintamente como esquizoanálisis, pragmática o micropolítica que interpelaba tanto a grupos como individuos con, al menos, tres preguntas: ¿cuáles son vuestras máquinas binarias y de sobrecodificación?, ¿cuáles son vuestras líneas flexibles, flujos y umbrales, desterritorializaciones relativas y reterritorializaciones correlativas? y ¿cuáles son vuestras líneas de fuga en las que los flujos se conjugan? Tanto en AÆ como en D el “análisis cuantitativo” que se plantea en MP tiene como finalidad *evaluar* las posibilidades del devenir-revolucionario creativo (AÆ, 453 y D, 176).

<sup>1080</sup> En AÆ, 379-381 existe un avance de estos coeficientes aunque aún eran tratados como “índices maquínicos” (tales como conjunciones nómadas y polívocas, disyunciones inclusas, comunicaciones transversales, funcionamiento molecular y no molar del deseo, etc.) y en AÆ, 378 se utilizaban para

1º) los componentes variables de la disposición (territorio, desterritorialización, reterritorialización, tierra, Cosmos)

2º) las líneas que constituyen el mapa de la disposición (líneas molares, moleculares y de fuga),

3º) las relaciones de cada disposición con el plano de consistencia (*diagrama y phylum*).

«En règle générale, un agencement est d'autant plus en affinité avec la machine abstraite qu'il présente de lignes sans contour qui passent entre les choses, et jouit d'une puissance de métamorphose (transformation et transsubstantiation) correspondant à la matière-fonction [...]» (*MP*, 639)

Deleuze dedica la cuarta parte del total de *MP* a la exposición de dos grandes disposiciones antropomorfas y aloplásticas: el aparato estatal y la máquina bélica. Son dos disposiciones que difieren en naturaleza y además se cuantifican de diferente manera en función de su relación con la idea abstracta de la Máquina. Trataremos de medir estas dos disposiciones según su *potencia de metamorfosis*.

---

oponer radicalmente los trabajos del esquizoanálisis a los del psicoanálisis: «*La psychanalyse se fixe sur les représentants imaginaires et structuraux de re-territorialisation, tandis que la schizo-analyse suit les indices machiniques de déterritorialisation.*».

## 5.8. UN CASO: EL MODELO “APARATO ESTATAL” Y EL PROCESO “MÁQUINA BÉLICA”

Deleuze va a proceder al análisis del modelo “aparato estatal” y el proceso inmanente que lo afecta denominado “máquina bélica”<sup>1081</sup>. Según su terminología son dos disposiciones cuya cuantificación, tras arduos análisis, va a ser muy clara: la máquina bélica está más cerca de lo que antes denominábamos idea abstracta de la Máquina, o “la” Máquina Abstracta. Esto es, su potencia de metamorfosis, creatividad y conectividad es mucho mayor que la del aparato estatal.

Al ser tratados como disposiciones en ningún momento podemos reducir la identidad del aparato estatal a una estructuración social o a un conjunto de instituciones normativas y la máquina bélica a un ejército, un material destructivo o un instinto belicoso. Son dos disposiciones que, como veremos, están afectadas por índices distintos: en un caso la *estratificación* y en el otro la *consistencia*. Son dos disposiciones que reúnen, distribuyen, “disponen” elementos de dominios muy variados.

### 5.8.1. La máquina bélica

#### 5.8.1.1. Presencia de la máquina bélica en distintos dominios

El aparato estatal es una “forma de interioridad” a la que se le presenta algo irreductible, inapropiable e indomable que se denomina “máquina bélica”, y que podríamos llamar “forma de exterioridad”. Tal exterioridad se ve confirmada en distintos dominios: la mitología, el juego, la etnología, la epistemología y la noología<sup>1082</sup>.

En el dominio de la mitología, y siguiendo los estudios de Dumézil sobre la mitología indoeuropea, Deleuze sostiene que el aparato estatal tiene dos polos<sup>1083</sup>. Esto se traduce en que la soberanía política o dominación tiene dos cabezas: la del rey-mago (rex, rajá, Rómulo, Varuna, el déspota, el agavillador) y la del sacerdote-jurista (flamen, Brahmán, Numa, Mitra, el legislador, el organizador). Su oposición

---

<sup>1081</sup> Traduciremos “machine de guerre” por “máquina bélica”, y no por máquina de guerra, en la medida en que esta opción de traducción elude la alusión directa (y siempre equívoca en esta noción) a la guerra y resalta mucho más su aspecto maquinico.

<sup>1082</sup> Una exposición sintética y didáctica de las características de la máquina bélica la podemos encontrar en *D*, 169-172. Para una interesante valoración crítica de las consecuencias de la concepción deleuziana de la máquina bélica cf. Pardo (2000: 57-60).

<sup>1083</sup> El estudio de la presencia de la máquina bélica en el dominio de la mitología se encuentra en *MP*, 434-439 y 528-532.

es relativa ya que funcionan en pareja, alternándose, como si expresaran una división del Uno o compusieran una unidad soberana. Son los elementos principales de un aparato estatal que procede por “Uno-Dos”, distribuye las distinciones binarias y forma un medio de interioridad. Es una doble articulación que hace del aparato estatal un estrato.

Pero esta doble polaridad no incluye la máquina bélica porque *o bien* el aparato estatal dispone de una violencia que no pasa por la guerra (más que guerreros emplea policías y carceleros, no tiene armas y no tiene necesidad de ellas, actúa por captura mágica inmediata, “capta” y “liga”, impidiendo cualquier combate) *o bien* el aparato estatal adquiere un ejército, lo que presupone una integración jurídica de la guerra y la organización de una función militar. La máquina bélica es irreductible al aparato estatal.

«*Indra, le dieu guerrier, ne s'oppose pas moins à Varuna qu'à Mitra. Il ne se réduit pas à l'un des deux, pas plus qu'il ne forme une troisième. Il serait plutôt comme la multiplicité pure et sans mesure, la meute, irruption de l'éphémère et puissance de la métamorphose.*» (MP, 435)

La máquina bélica existe “entre” el “estado despótico-mágico” y el “estado jurídico que incluye la institución militar”. Y existe como una “fulguración” que viene del afuera<sup>1084</sup>.

«C'est que l'extériorité de la machine de guerre par rapport à l'appareil d'Etat se révèle partout, mais reste difficile à penser. Il ne suffit pas d'affirmer que la machine est extérieure à l'appareil, il faut arriver à penser la machine de guerre comme étant elle-même une pure forme d'extériorité, tandis que l'appareil d'Etat constitue la forme d'intériorité que nous prenons habituellement pour modèle, ou d'après laquelle nous avons l'habitude de penser.» (MP, 438)

Lo que complica todo es que la potencia extrínseca<sup>1085</sup> de la máquina bélica tiende, en ciertas circunstancias, a confundirse con uno u otro polo del aparato estatal: puede confundirse tanto con la violencia mágica del estado como con la

---

<sup>1084</sup> Aunque aplicada al pensamiento foucaultiano, en *F*, 51 existe una diferenciación entre el afuera, el exterior y las formas de exterioridad que puede arrojar luz al asunto del afuera pensado en la perspectiva del poder. El *afuera* es el elemento informe de las fuerzas: las fuerzas proceden y pertenecen al afuera que mezcla sus relaciones y traza sus diagramas. El *exterior* es el medio de las disposiciones concretas en las que se actualizan las relaciones de fuerzas. Por último existen las *formas de exterioridad* que son formalizadas y organizadas por dispositivos concretos. Por ejemplo, “exiliar” y “controlar” son formas de exterioridad formalizadas por las disposiciones “encierro de los locos” y “encierro de los delincuentes” respectivamente. Ambos “encierros” son efectuaciones respectivas del diagrama del “leproso” y del diagrama del “apestado”. Deleuze recoge las palabras de Blanchot sobre Foucault: «Comme le dit Maurice Blanchot à propos de Foucault, l'enfermement renvoie à un dehors, et ce qui est enfermé, c'est le dehors.» (*F*, 50).

<sup>1085</sup> Potencia extrínseca: *puissance extrinsèque* (MP, 438).

institución militar del estado. Por ejemplo, la máquina bélica inventa la velocidad y el secreto. Pero, sin embargo, hay una cierta velocidad y un cierto secreto que pertenecen al estado, eso sí, de una manera relativa y secundaria. Confundir máquina bélica y aparato estatal nos conduce a comprender a la primera bajo las especies de lo negativo, puesto que no se deja subsistir nada exterior al propio estado.

«On dirait qu'elle s'installe entre les deux têtes de l'Etat, entre les deux articulations, et qu'elle est nécessaire pour passer de l'une à l'autre. Mais justement, "entre" les deux, elle affirme dans l'instant, même éphémère, même fulgurant, son irréductibilité. *L'Etat n'a pas par lui-même de machine de guerre* ; il se l'appropriera seulement sous forme d'institution militaire, et celle-ci ne cessera pas de lui poser des problèmes. D'où la méfiance des Etats vis-à-vis de leur institution militaire, en tant qu'elle hérite d'une machine de guerre extrinsèque.» (MP, 439)

En el dominio del juego, la irreductibilidad de la máquina bélica aparece en la diferencia que traza Deleuze entre el juego del ajedrez y el juego del go<sup>1086</sup>.

	<i><b>AJEDREZ</b></i>	<i><b>GO</b></i>
<i><b>PIEZAS</b></i>	Cada pieza está <i>codificada</i> (tiene unas propiedades de las que derivan sus movimientos y posiciones) y <i>cualificada</i> (no puede dejar de ser lo que es). Cada pieza es como un <i>sujeto de enunciado</i> , dotado de un poder relativo. Esos poderes se combinan en un sujeto de enunciación que es el propio jugador o la forma de interioridad del juego.	Los peones del go son bolas, fichas, simples unidades aritméticas, cuya única función es anónima, colectiva o de tercera persona. " <i>IL</i> " avanza y puede ser un hombre, mujer, pulga o elefante. Los peones del go son los elementos de una disposición maquinaica no subjetivada, sin propiedades intrínsecas, sólo con propiedades de situación.
<i><b>MEDIO Y RELACIONES</b></i>	En su medio de interioridad, las piezas de ajedrez mantienen relaciones biunívocas entre sí y con las del adversario: sus funciones son estructurales. Una pieza sólo puede aniquilar diacrónicamente a las otras.	Un peón de go sólo tiene un medio de exterioridad o relaciones extrínsecas con constelaciones, según las cuales desempeña funciones de situación como bordear, rodear, reventar. Un solo peón puede aniquilar sincrónicamente toda una constelación.

<sup>1086</sup> Cf. MP, 46-437.

	<i><b>AJEDREZ</b></i>	<i><b>GO</b></i>
<i><b>TIPO DE GUERRA</b></i>	El ajedrez es una guerra regulada, codificada, con un frente, una retaguardia y batallas: es una semiología.	Lo propio del go es una guerra sin línea de combate, sin enfrentamientos y retaguardia, en último extremo, sin batalla: es pura estrategia.
<i><b>ESPACIO</b></i>	<p>En el caso del ajedrez se trata de distribuir un espacio cerrado, así pues, de ir de un punto a otro, de ocupar el máximo de casillas con un mínimo de piezas. Se le puede denominar <i>espacio estriado</i>. Se puede hablar de un espacio tipo <i>polis</i>.</p> <p>El ajedrez codifica y descodifica el espacio.</p>	<p>En el go hay que distribuirse en un espacio abierto, ocupar el espacio, conservar la posibilidad de surgir en cualquier punto: el movimiento deviene perpetuo, sin meta ni salida. Se le puede denominar <i>espacio liso</i>. Se puede hablar de un espacio tipo <i>nomos</i>.</p> <p>El go territorializa y desterritorializa el espacio de esta forma: convierte el afuera en un territorio en el espacio, lo consolida mediante la construcción de un segundo territorio adyacente, desterritorializa al enemigo mediante la ruptura interna de su territorio, se desterritorializa a sí mismo yendo a otra parte.</p>

Desde el dominio de la etnología, y en diálogo revisionista con las tesis de Pierre Clastres, la existencia de la máquina bélica queda configurada como pura exterioridad<sup>1087</sup>.

«[...] l'Etat lui-même a toujours été en rapport avec un dehors, et n'est pas pensable indépendamment de ce rapport. La loi de l'Etat n'est pas celle du Tout ou Rien (sociétés à Etat ou sociétés contre Etat), mais celle de l'intérieur et de l'extérieur. L'Etat, c'est la souveraineté. Mais la souveraineté ne règne que sur ce qu'elle est capable d'intérioriser, de s'approprier localement. Non seulement il n'y a pas d'Etat universel, mais le dehors des Etats ne se laisse pas réduire à la "politique extérieure", c'est-à-dire à un ensemble de rapports entre les Etats.» (MP, 445)

El *afuera* aparece simultáneamente en dos direcciones. La primera dirección está configurada por grandes máquinas mundiales, ramificadas por todo *el ecumene*<sup>1088</sup> en un momento dado y que gozan de una amplia autonomía con relación a los estados (por ejemplo, organizaciones comerciales del tipo "grandes compañías" o

<sup>1087</sup> Para este diálogo con Pierre Castres cf. MP, 441-446.

<sup>1088</sup> El ecumene: *l'œcumène* (MP, 445).



bien complejos industriales, o incluso formaciones religiosas como el cristianismo, el islamismo, ciertos movimientos proféticos y mesiánicos, etc.). La segunda dirección la forman los mecanismos locales de bandas, márgenes, minorías, que continúan afirmando los derechos de sociedades segmentarias contra los órganos de poder del estado.

Estas dos direcciones no dejan de estar presentes *en todo campo social y desde siempre*. Incluso puede suceder que se confundan parcialmente (recordemos lo dicho en el epígrafe 5.5.2.2, titulado “El tipo de multiplicidades de las líneas moleculares”, a propósito de cómo una organización comercial, en parte de su trayectoria y actividades, también es una banda de pillaje). Lo que es evidente es que tanto las bandas como las organizaciones mundiales implican *una forma irreductible al estado* y que esa forma de exterioridad se presenta necesariamente como la de una máquina bélica, polimorfa y difusa. Es un “*nomos*” muy diferente de la “*ley*”: la máquina bélica sólo existe en sus propias metamorfosis mientras que el estado existe en su tendencia a la reproductibilidad total. Pero ambos, *nomos* y *ley*, son formas coexistentes y concurrentes.

«La forme-Etat, comme forme d'intériorité, a une tendance à se reproduire, identique à soi à travers ses variations, aisément reconnaissable dans les limites de ses pôles, s'adressant toujours à la recognition publique (il n'y a pas d'Etat masqué). Mais la forme d'extériorité de la machine de guerre fait qu'elle n'existe que dans ses propres métamorphoses ; elle existe aussi bien dans une innovation industrielle, dans une invention technologique, dans un circuit commercial, dans une création religieuse, dans tous ces flux et courants qui ne se laissent approprier par les Etats que secondairement. Ce n'est pas en termes d'indépendance, mais de coexistence et de concurrence, *dans un champ perpétuel d'interaction*, qu'il faut penser l'extériorité et l'intériorité, les machines de guerre à métamorphoses et les appareils identitaires d'Etat, les bandes et les royaumes, les mégamachines et les empires.» (MP, 446)

En el dominio de la epistemología, y tomando como texto base el escrito de Michel Serres *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Deleuze parece detectar la existencia de un tipo de ciencia, o un uso de la ciencia, inclasificable para un aparato estatal o al menos de difícil asimilación<sup>1089</sup>. Tal modelo científico “menor”, “nómada” o “excéntrico”, extraído de la física atómica de Demócrito y Lucrecio y de la geometría de Arquímedes, presenta cuatro rasgos reseñables que registramos en la siguiente tabla a partir de cuatro puntos de vista: el paradigmático, el temporal, el espacial y el de la formulación<sup>1090</sup>.

---

<sup>1089</sup> Para la presencia de la máquina bélica en el dominio de la epistemología cf. MP, 446-464.

<sup>1090</sup> Cf. MP, 447-448.

	<b><i>MODELO DE CIENCIA MAYOR O SEDENTARIA</i></b>	<b><i>“MODELO” DE CIENCIA MENOR O NÓMADA</i></b>
<b><i>PARADIGMA</i></b>	Su modelo es el de los sólidos. Considera los fluidos como un caso particular de la teoría de los sólidos.	Su “modelo” es hidráulico: el flujo es la propia realidad o consistencia.
<b><i>TEMPORALIDAD</i></b>	Es un modelo eterno, idéntico, constante.	Es un “modelo” en devenir y proceso de “heterogeneidad”.
<b><i>ESPACIALIDAD</i></b>	Es un modelo estable en el que se distribuye un espacio cerrado para cosas lineales y sólidas. Su espacio es estriado (métrico) y se lo mide para ocuparlo.	Es un “modelo” turbulento, en un espacio abierto donde se distribuyen las cosas-flujo. Su espacio es liso (vectorial, proyectivo o topológico) y se ocupa sin medirlo.
<b><i>FORMULACIÓN</i></b>	Es un modelo teoremático. El teorema es del orden de las razones. Se procede yendo del género a las especies por diferencias específicas o bien de una esencia estable a las propiedades que de ella se derivan por deducción.	Es un “modelo” problemático. El problema es del orden de los afectos e inseparable de las metamorfosis y creaciones en la propia ciencia. Las figuras sólo son consideradas en función de los afectos que se producen en ellas: secciones, ablaciones, adjunciones, proyecciones. Hay todo tipo de deformaciones y transmutaciones, pasos al límite, operaciones en las que cada figura no designa una esencia sino un acontecimiento: el cuadrado no existe independientemente de una cuadratura, el cubo de una cubicación, la recta de una rectificación. El problema (la superación del obstáculo) es una máquina bélica.

Las dos ciencias difieren por el modo de formalización y la ciencia mayor o sedentaria, que Deleuze califica de ciencia estatal, no cesa de imponer su forma de soberanía a las invenciones de la ciencia nómada. Sólo retiene de la ciencia nómada aquello de lo que se puede apropiarse y para el resto crea un conjunto de recetas estrechamente limitadas, sin estatuto verdaderamente científico, cuando no simplemente lo reprime y prohíbe. Es como si el “científico” de la ciencia nómada

estuviera atrapado entre dos fuegos: el de la máquina bélica que lo alimenta y el del estado que le impone un orden de razones. El personaje del *ingeniero* ilustra bien esta situación (sobre todo el del ingeniero militar).

«Si bien que le plus important, c'est peut-être les phénomènes de frontière où la science nomade exerce une pression sur la science d'Etat, et où inversement la science d'Etat s'approprie et transforme les données de la science nomade.» (MP, 449)

Esta polaridad es perfectamente válida para explicar los siguientes fenómenos<sup>1091</sup>:

(a) el arte de los campos y la castramentación (arte de ordenar los campamentos militares): el estado persigue la apropiación de las proyecciones y planos inclinados, busca hacer depender la geometría descriptiva y proyectiva de la geometría analítica (aquí se encontrarían en una situación ambigua Monge y Poncelet en tanto que “científicos”);

(b) el cálculo diferencial: el estado se lo apropia eliminando todas sus nociones dinámicas y nómadas como las de devenir, heterogeneidad, paso al límite, variación continua, etc., a la par que le impone reglas civiles, estáticas y ordinales (Deleuze cita aquí la situación ambigua de Carnot en tanto que matemático);

(c) el modelo hidráulico: el estado necesita una ciencia hidráulica pero para subordinar la fuerza hidráulica a canales y conductos, diques que impidan la turbulencia, espacios estriados, etc.

Deleuze apunta que en cada caso habría que explicar la situación especial de estos científicos que la ciencia estatal no utiliza sin limitarlos, disciplinarlos, reprimir sus concepciones sociales o políticas: Demócrito, Menecmo, Arquímedes, Vauban, Desargues, Bernoulli y tantos otros.

Esta tensión-límite entre dos ciencias, *ciencia nómada de máquina guerra* y *ciencia real estatal*, aparece en diferentes momentos y a diferentes niveles, como por ejemplo en la construcción de catedrales góticas en el siglo XII, la construcción de puentes en los siglos XVIII y XIX y el descubrimiento por parte de Husserl de una *protogeometría*. En el caso del descubrimiento husserliano (como ya hemos visto en el epígrafe 5.6.2.2 titulado “Esencias nómadas o vagas”) éste se dirigiría a esencias morfológicas difusas<sup>1092</sup>, es decir, vagabundas o nómadas (esencias que se distinguirían de las cosas sensibles, pero también de las esencias ideales, reales o imperiales). La ciencia que trataría de ellas, la protogeometría, también sería *vaga*, en el sentido de *vagabunda*<sup>1093</sup>: no sería ni inexacta como las cosas sensibles, ni

---

<sup>1091</sup> Cf. MP, 449-450.

<sup>1092</sup> Difusas: *vagues* (MP, 454).

<sup>1093</sup> Vaga: *vague*; vagabunda : *vagabonde* (MP, 454).

exacta como las esencias ideales, sino *anexacta y sin embargo rigurosa* (“inexacta por esencia y no por azar”).

«Chez Husserl (et aussi chez Kant, bien qu'en sens inverse, le rond comme “schème” du cercle), on constate une très juste appréciation de l'irréductibilité de la science nomade, mais en même temps un souci d'homme d'Etat, ou qui prend parti pour l'Etat, de maintenir un primat législatif et constituant de la science royale. Chaque fois que l'on en reste à ce primat, on fait de la science nomade une instance préscientifique, ou para-scientifique, ou subscientifique.» (MP, 455)

La relación de la ciencia nómada con el *trabajo* es diferente a la de la ciencia estatal. El estado se ve obligado a reprimir las ciencias menores o nómadas porque implican una división del trabajo que se opone a las normas estatales. La diferencia no es extrínseca sino intrínseca al propio hacer científico: la forma en que una ciencia o una concepción de la ciencia participa en la organización del campo social, y cómo induce una división del trabajo, forma parte de esa misma ciencia. La ciencia real es inseparable de un modelo *hilemórfico*, que simultáneamente implica una forma de organización para la materia y una materia preparada para la forma (a menudo se ha mostrado cómo este esquema derivaba no de la técnica o de la vida sino de una sociedad dividida entre gobernantes-gobernados, o dicho de otro modo, en intelectuales-“manuales”). Lo que lo caracteriza a este modelo es que toda la materia se sitúa del lado del contenido, mientras que toda forma se sitúa en la expresión.

Pero la ciencia nómada es más sensible a la conexión del contenido y la expresión por sí mismos, teniendo cada uno de estos dos términos forma y materia. Por eso para la ciencia nómada *la materia nunca es materia preparada*, así pues, homogeneizada, sino que es *portadora de singularidades* (que constituyen una forma de contenido) y *la expresión tampoco es formal sino inseparable de rasgos pertinentes* (que constituyen una materia de expresión). Deleuze de nuevo se inspira en la obra de Simondon a la hora de perfilar su crítica al esquema hilemórfico, sus presupuestos sociales y esbozar la exploración de un esquema dinámico conformado por una materia provista de “singularidades-fuerzas” o condiciones energéticas de un sistema.

«Ainsi, du point de vue de cette science qui se présente aussi bien comme art et comme technique, la division du travail existe pleinement, mais n'emprunte pas la dualité forme-matière (même avec des correspondances bi-univoques). Elle *suit* plutôt les connexions entre des singularités de matière et des traits d'expression, et s'établit au niveau de ces connexions, naturelles ou forcées. C'est une autre organisation du travail, et du champ social à travers le travail.» (MP, 457)

Es más, Deleuze sostiene que habría que oponer dos modelos científicos como sospecha Platón en el *Timeo* justo en ese momento del diálogo en el que el Devenir no parece ser en exclusiva el carácter ineluctable de las copias, sino un modelo que rivalizaría con el de lo Idéntico y lo Uniforme (hipótesis que ciertamente Platón evoca para excluir, pero no por ello deja de ser menos reseñable). Tales modelos podrían ser denominados: *compars* y *dispars*. El modelo *compars* es el modelo legal o legalista adoptado por la ciencia real. La búsqueda de leyes consiste en extraer constantes, incluso si esas constantes tan sólo son relaciones entre variables (ecuaciones). El esquema hilemórfico está basado en una forma invariable de las variables y en una materia variable de la invariante. El modelo *dispars* es totalmente distinto: remite a un “material-fuerzas” (no a una materia-forma) y pone las variables en estado de variación continua (no extrae constantes de las variables).

«S’il y a encore des équations, ce sont des adéquations, des inéquations, des équations différentielles irréductibles à la forme algébrique, et inséparables pour leur compte d’une intuition sensible de la variation. Elles saisissent ou déterminent des singularités de la matière au lieu de constituer une forme générale. Elles opèrent des individuations par événements ou heccétés, et non par “objet” comme composé de matière et de forme ; les essences vagues ne sont pas autre chose que des heccétés.» (MP, 458)

Habría que oponer dos tipos de ciencias o dos tipos de actitudes científicas: la que se concentra en *reproducir* y la que consiste en *seguir*. *Reproducir* forma parte de la ciencia real, implica la permanencia de un punto de vista fijo, exterior a lo reproducido. *Seguir* es buscar singularidades de un material sin tratar de descubrir una forma (practicar un *seguimiento* del material cuando escapa a la fuerza de la gravedad para entrar en un campo de celeridad, cuando es arrastrado por un flujo turbulento, cuando se aventura en la variación continua de las variables, en lugar de extraer de ella constantes). Con esta actitud las ciencias nómadas dejan patente su intrínseca problematicidad (no pretenden establecer un sistema categorial) y apertura (no están afectadas por una cláusula de cierre) a la par que su apoyo en lo sensible (trabajan *en* la intuición sensible).

«[...] subordonnent toutes leurs opérations aux conditions sensibles de l’intuition et de la construction, *suivre* le flux de matière, *tracer et raccorder* l’espace lisse. Tout est pris dans une zone objective de flottement qui se confond avec la réalité même. Quelle que soit sa finesse, sa rigueur, la “connaissance approchée” reste soumise à des évaluations sensibles et sensitives qui lui font poser plus de problèmes qu’elle n’en résout : le problème reste son seul mode.» (MP, 462-463)

El último dominio estudiado por Deleuze donde la máquina bélica da muestras de su persistencia es el de la noología<sup>1094</sup>. En el dominio de la noología el problema del pensamiento remite esencialmente a su *forma*.

«La pensée serait par elle-même déjà conforme à un modèle qu'elle emprunterait à l'appareil d'Etat, et qui lui fixerait des buts et des chemins, des conduits, des canaux, des organes, tout un *organon*. Il y aurait donc une image de la pensée qui recouvrirait toute la pensée, qui ferait l'objet spécial d'une "noologie", et qui serait comme la forme-Etat développée dans la pensée.» (MP, 464)

Acorde con tal forma-estado<sup>1095</sup>, el pensamiento poseería dos cabezas que remitirían a los dos polos de la soberanía: un *imperium* del pensar-verdadero que opera por captura mágica, confirmación o lazo y que constituye la eficacia de una fundación (mito), y una *república de los espíritus libres* que procede por pacto o contrato y que constituye una organización legislativa y jurídica, que aporta la sanción de un fundamento (logos). Entre estos dos polos se producen constantes interferencias que constituyen la imagen clásica del pensamiento: "una república de los espíritus en la que el príncipe sería la idea de un Ser supremo". Ambos polos se necesitan mutuamente. El *imperium* y la *republica* son la condición del pensamiento como principio o forma de interioridad, como estrato. La noología (que no se confunde con la ideología) es el estudio de las imágenes del pensamiento y de su historicidad<sup>1096</sup>.

«Mettre la pensée en rapport immédiat avec le dehors, avec les forces du dehors, bref faire de la pensée une machine de guerre, c'est une entreprise étrange dont on peut étudier les procédés précis chez Nietzsche [...].» (MP, 467)

La forma de exterioridad del pensamiento no es otra imagen del pensamiento que se pudiera oponer a la imagen inspirada por el aparato estatal. La forma de exterioridad del pensamiento es la fuerza siempre exterior a sí misma, o dicho de otro modo, es la última fuerza, la enésima potencia. Es la fuerza que destruye la imagen Y las copias, el modelo Y sus reproducciones, toda posibilidad de subordinar

---

<sup>1094</sup> Cf. MP, 464-470.

<sup>1095</sup> En D, 21-23 Deleuze ya manifestaba esta preocupación de que el pensamiento tomase su propia imagen filosófica de la forma-estado y con ello ajustase sus fines, significados, exigencias, organización y funcionamiento a los del estado real. Así, dentro de la filosofía sería la "historia de la filosofía" la que ejercería el papel de aparato estatal denunciando, aplastando y conjurando las máquinas bélicas, los devenires, las bodas contra natura, las capturas y las lenguas menores. En la "actualidad", dice Deleuze en 1977, esta "función estatal" la ejercería la epistemología en tanto que marxismo, psicoanálisis y lingüística.

<sup>1096</sup> Sobre este asunto cf. los interesantes cruces que, dentro del propio pensamiento deleuziano, practica Dias (1995) en su capítulo 5 titulado "Noología, geofilosofía e noopolítica" (pp. 113-136).

el pensamiento al modelo de lo Verdadero, lo Justo o el Derecho (el verdadero cartesiano, el justo kantiano, el recto hegeliano, etc.). La forma de exterioridad del pensamiento es el pensamiento del relevo y no el de la arquitectónica, la fundamentación o la rememoración.

«Une “méthode” est l’espace strié de la *cogitatio universalis*, et trace un chemin qui doit être suivi d’un point à un autre. Mais la forme d’extériorité met la pensée dans un espace lisse qu’elle doit occuper sans pouvoir le compter, et pour lequel il n’y a pas de méthode possible, pas de reproduction concevable, mais seulement des relais, des intermezzi, des relances. La pensée est comme le Vampire, elle n’a pas d’image, ni pour constituer modèle, ni pour faire copie. Dans l’espace lisse du Zen, la flèche ne va plus d’un point à un autre, mais sera ramassée en un point quelconque, pour être renvoyée en un point quelconque, et tend à permuter avec le tireur et la cible. Le problème de la machine de guerre est celui du relais, même avec de pauvres moyens, et non pas le problème architectonique du modèle ou du monument. Un peuple ambulant de relayeurs, au lieu d’une cité modèle.» (MP, 467-468)

Para Deleuze un pensador como Nietzsche y dos dramaturgos-poetas como Artaud y Kleist son los inspiradores de esta conexión del pensamiento con el afuera.

«Une pensée aux prises avec des forces extérieures au lieu d’être recueillie dans une forme intérieure, opérant par relais au lieu de former une image, une pensée-événement, heccéité, au lieu d’une pensée-sujet, une pensée-problème au lieu d’une pensée-essence ou théorème, une pensée qui fait appel à un peuple au lieu de se prendre pour un ministère. Est-ce un hasard si, chaque fois qu’un “penseur” lance ainsi une flèche, il y a un homme d’Etat, une ombre ou une image d’homme d’Etat qui lui donne conseil et admonestation, et veut fixer un “but” ?» (MP, 469)

La imagen clásica del pensamiento, y el estriaje del espacio mental que efectúa, aspira a la universalidad. Opera con dos universales: el Todo, como último fundamento del ser u horizonte que engloba, y el Sujeto como principio que convierte el ser en ser para-nosotros. *Imperium* y *república*. Entre los dos polos todos los géneros de lo real y de lo verdadero encuentran su sitio en un espacio mental estriado, desde el doble punto de vista del Ser y del Sujeto, bajo la dirección de un “método universal”. Sin embargo, el pensamiento nómada no invoca un sujeto pensante universal sino una raza bastarda y mestiza, una tribu. Algo minoritario.

«C’est toute la pensée qui est un devenir, un double devenir, au lieu d’être l’attribut d’un Sujet et la représentation d’un Tout.» (MP, 470)

Todo pensamiento es de una soledad poblada, de un desierto poblado, que invoca y espera al pueblo futuro que sólo existe gracias él. Todo pensamiento contrario al aparato estatal es ya una tribu, una *multiplicidad*<sup>1097</sup>.

### 5.8.1.2. Aspectos de la máquina bélica

En tanto que exterior al aparato estatal y diferente de la institución militar, se puede decir que la máquina bélica es una invención de los nómadas *al tiempo que* los propios nómadas son la efectuación de la máquina bélica en su *aspecto espacial-geográfico*, en su *aspecto aritmético o algebraico* y también en su *aspecto afectivo*. La existencia nómada hace presente “*de algún modo*” la existencia de la máquina bélica<sup>1098</sup>. Veamos en detalle estos tres aspectos.

#### 5.8.1.2.1. Aspecto espacial-geográfico

En primer lugar, con respecto al *aspecto espacial-geográfico* de la máquina bélica, Deleuze se detiene en tres asuntos: el trayecto nómada, el movimiento nómada y el dominio estatal de la topología nómada<sup>1099</sup>. Vayamos uno a uno.

Para el nómada el *punto* tan sólo existe para ser abandonado, es una etapa y sólo existe como tal (como por ejemplo punto de agua, de vivienda, de asamblea). Un trayecto siempre está entre dos puntos pero el “entre-dos” adquiere toda una consistencia y goza de una autonomía y dirección propias. La vida del nómada es *intermezzo*<sup>1100</sup>. El trayecto nómada distribuye los hombres o los animales en un espacio abierto, indefinido, comunicante (no como el camino sedentario que los distribuye en un espacio cerrado, asignando a cada uno su parte y regulando la comunicación entre partes). El *nomos* es, en el origen, un modo de distribución a pesar de que haya acabado por designar la ley (esta tesis ya aparecía en *DR*: la

---

<sup>1097</sup> Pardo (2000: 34), en su comentario al proyecto político deleuziano de emancipar el pensamiento de la forma-estado, expresa ciertos reparos a esta postura ya que los vínculos entre filosofía y estado no son exclusivamente “modernos” en la medida que la filosofía no habría podido surgir sin el nacimiento de la *polis* (siendo el estado uno de los varios significados de “*polis*”).

<sup>1098</sup> Quevedo (2001: 135 y 137) considera que Deleuze, al valorar positivamente la existencia nómada (como muestra palpable del fluir del deseo), da muestra del típico descentramiento postmoderno de la ética a favor de la estética. Nosotros no estamos de acuerdo con esta línea de interpretación ya que, por un lado, el nómada no es el hombre postmoderno ni, por otro lado, detectamos en *MP* un vaciamiento ético en favor de un supuesto esteticismo de la banalidad postmoderna.

<sup>1099</sup> Cf. *MP*, 471-481.

<sup>1100</sup> Cf. Eugenio Trías: *Drama e identidad*, Ariel, Barcelona, 1984, donde se trazan de un modo paralelo las diferencias entre lo que él denomina viaje trágico (nomádico según Deleuze) y viaje dramático (sedentario para Deleuze).



“ontología” debe marcar un nuevo sentido al concepto de “distribución”). Ahora bien, es una distribución especial, sin reparto, en un espacio sin fronteras ni cierres.

«Le *nomos* est la consistance d'un ensemble flou : c'est en ce sens qu'il s'oppose à la loi, ou à la *polis*, comme un arrière-pays, un flanc de montagne ou l'étendue vague autour d'une cité [...].» (MP, 472)

El espacio sedentario es estriado por muros, lindes y caminos entre las lindes. El nómada se distribuye en un espacio liso, ocupa y habita, posee ese espacio, y tal es su principio territorial<sup>1101</sup>.

«[...] l'espace nomade est lisse, seulement marqué par des “traits” qui s'effacent et se déplacent avec le trajet. Même les lamelles du désert glissent les unes sur les autres en produisant un son inimitable.» (MP, 472)

Definir al nómada por el movimiento es falso. Según Deleuze, Toynbee tiene toda la razón cuando dice que el nómada es más bien aquel que no se desplaza. Mientras que el que migra abandona un medio que ha devenido amorfo o ingrato, el nómada es aquel que no se va, que no quiere irse, que se aferra a ese espacio liso en el que el bosque recula, en el que la estepa o el desierto crecen, e inventa el nomadismo como respuesta a ese desafío.

El nómada sabe esperar, tiene una paciencia infinita. Inmovilidad y velocidad, catatonia y precipitación, proceso estacionario, la pausa como proceso, son los rasgos característicos del nómada. Pero hay que distinguir entre *velocidad* y *movimiento*. El movimiento puede ser muy rápido pero no por ello es velocidad. La velocidad puede ser muy lenta o incluso inmóvil, pero sin embargo sigue siendo velocidad. *El movimiento es extensivo, la velocidad es intensiva*. El *movimiento* designa el carácter relativo de un cuerpo considerado como “uno” y que va de un punto a otro mientras que la *velocidad*, por el contrario, constituye el carácter absoluto de un cuerpo cuyas partes irreductibles (átomos) ocupan o llenan un espacio liso a la manera de un torbellino, con la posibilidad de surgir en cualquier punto. Deleuze afirma que no debe extrañarnos que se hayan podido invocar viajes espirituales que se hacían sin movimiento relativo, en intensidades *in situ*: tales viajes no son “irreales” o “mentales” sino que forman parte del nomadismo.

«Bref, on dira par convention que seul le nomade a un mouvement absolu, c'est-à-dire une vitesse ; le mouvement tourbillonnaire ou tournant appartient essentiellement à sa machine de guerre.» (MP, 473)

---

<sup>1101</sup> Cf. *Der Feldweg* de Heidegger y sus *Holzwege* donde se desarrolla toda una retórica del camino en algunos tramos semejante a la deleuziana, salvo en lo que tiene de *paso atrás* ante el Ab-grund.

Y es precisamente en este sentido que se puede decir que el nómada carece de puntos, trayectos y tierra, a pesar de que, evidentemente, los tenga. Situación paradójica.

«Si le nomade peut être appelé le Déterritorialisé par excellence, c'est justement parce que la reterritorialisation ne se fait pas *après* comme chez le migrant, ni sur *autre chose* comme chez le sédentaire (en effet, le sédentaire a un rapport avec la terre médiatisé par autre chose, régime de propriété, appareil d'Etat...). Pour le nomade, au contraire, c'est la déterritorialisation qui constitue le rapport à la terre, si bien qu'il se reterritorialise sur la déterritorialisation même. C'est la terre qui se déterritorialise elle-même, de telle manière que le nomade y trouve un territoire. La terre cesse d'être terre, et tend à devenir simple sol ou support. La terre ne se déterritorialise pas dans son mouvement global et relatif, mais dans des lieux précis, là même où la forêt recule, et où la steppe et le désert gagnent.» (MP, 473)

El nómada aparece en la tierra cada vez que se forma un espacio liso que mina y tiende a crecer en todas las direcciones. El nómada habita en esos lugares, se mantiene en esos lugares y los hace crecer en el sentido en el que se constata que el nómada crea el desierto en la misma medida que es creado por él. El nómada es un *vector de desterritorialización*. Añade desierto al desierto, estepa a la estepa, mediante una serie de operaciones locales en las que la orientación y la dirección no dejan de variar. El desierto de arena no implica únicamente oasis que actúan al modo de puntos fijos sino vegetaciones rizomáticas, temporales y móviles en función de lluvias locales y que determinan cambios de orientación en los trayectos. Los desiertos de arena y de hielo se describen en los mismos términos:

«[...] il y a une topologie extraordinairement fine, qui ne repose pas sur des points ou des objets, mais sur des heccéités, sur des ensembles de relations (vents, ondulations de la neige ou du sable, chant du sable ou craquement de la glace, qualités tactiles des deux) ; c'est un espace tactile, ou plutôt "haptique", et un espace sonore, beaucoup plus que visuel...» (MP, 474)

Un rasgo esencial de los espacios lisos, tipo rizoma, y que remodela toda cartografía, es su variabilidad, su polivocidad direccional. El espacio nómada se puede localizar pero no delimitar. Lo que es limitado y limitante es el espacio estriado, lo que Deleuze denomina lo "global relativo". Es limitado en sus partes, a las que corresponden direcciones constantes que son orientadas unas por relación con las otras, divisibles por fronteras y componentes de conjunto. Lo que es limitante (*limes* o muralla, ya no frontera) es ese conjunto por relación a los espacios lisos que "contiene", cuyo crecimiento frena o impide, y que restringe o deja fuera. El nómada pertenece más bien a un "absoluto local", un absoluto que tiene su manifestación en

lo local y su gestación en la serie de operaciones locales de orientaciones diversas: el desierto, la estepa, el hielo, el mar.

Pero nunca hay que olvidar que el espacio liso o nómada también está *entre* dos espacios estriados: el del bosque, con sus verticales de gravedad, y el de la agricultura, con sus cuadrículas y sus paralelas generalizadas, su arborescencia independiente, su arte de extraer el árbol y la madera del bosque<sup>1102</sup>. “*Entre*” significa que el espacio liso está controlado por estos dos polos que lo limitan, que se oponen a su desarrollo y le asignan, en la medida de lo posible, un papel de comunicación, pero también, por el contrario, se vuelve contra ellos, minando al bosque por un lado y ganando por otro las tierras cultivadas, afirmando su fuerza no comunicante, de desviación o de distancia, como un rincón que avanza.

«Une des tâches fondamentales de l’Etat, c’est de strier l’espace sur lequel il règne, ou de se servir des espaces lisses comme d’un moyen de communication au service d’un espace strié.» (MP, 479)

Para cualquier estado es esencial vencer el nomadismo y también reivindicar una zona de derechos sobre un “exterior”, sobre el conjunto de flujos que atraviesan el ecumene. En efecto, el estado es inseparable, allí donde puede, de un proceso de captura de flujos de todo tipo: de poblaciones, de mercancías, de comercio, de dinero, de capitales, etc. Pero se necesitan trayectos fijos de direcciones bien determinadas que limiten la velocidad, que regulen las circulaciones, que relativicen el movimiento, que midan detalladamente los movimientos relativos de los sujetos y los objetos.

Para Deleuze si los nómadas inventaron la máquina bélica fue porque inventaron la velocidad absoluta como “sinónimo” de velocidad<sup>1103</sup>. Y cada vez que se produce una acción contra el estado como una indisciplina, sublevación, guerrilla o revolución como acto, diríase que una máquina bélica resucita, que un nuevo potencial nomádico surge con reconstitución de un espacio liso o de una manera de estar en el espacio como si fuera liso. En este sentido la respuesta del estado es estriar el espacio contra todo lo que amenaza con desbordarlo. Ya vimos que para Deleuze el mar es, quizá, el principal de los espacios lisos pero también es el primero que se intenta estriar, transformar en un anexo a la tierra, con caminos fijos, direcciones constantes, movimientos relativos, toda una contrahidráulica de los canales y conductos.

---

<sup>1102</sup> Cf. MP, 477 y ss.

<sup>1103</sup> Cf. MP, 480.

Pero no hay que olvidar lo más importante: el estado, en tanto aparato conversor y aparato de captura, no sólo relativiza el movimiento sino que vuelve a producir movimiento absoluto. ¿Por qué? Pues porque el estado no sólo opera el paso del espacio liso al estriado sino que vuelve a producir lo liso al final de lo estriado.

«Il est vrai que ce nouveau nomadisme accompagne une machine de guerre mondiale dont l'organisation déborde les appareils d'Etat, et passe dans des complexes énergétiques, militaires-industriels, multi-nationaux. Ceci pour rappeler que l'espace lisse et la forme d'extériorité n'ont pas une vocation révolutionnaire irrésistible, mais au contraire changent singulièrement de sens suivant les interactions dans lesquelles ils sont pris et les conditions concrètes de leur exercice ou de leur établissement (par exemple la manière dont la guerre totale et la guerre populaire, ou même la guérilla, s'empruntent des méthodes).» (MP, 481)

Los textos de Paul Virilio a este respecto tienen para Deleuze una gran importancia y aportan novedades relevantes (como por ejemplo, el papel del submarino estratégico)<sup>1104</sup>.

#### **5.8.1.2.2. Aspecto aritmético o algebraico**

En segundo lugar, por lo que se refiere al *aspecto aritmético o algebraico* de la máquina bélica, el estado no crea un ejército sin aplicar un principio de organización numérica. Y lo adopta *al mismo tiempo* que se apodera de la máquina bélica<sup>1105</sup>.

Esta idea de la organización numérica de los hombres *pertenece primero a los nómadas*. Los hicsos, conquistadores nómadas, la aportan a Egipto, y cuando Moisés la aplica a su pueblo en éxodo, sigue el consejo de su suegro nómada Jetro el Cananeo, y lo hace para constituir una máquina bélica tal como el *Libro de los números* describe sus elementos. El *nomos* es en primer lugar numérico, aritmético. Cuando al geometrismo griego se opone el aritmetismo indio-árabe se ve perfectamente que éste último implica un *nomos* que se opone al *logos*: no porque los nómadas “creen” la aritmética o el álgebra sino porque la artimética o el álgebra surgen en un mundo predominantemente nómada.

Hasta el presente se conocen tres grandes tipos de organización de los hombres: la de linaje, la territorial y la numérica. El papel de la aritmética y el número en el aparato estatal se cifra, por ejemplo, en la burocracia imperial, a través de sus tres operaciones de empadronamiento, censo y elección. Las formas modernas de estado se desarrollan empleando todos los cálculos que surgen entre la ciencia matemática y

---

<sup>1104</sup> Sobre Paul Virilio cf. en MP, 481-482 la larga nota al pie número 58.

<sup>1105</sup> Cf. MP, 482-491.

la técnica social (el cálculo social como fundamento de la economía política, demografía, organización del trabajo, etc.). El número sirve para dominar la materia (materias primas, secundarias y población humana), controlar sus variaciones y movimientos, para someterlas al marco espacio-temporal del estado.

Sin embargo el *número numerante*, es decir, la organización aritmética autónoma, no implica ni un grado de abstracción superior ni cantidades muy grandes. Tan sólo remite a *condiciones de posibilidad* que constituyen el nomadismo y a *condiciones de efectuación* que constituyen la máquina bélica. En los ejércitos estatales se planteará el problema de un tratamiento de las grandes cantidades en relación con otras materias, pero la máquina bélica actúa con pequeñas cantidades que trata mediante números numerantes.

«En effet, ces nombres apparaissent dès qu'on distribue quelque chose dans l'espace, au lieu de partager l'espace ou de le distribuer lui-même. Le nombre devient sujet. L'indépendance du nombre par rapport à l'espace ne vient pas de l'abstraction, mais de la nature concrète de l'espace lisse, qui est occupé sans être lui-même compté. Le nombre n'est plus un moyen de compter ni de mesurer, mais de déplacer : il est lui-même ce qui se déplace dans l'espace lisse.» (MP, 484-485)

El espacio liso tiene su geometría pero es operatoria y menor, una geometría del rasgo. Precisamente el número es tanto más independiente del espacio cuanto es independiente de una métrica. El número es el ocupante móvil, el mueble en el espacio liso, por oposición a la geometría de lo inmueble en el espacio estriado. El número numerante ya no está subordinado a dimensiones métricas o geométricas y sólo mantiene una relación dinámica con direcciones geográficas: es un número direccional y no-dimensional, no-métrico. La organización nómada es indisolublemente aritmética y direccional que procede por cantidades, decenas, centenas, siempre direccional, utilizando derecha e izquierda.

«Le nombre nombrant est rythmique, no pas harmonique. Il n'est pas de cadence ou de mesure : c'est seulement dans les armées d'Etat, et pour la discipline et la parade, qu'on marche en cadence ; mais l'organisation numérique autonome trouve son sens ailleurs, chaque fois qu'il faut établir un *ordre de déplacement* en steppe, en désert □ là où les lignages forestiers et les figures d'Etat perdent leur pertinence.» (MP, 485)

El ejemplo más ilustrativo de todo ello aparece en la novela *Dune* donde los niños *fremen*, desde muy jóvenes, son introducidos en el arte de mover los pies según ritmos no mensurables.

«Avec la machine de guerre et dans l'existence nomade, le nombre cesse d'être nommé pour devenir Chiffre, et c'est à ce titre qu'il constitue l' "esprit de corps", et qu'il invente le secret, et les suites du secret (stratégie, espionnage, ruse, embuscade, diplomatie, etc.).» (MP, 486-487)

La máquina bélica es indisociable del número numerante, mueble, autónomo, direccional, rítmico y cifrado. Toda una organización guerrera distinta a la del aparato estatal.

Pero el número numerante tiene dos características que no podemos obviar. La primera es que el número numerante es complejo, esto es, articulado. Complejo de números cada vez, ya que no sólo se compone de hombres sino de vehículos, animales, armas (hombre-caballo-arco, carro de dos caballos-hombre etc.). La *logística* es el arte de estas relaciones externas que pertenecen a la máquina bélica. La *estrategia* es el arte de las relaciones internas, de las composiciones de unidades combatientes entre sí. Toda disposición implica este aspecto estratégico y logístico.

La segunda característica es que el número numerante forma un cuerpo especial (es necesario que el número se desdoble según dos operaciones complementarias). El cuerpo social no es numerizado sin que se de el caso de que el número no forme un cuerpo especial. Gengis Khan organizaba numéricamente los linajes y los combatientes de cada linaje pero también extraía de cada linaje aritmetizado un número reducido de hombres que constituían su guardia personal. Moisés organizaba numéricamente cada tribu pero promulgó una ley según la cual los primogénitos de cada tribu pertenecían por derecho a Yahvé. Pero como estos primogénitos eran demasiado pequeños, su papel en el Número será transferido a una tribu especial, los Levitas, que proporcionarán el cuerpo del Número o la guardia especial del Arca. Y como los Levitas son menos numerosos que los nuevos primogénitos en el conjunto de las tribus, estos primogénitos excedentarios deberán ser comprados de nuevo por las tribus, bajo la forma del pago de un impuesto.

«La machine de guerre ne pourrait pas fonctionner sans cette double série : il faut à la fois que la composition numérique remplace l'organisation lignagère, mais aussi qu'elle conjure l'organisation territoriale d'Etat. C'est suivant cette double série que se définit le pouvoir dans la machine de guerre : le pouvoir ne dépend plus des segments et des centres, de la résonance éventuelle des centres et du surcodage des segments, mais de ces rapports intérieures au Nombre, indépendants de la quantité. En découlent ainsi les tensions ou les luttes de pouvoir : entre les tribus et les Lévites de Moïse, entre les "noyans" et les "antrusions" de Gengis. [...] c'est la tension propre d'une machine de guerre, de son pouvoir spécial, et de la limitation particulière de la puissance du "chef".» (MP, 488)

La máquina bélica implica una distribución de poder distinta a la estatal: una distribución interna al número con sus tensiones y límites propios.

### 5.8.1.2.3. Aspecto afectivo

En tercer y último lugar el *aspecto afectivo* de la máquina bélica se refiere directamente a la cuestión de las armas. Pero las armas, como afectos, no son simples herramientas. Al menos en cinco puntos se fundamenta la diferencia entre el arma y la herramienta que podemos visualizar por medio de unas tablas de oposiciones<sup>1106</sup>.

	<b><i>HERRAMIENTA</i></b>	<b><i>ARMA</i></b>
<b><i>SENTIDO DIRECCIONAL</i></b>	Se relaciona con la introcepción y la introyección: prepara una materia a distancia para llevarla a un estado de equilibrio o adecuarla a una forma de interioridad. Las herramientas intentan compensar los mecanismos proyectivos, se encuentran con resistencias a vencer o utilizar.	Se relaciona con la proyección: todo lo que lanza o puede ser lanzado es, en principio, un arma. El propulsor es su momento esencial. El arma es balística. El arma se encuentra con respuestas a evitar o inventar (la réplica es el factor inventivo y precipitante de la máquina bélica en la medida en que no se reduce a una sobrepuja cuantitativa ni a un alarde defensivo).
<b><i>VECTOR</i></b>	La pesadez y la gravedad.	El arma inventa la velocidad o a la inversa. La máquina bélica libera un vector específico de velocidad cuyo nombre no es “poder de destrucción” sino <i>dromocracia</i> <sup>1107</sup> .
<b><i>MODELOS MOTORES</i></b>	La herramienta es consecuencia del <i>modelo del trabajo</i> . El trabajo es la acción libre que intenta vencer resistencias. La herramienta está unida a una génesis, a un desplazamiento y a un consumo de fuerza, que encuentran sus leyes en el trabajo. Desde el punto de vista de la <i>fuerza</i> la herramienta va unida a un sistema <i>gravedad-desplazamiento, peso-altura</i> .	El arma es consecuencia del <i>modelo de la acción libre</i> . La acción libre es la causa motriz que no vence ninguna resistencia sino que actúa sobre el cuerpo móvil mismo. El arma sólo concierne a la manifestación de la fuerza en el espacio-tiempo. Desde el punto de vista de la <i>fuerza</i> el arma está unida a un sistema <i>velocidad-perpetuum mobile</i> (la velocidad es en sí misma un “sistema de armas”).

<sup>1106</sup> Cf. *MP*, 491-502.

<sup>1107</sup> Cf. Virilo & Lotringer (2003: 70) y en general todo el segundo capítulo de la primera parte.

	<b><i>HERRAMIENTA</i></b>	<b><i>ARMA</i></b>
<b><i>TONALIDAD PASIONAL O DESEANTE</i></b>	El <i>régimen del trabajo</i> es inseparable de una organización y desarrollo de la Forma, a los que corresponden la formación del sujeto. Es el régimen pasional del sentimiento como “forma del trabajador”. El <i>sentimiento</i> implica una evaluación de la materia y de sus resistencias, un sentido de la forma y de sus desarrollos, una economía de la fuerza y de sus desplazamientos.	El <i>régimen de la máquina bélica</i> es el de los <i>afectos</i> : remite al móvil en sí mismo, a composiciones de velocidad. El afecto es la descarga rápida de la emoción, la respuesta, mientras que el sentimiento es una emoción <i>desplazada, retardada</i> . Los afectos son proyectiles (como las armas), los sentimiento son introceptivos (como las herramientas). Hay una relación afectiva con el arma en la mitología, la canción de gesta, la novela de caballerías. Las armas son afectos y los afectos armas.
<b><i>EXPRESIÓN</i></b>	Hay una <i>semiótica no afectiva</i> . El modelo trabajo pertenece al aparato estatal. El elemento técnico deviene herramienta cuando <i>se abstrae</i> del territorio y tiene por objeto la tierra; pero al mismo tiempo el signo deja de inscribirse en el cuerpo y <i>se inscribe</i> en una materia objetiva inmóvil. Para que haya <i>trabajo</i> hace falta una <i>captura</i> de la actividad por el aparato estatal, una <i>semiotización</i> de la actividad por la escritura. De ahí la afinidad de disposición signos-herramientas y signos de escritura-organización del trabajo.	Hay una <i>semiótica afectiva</i> que implica firmas como marcas de pertenencia o fabricación, cortos de mensajes de guerra o amor, sin código preciso. El herrero ambulante vincula la orfebrería con el arma y a la inversa. La orfebrería, la joyería, la ornamentación, incluso la decoración, no forman una escritura, aunque su potencia de abstracción no es menor. Lo que sucede es que <i>esa potencia está dispuesta de otra forma</i> (el oro y la plata ya no son materias sino rasgos de expresión que corresponden a las armas). Ya no hay relación forma-materia sino motivo-soporte.

El arma nómada proyectiva, veloz, libre, afectiva y expresiva puede ser cualquier cosa o, mejor dicho, el arma nómada es un vector que puede afectar a cualquier herramienta.

### **5.8.1.3. La máquina bélica y la “guerra”**

La gran tesis deleuziana es que la máquina bélica es un invento nómada. La máquina bélica es el *elemento constituyente* del espacio liso, de la *ocupación* de ese espacio, del *desplazamiento* en ese espacio y de la *composición* correspondiente de los hombres: ese es su *único y verdadero objeto positivo (nomos)*. Si la guerra deriva de la máquina bélica es porque la máquina bélica se enfrenta a los estados y a las ciudades en tanto que fuerzas de estriaje que se oponen al objeto positivo. Como



consecuencia la máquina bélica tiene como enemigo al estado, al fenómeno estatal. Su objetivo es aniquilarlos. Ahí es donde deviene “guerra”: aniquilar las fuerzas del estado, destruir la forma-estado.

«Pour parler comme Aristote, on dirait que la guerre n'est ni la condition ni l'objet de la machine de guerre, mais l'accompagne ou la complète nécessairement ; pour parler comme Derrida, on dirait que la guerre est le “supplément” de la machine de guerre. [...]. Pour parler enfin comme Kant, on dira que le rapport de la guerre avec la machine de guerre est nécessaire, mais “synthétique” (il faut Yaveh pour faire la synthèse).» (MP, 520)

Para Deleuze el problema de la guerra queda relegado y subordinado a las relaciones de la máquina bélica con el aparato estatal. El problema no es el de la realización de la guerra sino el de la *apropiación* de la guerra por el aparato estatal<sup>1108</sup>. El mecanismo *simultáneo* de apropiación de la guerra por el aparato estatal es el siguiente<sup>1109</sup>:

(a) la máquina bélica es una invención nómada que no tiene la guerra por objeto prioritario sino como objeto segundo, suplementario o sintético, en el sentido de que está obligada a destruir la forma-estado y la forma-ciudad con las que se enfrenta;

(b) cuando el estado se apropia de la máquina bélica ésta cambia de naturaleza y de función, puesto que entonces se dirige contra los nómadas y todos los destructores del estado, o bien expresa relaciones entre estados en la medida en que un estado sólo pretende destruir a otro o imponerle sus fines;

(c) ahora bien, cuando un estado se apropia así de la máquina bélica ésta tiende a tener la guerra como objeto directo y primero, como objeto “analítico” (y cuando además la guerra tiende a tener la batalla como objeto)<sup>1110</sup>.

---

<sup>1108</sup> Pardo (2004b: 363-364) detecta en el texto deleuziano que, por más que se atribuya al aparato estatal la *propiedad* de la guerra, sin embargo, la guerra no deja de ser *ejercida*, de alguna manera, por la máquina bélica como tal.

<sup>1109</sup> Cf. MP, 520-521.

<sup>1110</sup> Pardo (2000: 60-62) pone de manifiesto cierta incongruencia entre el planteamiento deleuziano que más arriba hemos expuesto y cierto pasaje de MP, 282-283 (inspirado en el análisis de Paul Virilio sobre el fascismo hitleriano) en el que se viene a concluir lo siguiente: «*Une machine de guerre qui n'avait plus que la guerre pour objet, et qui acceptait d'abolir ses propres servants plutôt que d'arrêter la destruction. Tous les dangers des autres lignes sont peu de chose à côté de ce danger-là.*» (MP, 283) [La segunda línea en cursiva es nuestra]. Sumando esta declaración a lo dicho en MP, 278-279 sobre el peligro de la Clarividencia (o el riesgo de vivir en comunidades organizadas por mesiánicos iluminados) Pardo interpreta: «[...] *no hay nada peor* que aquel caso en el cual la máquina de guerra se apodera del Estado y lo liquida [...]. Y ¿qué es lo que resulta tan malo de ese caso? Obviamente, que la máquina de guerra deja de estar jurídicamente subordinada al Estado y limitada por el Derecho. Luego entonces, aquel modelo de Estado que se ofrece como el más llevadero de todos los riesgos, el único que hace soportable la fatalidad y el que, a todas luces, Deleuze y Guattari (como bastantes personas en el mundo) encuentran preferible, no solamente es un Estado laico y socialdemocrático, sino además, manifiestamente, un Estado *de Derecho*.» (pp. 61-62). Esta incongruencia es la que da pie, según Pardo, no sólo a ciertas críticas de Rorty sino a hablar, de alguna manera, de la presencia de una “retórica” en la exaltación deleuziana de la revolución (retórica quizás poco presente en MP pero

En resumen, *al mismo tiempo* el aparato estatal se apropia de la máquina bélica, la máquina bélica toma la guerra como objeto y la guerra queda subordinada a los fines del estado. Esta cuestión de la apropiación es históricamente variada y su planteamiento proporciona problemas que conciernen a: la posibilidad de la operación, las formas concretas bajo las cuales se efectúa y los medios de apropiación (la territorialidad, el trabajo o las obras públicas, la fiscalidad)<sup>1111</sup>.

En todo caso la máquina bélica desborda toda posible categorización político-institucional, en el sentido restringido de la palabra, para devenir-política<sup>1112</sup>. Y esto es así porque toda máquina bélica tiene como dos polos. Según uno de ellos toma la guerra por objeto y forma una línea de destrucción prolongable hasta los límites del universo. Así estados, organizaciones, órdenes de todo tipo pueden llegar a entenderse como partes de esta máquina. Según el otro polo la máquina no tiene por objeto la guerra sino *el trazado de una línea de fuga creadora, la composición de un espacio liso y el movimiento de los hombres en ese espacio*<sup>1113</sup>.

---

sí totalmente operante en *ACE*). También Mengue (2003) en su estudio crítico, pormenorizado y no exento de polémicas de la filosofía política deleuziana considera que el pensamiento de la subversión nómada y la revolución *olvida* el rasgo esencial que, según él, define a las democracias liberales (en sus diferentes modalidades, que abarcan tanto el estado providencia socializante como el estado liberal puro): *el sistema de derecho*. Este rasgo, según Mengue, hace de la democracia el único régimen que no sólo tiene en cuenta el deseo de reconocimiento universal de los hombres (deseo ligado al hecho de que el hombre es un ser lingüístico) sino que puede dar acogida a toda una tipología plural de los modos de vida y estímulo a la creación de nuevas posibilidades de existencia: «Par son système de droit, elle est la seule forme de régime capable d’inscrire dans la réalité historique cette universalité, ainsi que de faire place, non seulement aux singularités éthiques mais aussi aux droits d’une subversion et d’une expérimentation sociale qui lui en assurent sa fécondité.» (p. 206). Sobre la raíz marxista de la desvalorización deleuziana del derecho cf. Mengue (2003: 109-110). Para una crítica frontal y global a la interpretación de Mengue cf. Villani “Comment peut-on être deleuzien ?” en Bernold & Pinhas (2005: 81-87, 90-92). Con respecto al tema que ahora nos ocupa Villani sostiene que Deleuze «[...] oppose, au respect des droits de l’homme comme vœu hypocrite (on a vu comment le brandissement des droits de l’homme au Kosovo ou en Chine a été suivi d’effets [...]), “l’invention de jurisprudences pour faire cesser des situations insupportables”. Le problème est délimiter des territoires par *jurisprudence* internationale, au *cas par cas*. Loin d’être idéaliste, comme le prétend Mengue, Deleuze est le dernier des empiristes anglais (le droit anglais est de jurisprudence, tandis que le droit romain-français est de principes).» (p. 85).

<sup>1111</sup> Antonioli (2003: 135-136) dice a este respecto: «Si l’on transpose ces analyses de Virilio, Deleuze et Guattari dans l’actualité, on peut constater que, après la brève période d’euphorie qui a suivi 1989 et la fin de la guerre froide, on est progressivement en train de s’installer dans une atmosphère analogue de celle que Virilio décrivait dans les années soixante-dix : le contexte de la guerre illimitée contre l’ennemi sans visage qu’est le “terrorisme international” a donné lieu, après le 11 septembre 2001, à une surenchère sécuritaire qui vise à effacer la distinction entre temps de guerre et temps de paix, en nous proposant le mirage d’une sécurité paradoxalement construite sur un sentiment d’insécurité diffus et omniprésent (les médias et les hommes politiques ne cessent d’évoquer la “question de la violence”, violence urbaine, scolaire, familiale, etc.). Cet état de choses se traduit par exemple dans le rôle et l’importance attribué aux polices, qui cessent d’être des simples rouages de l’appareil d’État pour tendre à devenir une pièce essentielle d’une machine de guerre.»

<sup>1112</sup> Pardo (2004b: 363-365) relaciona el concepto de máquina bélica con el “afuera del estado” que es el permanente estado de excepción teorizado por diversos autores modernos.

<sup>1113</sup> Negri “Gilles-felix” en *Rue Descartes: «Gilles Deleuze — Immanence et vie»*, 1998, p. 85, tipifica este movimiento de la máquina bélica como la disolución de la fenomenología en ontología y la construcción de una ontología sobre los mecanismos *pragmáticos* de producción de la subjetividad. Y

Pero aún así, la máquina bélica, como concepto, es más rico, más plural: nombra cualquier movimiento dotado de una potencia de trazado (de un plano de consistencia), de una línea de fuga, de un espacio liso, en relación con una materia sin formar, molecular y microfísica<sup>1114</sup>.

«[...] un mouvement artistique, scientifique, “idéologique”, peut être une machine de guerre potentielle, précisément dans la mesure où il trace un plan de consistance, une ligne de fuite créatrice, un espace lisse de déplacement, en rapport avec un *phylum*. Ce n’est pas le nomade qui définit cet ensemble de caractères, c’est cet ensemble qui définit le nomade, en même temps que l’essence de la machine de guerre.» (MP, 527)

Deleuze insiste en que jamás hay que olvidar que existe una comunicación entre los espacios lisos y estriados, líneas de creación y línea de destrucción y la peor máquina bélica mundial es la que reconstituye un espacio liso, para rodear y cercar la tierra. Aunque la tierra jamás dejará de blandir sus propias potencias de desterritorialización, sus líneas de fuga, sus espacios lisos que viven y labran su camino para una nueva tierra<sup>1115</sup>.

---

añade: «La politique devient ainsi mise en place de microagencements, construction de réseaux moléculaires, qui permettent au désir se déployer et, par un mouvement permanent, en font la matière de la pragmatique. La pragmatique dans la micropolitique et de la micropolitique, c’est le seul point de vue opératoire de l’historicité : pragmatique comme praxis du désir, micropolitique comme terrain de la subjectivité, sans cesse parcouru et à parcourir indéfiniment.» (p. 86).

<sup>1114</sup> Negri en “Gilles-felix” en *Rue Descartes: «Gilles Deleuze — Immanence et vie»*, 1998, p. 86, interpreta este movimiento como *revolución* en tanto que *pragmática que se reinventa a cada instante*.

<sup>1115</sup> Cf. MP, 526-527.

## 5.8.2. El aparato estatal

### 5.8.2.1. Topología micropolítica

Ante el problema del origen del estado<sup>1116</sup> Deleuze se manifiesta de una manera tajante y clara:

«*Tout n'est pas Etat, justement parce qu'il y a eu des Etats toujours et partout.*» (MP, 535)

El ejemplo de *Catal-Hüyük* tiene, a estos efectos, un valor paradigmático. *Catal-Hüyük*, en Anatolia, hace posible un paradigma imperial singularmente reforzado: se trata de unas reservas de cereales silvestres y de animales relativamente pacíficos, procedentes de territorios diferentes, que realizan y permiten realizar, en principio al azar, hibridaciones y selecciones “*d’où l’agriculture et le petit élevage sortiront*” (MP, 534). (Deleuze utiliza estudios recientes de arqueólogos y urbanistas que insisten en el origen “urbano” de la agricultura y en el importante papel de las hibridaciones que se producen en las reservas urbanas de granos. En este sentido, la agricultura se opondría a las reservas y no a la inversa).

«On voit l'importance de ce changement dans les données du problème. Ce n'est plus le stock qui suppose un surplus potentiel, mais l'inverse. Ce n'est plus l'Etat qui suppose des communautés agricoles élaborées, et des forces productives développées ; au contraire, il s'établit directement dans un milieu de cueilleurs-chasseurs sans agriculture ni métallurgie préalables, et c'est lui qui crée l'agriculture, l'élevage et la métallurgie, d'abord sur son propre sol, puis les impose au monde environnant. Ce n'est plus la campagne qui crée progressivement la ville, c'est la ville qui crée la campagne. Ce n'est pas l'Etat qui suppose un mode de production, mais l'inverse, c'est l'Etat qui fait de la

---

<sup>1116</sup> En *ACE* el tema del origen del estado se planteaba a partir de una tesis fundamental: «L'Etat ne s'est pas formé progressivement, mais surgit tout armé, coup de maître en une fois, *Urstaat* originel, éternel modèle de ce que tout Etat veut être et désire.» (*ACE*, 257). Este protoestado o “estado despótico” es poseedor de la capacidad de ser insuflado en cualquier situación: la polis antigua, la comuna germánica, el feudalismo, la democracia, el socialismo. El estado despótico es el origen, pero el origen como *abstracción* que comprende su diferencia con el comienzo concreto: comienza cortando y sobrecodificando la máquina territorial primitiva pero *a la vez* está como en retirada con respecto a lo que corta y sobrecodifica, como si fuese la prueba de la existencia de otra dimensión que funcionara como una idealidad cerebral, una idea reguladora o un principio de reflexión terrorífico (*ACE*, 259). El estado despótico no es una formación concreta entre otras ni el paso de una formación a otras: «[...] il est l'abstraction, qui se réalise certes dans les formations impériales, mais qui ne s'y réalise que comme abstraction (unité surcodante éminente). Il ne prend son existence immanente concrète que dans les formes ultérieures qui le font revenir sous d'autres figures et dans d'autres conditions. Commun horizon de ce qui vient avant et de ce qui vient après, il ne conditionne l'histoire universelle qu'à condition d'être non pas en dehors, mais toujours à côté, le monstre froid qui représente la manière dont l'histoire est dans la “tête”, dans le “cerveau”, l'*Urstaat*.» (*ACE*, 261).

production un “mode”. Les dernières raisons de supposer un développement progressif s’annulent. C’est comme les graines dans un sac : tout commence par un mélange au hasard. La “révolution étatique et urbaine” peut être paléolithique, et non néolithique comme le croyait Childe.» (MP, 534)

Para la comprensión del problema del origen del estado, o para su reconstrucción, es metodológicamente indispensable superponer los mapas etnográficos y los arqueológicos. No basta con la confrontación abstracta de “sociedades sin historia – sociedades con historia”, “sociedades sin escritura – sociedades con escritura” para reconstruir el problema. Precisamente *Catal-Hüyuk* tuvo una zona de influencia de tres mil kilómetros, lo que implica que el problema del estado va más allá de esas oposiciones cuasi-evolutivas que, en vez de resolver el problema, lo complican aún más.

«Ce n’est pas seulement l’écriture qui suppose l’Etat, c’est la parole, la langue et le langage. L’autosuffisance, l’autarcie, l’indépendance, la préexistence des communes primitives est un rêve d’ethnologue : non pas que ces communes dépendent nécessairement d’Etats, mais coexistent avec eux dans un réseau complexe.» (MP, 535)

Cabe pensar que las sociedades primitivas han mantenido “desde el principio” relaciones lejanas entre ellas, no sólo de vecindad, y que estas relaciones utilizaban a los estados como intermediarios, incluso si éstos sólo las capturaban local y parcialmente. Las propias palabras y las lenguas, independientemente de la escritura, no definen grupos cerrados que se entienden entre sí sino que ante todo determinan una serie de *relaciones* entre grupos que no se comprenden: si existe un lenguaje es sobre todo entre aquellos que no hablan la misma lengua.

«Le langage est fait pour cela, pour la traduction, non pour la communication. Et il y a dans les sociétés primitives autant de tendances qui “cherchent” l’Etat, autant de vecteurs qui travaillent en direction de l’Etat, que de mouvements dans l’Etat, ou hors de lui, qui tendent à s’en écarter, s’en prémunir, ou bien le faire évoluer, où déjà l’abolir : tout coexiste, en perpétuelle interaction.» (MP, 536)

Esta coexistencia, esta interacción perpetua, no hace sino poner en cuestión todo esquema explicativo evolucionista. Para Deleuze el evolucionismo económico (“recolectores—>cazadores—>ganaderos—>agricultores—>industriales”), etnológico (“nómadas—>seminómadas—>sedentarios”) y ecológico (“autarquía dispersa de grupos locales —> pueblos y aldeas —> ciudades —> estados”) es insostenible. Más que evolución, o tipos de evolución (en zig-zag, diferida, adelantada, etc.), lo que existen son transferencias, desplazamientos, coexistencia de devenires que se

*traducen* como sucesiones históricas. Y, como ya vimos, el orden del devenir nada tiene que ver con el régimen histórico.

Según Deleuze, las ciencias humanas con sus esquemas causales, materialistas, evolucionistas y dialécticos están retrasadas con respecto a la riqueza y complejidad de los esquemas causales de la física y la biología. La física y la biología nos ponen en presencia de causalidades invertidas, sin finalidad, pero que no por ello dejan de poner de manifiesto una acción del futuro sobre el presente, o del presente sobre el pasado: por ejemplo, la onda convergente y el potencial anticipado, que implican una inversión del tiempo. Mas que los cortes o los zig-zag son esas causalidades invertidas las que rompen la evolución.

«[...] il ne suffit pas de dire que l'Etat néolithique ou même paléolithique, une fois apparu, réagit sur le monde environnant des cueilleurs-chasseurs ; il agit déjà avant d'apparaître, comme la limite actuelle que ces sociétés primitives conjurent pour leur compte, ou comme le point vers lequel elles convergent, mais qu'elles n'atteindraient pas sans s'anéantir. Il y a à la fois, dans ces sociétés, des vecteurs qui vont en direction de l'Etat, des mécanismes qui le conjurent, un point de convergence repoussé, mis au dehors à mesure qu'on s'en approche. Conjurer, c'est aussi anticiper.» (MP, 537)

Ciertamente el estado no existe “realmente” y no preexiste a título de “límite conjurado” de la misma manera: de ahí la irreductible contingencia. Pero para dar un sentido positivo a la idea de un “presentimiento” de lo que aún no existe, *hay que mostrar cómo lo que no existe ya actúa bajo otra forma diferente de la de su existencia. Una vez que aparece*, el estado actúa sobre los recolectores-cazadores imponiéndoles la agricultura, la ganadería, una división muy avanzada del trabajo, etc.: así pues, bajo la forma de una *onda centrífuga o divergente*. Pero, *antes de aparecer*, el estado actúa bajo la forma de la *onda centrípeta o convergente* de los cazadores-recolectores, *onda que se anula precisamente en el punto de convergencia que marcaría la inversión de los signos o la aparición del estado* (de ahí la inestabilidad intrínseca y funcional de esas sociedades primitivas). En opinión de Deleuze es preciso pensar *de consuno* las dos ondas en un campo.

«Or, il est nécessaire de ce point de vue de penser la contemporanéité ou la coexistence des deux mouvements inverses, des deux directions du temps □ des primitifs “avant” l'Etat, et de l'Etat “après” les primitifs □ comme si les deux ondes qui nous paraissent s'exclure, ou se succéder, se déroulaient dans un champ moléculaire micrologique, micropolitique, “archéologique”.» (MP, 538)

Se impone, pues, la necesidad de diseñar una *topología social*<sup>1117</sup> o *micropolítica* que explique los tipos de sociedad como *procesos maquínicos*, no como modos de producción (los modos de producción dependen de los procesos maquínicos). Los procesos maquínicos definidos desde esta topología micropolítica habría que entenderlos como *variables de coexistencia*. Así existirían los siguientes procesos maquínicos<sup>1118</sup>.

<i>TIPOS DE SOCIEDAD</i>	<i>PROCESOS MAQUÍNICOS</i>
Sociedad primitiva.	Mecanismos de conjuración-anticipación.
Sociedades con estado.	Aparatos de captura.
Sociedades urbanas.	Instrumentos de polarización.
Sociedades nómadas.	Máquinas bélicas.
Organizaciones ecuménicas.	Englobar funciones heterogéneas.

La *topología micropolítica* tiene como función determinar los modos de coexistencia. Estos procesos maquínicos están afectados por dos modos de coexistencia: el *extrínseco*, en tanto formaciones sociales, y el *intrínseco*, en cuanto procesos maquínicos. Vayamos uno a uno.

Con respecto a la *coexistencia extrínseca* de las formaciones sociales hay que decir que las sociedades primitivas no conjuran la formación de un imperio o de un estado sin anticiparla y no la anticipan sin que ella no esté ya ahí, formando parte de su horizonte. Y los estados no efectúan una captura sin que lo capturado no coexista, no resista en las sociedades primitivas, o no huya bajo nuevas formas, ciudades, máquinas bélicas... La composición numérica de la máquina bélica se superpone a la organización de linaje primitiva y, simultáneamente, se opone a la organización geométrica del estado, a la organización física de la ciudad.

Esta coexistencia extrínseca (interacción) se expresa por sí misma en los conjuntos internacionales. Estos conjuntos, evidentemente, no han aguardado al capitalismo para formarse: desde el neolítico, incluso en el paleolítico, encontramos las huellas de *organizaciones ecuménicas* que hablan de un comercio a larga distancia y que atraviesan simultáneamente las formaciones sociales más diversas (por ejemplo, el caso de la metalurgia). Según Deleuze el problema antropológico y etnográfico del difusionismo está mal planteado en tanto que se presupone la existencia de un centro a partir del cual se haría la difusión. Sólo hay difusión cuando

<sup>1117</sup> El término "*topologie sociale*" aparece en *MP*, 542.

<sup>1118</sup> Cf. *MP*, 542-545 para la tabla y las observaciones subsiguientes.

se ponen en comunicación potenciales de orden muy diferente: toda difusión actúa en el medio, por el medio, como todo lo que “crece” es del tipo rizoma. Una *organización internacional ecuménica* no procede de un centro imperial que se impondría a un medio exterior para homogeneizarlo y tampoco se reduce a relaciones entre formaciones del mismo orden, por ejemplo entre estados (SDN, ONU). Al contrario, constituye un medio intermediario entre los diferentes órdenes coexistentes. Al mismo tiempo, no es exclusivamente económica o comercial, también es religiosa, artística, etc. En este sentido Deleuze nombra como organización internacional *a todo aquello que tiene la capacidad de atravesar formaciones sociales diversas simultáneamente (estados, ciudades, desiertos, máquinas bélicas, sociedades primitivas)*. Una organización ecuménica no forma parte de un estado, incluso si es imperial. El estado imperial tan sólo forma parte de ella y forma parte de ella de acuerdo con su propio modo, en la medida de su orden, que consiste en capturar todo lo que puede de ella. No procede por homogeneización progresiva, ni por totalización, sino *por adquisición de consistencia o consolidación de lo diverso como tal*.

Con respecto a la *coexistencia intrínseca* de los procesos maquínicos hay que señalar que cada *proceso* puede funcionar también bajo otra “potencia” distinta de la suya propia, puede ser continuado por una potencia que corresponde a otro proceso. Lo podemos ver a través de la siguiente tabla<sup>1119</sup>.

<i>PROCESO MAQUÍNICO</i>	<i>POTENCIAS</i>
Mecanismos de conjuración-anticipación.	Los mecanismos de conjuración-anticipación tienen una <b><i>potencia de transferencia</i></b> : no sólo se ejercen en sociedades primitivas sino que pasan a las ciudades que conjuran la forma-estado, a los estados que conjuran el capitalismo y al propio capitalismo en tanto que conjura o rechaza sus propios límites. Tampoco se contentan con pasar bajo otras potencias, sino que vuelven a formar núcleos de resistencia y de contagio (ejemplo: el “internacionalismo” de las bandas).
Aparato de captura.	El estado como aparato de captura tiene una <b><i>potencia de apropiación</i></b> . Esta potencia no sólo consiste en que captura todo lo que puede sobre una materia definida como <i>phylum</i> : también se apropia de una máquina bélica, de los instrumentos de polarización y de los mecanismos de anticipación-conjuración.
Máquina bélica.	Las máquinas bélicas tienen una <b><i>potencia de metamorfosis</i></b> gracias a la cual son capturadas por los estados, pero también gracias a la cual se resisten a esa captura y renacen bajo otras formas, con otros objetos que no son precisamente la guerra (¿acaso la revolución?).

<sup>1119</sup> Cf. MP, 544 y ss.



¿Qué es lo común a las potencias? Pues ser fuerzas desterritorializadoras.

«Chaque puissance est une force de déterritorialisation qui concourt avec les autres et contre les autres (même les sociétés primitives ont leurs vecteurs de déterritorialisation). Chaque processus peut passer sous d'autres puissances, mais aussi subordonner d'autres processus à sa propre puissance.» (MP, 545)

Esto es lo que podemos decir muy sumariamente desde el punto de vista de lo que Deleuze denomina *topología social*.

### 5.8.2.2. Los mecanismos de captura

La presentación que hace Deleuze de los mecanismos de captura la realiza a partir del análisis de la teoría económica del marginalismo completada con el modelo abstracto de captura de Bernard Schmitt<sup>1120</sup>.

El interés por el marginalismo no proviene de su teoría económica sino de su *potencia lógica*. Supongamos dos grupos abstractos: el grupo A da cereales y recibe hachas; el grupo B da hachas y recibe cereales ¿En qué se basa la evaluación colectiva de los objetos? Se basa en la idea de los últimos objetos recibidos o, más bien, “recibibles”, en ambos casos, respectivamente. Por “último” o “marginal” no hay que entender el más reciente, ni el postrero, sino más bien el *penúltimo*, es decir, *el último antes de que* el intercambio aparente pierda todo interés para los intercambistas o les obligue a modificar su disposición respectiva y entrar en otra disposición<sup>1121</sup>.

Se puede concebir que el grupo recolector-plantador A, que recibe las hachas, tenga una “idea” sobre el número de hachas que le obligaría a cambiar de disposición y que el grupo fabricante B tenga también una “idea” sobre la cantidad de cereales que le obligaría a cambiar de disposición. En este caso se dirá que la relación cereales-hachas está determinada por la última masa de cereales (para el grupo B) que corresponde a la última hacha (para el grupo A). *El último, como objeto de evaluación colectiva, va a determinar el valor de toda la serie*, es decir, señala exactamente el punto en el que la disposición debe reproducirse, recomenzar un

---

<sup>1120</sup> Cf. MP, 545-560. Nos limitaremos a presentar el aparato de captura en relación con las conclusiones de la teoría del marginalismo, dejando a un lado la teoría de Schmitt por introducirse en un terreno excesivamente económico que se aleja de los intereses de nuestra presentación filosófica de las operaciones de captura del aparato estatal. Sobre la importancia de una teoría de la evaluación y del tanteo en el marginalismo Deleuze cita la exposición crítica de Fradin *Les fondements logiques de la théorie néoclassique de l'échange*.

<sup>1121</sup> Deleuze juega a partir de aquí con la diferencia entre *dernier* y *ultime* que nosotros traduciremos respectivamente por “último” y “postrero”. Optamos por traducir *ultime* por “postrero” porque éste indica el último en una lista (o serie) tras el cual la lista (o serie) *cambia de naturaleza*.

nuevo ejercicio o un nuevo ciclo, instalarse en otro territorio y más allá del cual la disposición no podría continuar tal cual es. *Es pues, claramente, un penúltimo ya que está antes del postrero. El postrero es cuando la disposición debe cambiar de naturaleza*: B debería plantar los cereales excedentes, A debería precipitar el ritmo de sus propias plantaciones y mantenerse en la misma tierra.

«Nous pouvons alors poser une différence conceptuelle entre la “limite” et le “seuil”, la limite désignant le pénultième, qui marque un recommencement nécessaire, et le seuil l’ultime qui marque un changement inévitable. C’est une donnée économique de toute entreprise, comporter une évaluation de la limite au-delà de laquelle l’entreprise devrait modifier sa structure. Le marginalisme prétend montrer la fréquence de ce mécanisme du pénultième : non seulement les derniers objets échangeables, mais le dernier objet productible, ou bien le dernier producteur lui-même, le producteur-limite ou marginal, avant que l’agencement ne change.» (MP, 546)

Estamos ante toda una economía de la vida cotidiana de la que Deleuze proporciona tres casos más<sup>1122</sup>: el ejemplo del alcohólico, de la última palabra y del último amor.

El primero es el del alcohólico “impenitente”. ¿A qué llama el alcohólico *un último vaso*? El alcohólico hace una evaluación subjetiva de lo que puede soportar. Y lo que puede soportar es precisamente el *límite* en función del cual, según él, podrá recomenzar (teniendo en cuenta un descanso, una pausa...). Más allá de ese límite todavía existe un *umbral* que le hará cambiar de disposición: bien por la naturaleza de las bebidas, bien por las horas y los lugares en los que habitualmente bebe, bien, lo que es peor, por entrar en una disposición suicida, bien en una disposición médica, hospitalaria, etc. Poco importa que el alcohólico se equivoque o que utilice de manera muy ambigua el tema “voy a parar”, el tema del último. *Lo fundamental es que existe un criterio marginal y una evaluación marginalista espontáneos que regulan el valor de toda la serie “vasos”*.

El segundo ejemplo es el de tener *la última palabra* en la disposición denominada “escena conyugal”. Cada uno de los cónyuges evalúa desde el principio el volumen o la densidad de la última palabra que le daría la ventaja ante el otro y zanjaría la discusión, señalando el fin de un ejercicio o de un ciclo de disposición, para que todo pueda recomenzar. Cada cónyuge calcula sus palabras en función de la evaluación de esta última palabra y del tiempo vagamente convenido para lograrlo. Y más allá de esta última palabra todavía habría otras palabras, las postreras, que permitirían entrar en otra disposición, divorcio, por ejemplo, puesto que se habría sobrepasado la “medida”.

---

<sup>1122</sup> Cf. MP, 546-547.

El tercer ejemplo es el del *último amor*. Según Deleuze el escritor Marcel Proust mostraba cómo un amor puede guiarse por su propio límite o su propio margen a través de la repetición de su propio fin. A continuación surge un nuevo amor, por eso cada amor es serial y también hay una serie de amores. Pero “más-allá” todavía está el postrero, allí donde la disposición cambia, donde la disposición amorosa es sustituida por una disposición artística del tipo “la Obra a realizar”, “el problema de Proust”.

De estas consideraciones Deleuze extrae una conclusión importantísima en orden a poner en cuestión la dialéctica del “valor de uso – valor de cambio” y rehabilitar todo el juego de las evaluaciones entre el *último* y el *postrero*: la evaluación es esencialmente *anticipadora* y está presente desde *el inicio* de los intercambios.

«Il n’y a ni valeur d’échange ni valeur d’usage, mais évaluation du dernier de chaque côté (calcul de risque afférent à un franchissement de la limite), une évaluation-anticipation qui rend compte du caractère rituel autant qu’utilitaire, du caractère sériel autant qu’échangiste. L’évaluation de la limite pour chacun des groupes est présente dès le début, et commande déjà le premier “échange” entre les deux. [...] l’évaluation est essentiellement anticipante, déjà présente dans les premiers termes de la série.» (MP, 547-548)

Podemos comprobar que la utilidad marginal, relativa a los últimos objetos recibibles por ambas partes, no está en modo alguno relacionada con unas reservas supuestas abstractamente sino con la disposición respectiva de los grupos. Una disposición con un rasgo de deseabilidad.

«Il s’agit d’une *désirabilité* comme composante d’agencement : chaque groupe désire suivant la valeur du dernier objet réceptible, au-delà duquel il serait forcé de changer d’agencement. Et tout agencement a précisément deux faces, machination de corps ou d’objets, énonciation de groupe. L’évaluation du dernier est l’énonciation collective à laquelle correspond *toute la série* des objets, c’est-à-dire un cycle ou un exercice d’agencement.» (MP, 548)

Los grupos primitivos intercambistas aparecen así como grupos seriales. Es un régimen especial, incluso desde el punto de vista de la violencia ya que la violencia puede estar sometida a una evaluación de la “última violencia” que empapa toda la serie de ataques (más allá comenzaría otro régimen de violencia). Si desde el punto de vista de la topología definíamos anteriormente las sociedades primitivas por la existencia de *mecanismos de anticipación-conjuración* ahora podemos comprobar cómo esos mecanismos se constituyen y se distribuyen: *la evaluación del último como límite constituye una anticipación que simultáneamente conjura el último como umbral o como postrimería*.

El *umbral*, que está “después” del límite, “después” de los últimos objetos recibibles, señala el momento en el que el intercambio aparente ya no presenta interés. Deleuze afirma que las reservas (*stock*) comienzan precisamente en ese momento y sostiene que con anterioridad puede haber graneros de intercambio, pero no reservas en sentido estricto. El intercambio no supone unas reservas previas sino sólo supone una cierta “elasticidad”.

«Le stock ne commence que quand l'échange a perdu son intérêt, sa désirabilité, des deux côtés.» (MP, 548)

Pero todavía es necesaria una condición que proporcione un interés propio a las reservas, una deseabilidad específica, ya que de lo contrario los objetos se destruirían o consumirían, y no se almacenarían. Para los grupos primitivos *el consumo* es un medio para conjurar las reservas y mantener su disposición, tal es la condición de deseabilidad específica. Las reservas dependen de un nuevo tipo de disposición. Vemos, por tanto, en qué se distingue el “umbral-reservas” del “límite-intercambio”.

(a) *Las disposiciones primitivas de cazadores-recolectores* tienen una unidad de ejercicio que se define por la explotación de un territorio; la ley es de sucesión temporal, puesto que la disposición sólo persiste cambiando de territorio al final de cada ejercicio (itinerancia); y en cada ejercicio hay una repetición o serie temporal que tiende hacia el último objeto como “índice”, el objeto-límite o marginal del territorio (iteración que va a dirigir el intercambio aparente).

(b) Sin embargo *en la disposición de reservas* la ley es la coexistencia espacial, concierne a la explotación simultánea de territorios diferentes; o bien cuando es sucesiva la serie de los ejercicios se basa en un único y mismo territorio; y, en el marco de cada ejercicio o explotación, la fuerza de iteración serial es sustituida por una potencia de simetría, de reflexión y de comparación global.

Así pues, en términos exclusivamente descriptivos, Deleuze opondrá las disposiciones seriales, itinerantes o territoriales (que operan por códigos) y las disposiciones sedentarias, de conjunto o de Tierra (que operan con una sobrecodificación).

Precisamente, *el aparato de captura va a operar sobre las reservas*. El aparato de captura tendrá tres cabezas (la renta del propietario, el beneficio del patrón, el impuesto del banquero) y procederá mediante dos operaciones (la comparación y la apropiación). Presentamos este aparato en una tabla inicial conjunta y tres tablas anexas que la desarrollan punto por punto tal como lo expone Deleuze<sup>1123</sup>.

---

<sup>1123</sup> Cf. MP, 549 y ss.

<b>APARATO DE CAPTURA DE TRES CABEZAS</b>		
<b>LA RENTA (DEL PROPIETARIO)</b>	<b>EL BENEFICIO (DEL PATRÓN)</b>	<b>EL IMPUESTO (DEL BANQUERO)</b>
Captura la Tierra (por oposición al Territorio) mediante: (a) <i>comparación</i> directa de las tierras (renta diferencial); (b) <i>apropiación</i> monopolística de la tierra (renta absoluta).	Captura el Trabajo (por oposición a la actividad) mediante: (a) <i>comparación</i> directa de las actividades (trabajo); (b) <i>apropiación</i> monopolística del trabajo (sobretabajo).	Captura la Moneda (por oposición al intercambio) mediante: (a) <i>comparación</i> directa de los objetos intercambiados (mercancía); (b) <i>apropiación</i> monopolística del medio de comparación (emisión de moneda).

	<b>LA RENTA</b>
<b>OPERACIÓN DE COMPARACIÓN</b>	La renta de la tierra, en su modelo abstracto, surge con la <i>comparación</i> de territorios diferentes explotados simultáneamente o de explotaciones sucesivas de un solo y mismo territorio. La peor tierra (o la peor explotación) no implica renta pero hace que las otras la “produzcan” <i>comparativamente</i> . Los rendimientos pueden ser <i>comparados</i> en función de unas reservas (los mismos sembrados en tierras diferentes, sembrados variados sucesivamente en la misma tierra). La categoría del <i>último</i> cambia de sentido: ya no designa el límite de una serie ordinal sino el elemento más bajo de un conjunto cardinal, el umbral del conjunto (la tierra menos fértil en el conjunto de tierras explotadas simultáneamente).
<b>OPERACIÓN DE APROPIACIÓN</b>	La renta de la tierra homogeneiza, iguala las productividades diferentes al atribuir a un <i>propietario del suelo</i> el exceso de las productividades más altas con relación a la más baja: así como el precio (incluido el beneficio) se establece según la tierra menos productiva, la renta <i>capta</i> el sobrebeneficio relativo a las mejores tierras; <i>capta</i> “la diferencia obtenida por el empleo de dos cantidades iguales de capital y de trabajo”. La renta es un <i>modelo perfecto de aparato de captura</i> , inseparable de un proceso de desterritorialización relativa. La tierra, como objeto de la agricultura, implica una desterritorialización puesto que, en lugar de que los hombres se distribuyan en un territorio itinerante, las porciones de tierra se reparten entre los hombres en función de un criterio cuantitativo común (fertilidad igual a superficie). Por eso la tierra está en el origen de un estriaje que procede por geometría y comparación (el conjunto de tierras es <i>apropiable</i> , a diferencia de la tierra salvaje, desde el punto de vista de un monopolio que va a fijar el o los propietarios del suelo). Los otros elementos, el agua y los vientos, el subsuelo, no pueden ser estriados y por esa misma razón sólo producen renta en la medida en que son asignados por su emplazamiento, es decir, la tierra.

	<b><i>EL BENEFICIO</i></b>
<b><i>OPERACIÓN DE COMPARACIÓN Y APROPIACIÓN</i></b>	<p>De nuevo las actividades del tipo “acción libre” van a ser comparadas, relacionadas y subordinadas a una cantidad homogénea y común denominada “trabajo”. El trabajo concierne a las reservas (a su constitución, conservación, reconstitución, utilización) y es también una actividad en reserva (de la misma forma que el trabajador es un actuante en reserva).</p> <p>Es más, incluso cuando hay separación clara entre el trabajo y el sobretrabajo no se les puede considerar independientes: no hay un trabajo llamado necesario y un sobretrabajo. El trabajo y el sobretrabajo son estrictamente lo mismo: uno se dice de la <i>comparación</i> cuantitativa de las actividades y el otro de la <i>apropiación</i> monopolística de los trabajos por el patrón (ya no por el propietario).</p> <p><i>En el sentido de que depende del sobretrabajo y de la plusvalía, el beneficio del patrón constituye un aparato de captura, tanto como la renta del propietario: no sólo el sobretrabajo captura trabajo, y no sólo la propiedad captura la tierra, sino que el trabajo y el sobretrabajo son el aparato de captura de la actividad.</i></p>

	<b><i>EL IMPUESTO</i></b>
<b><i>OPERACIÓN DE CAPTURA</i></b>	<p>A propósito de la ciudad griega, y especialmente de la tiranía corintia, Edouard Will mostró cómo el <i>dinero</i> no procedía del intercambio, de la mercancía o de las exigencias del comercio sino del <i>impuesto que introduce como fundamental la equivalencia “moneda = bienes o servicios” y que convierte el dinero en un equivalente general</i>.</p> <p>La moneda es un correlato de las reservas en tanto que puede estar constituido por cualquier objeto de larga conservación: en Corinto la moneda metálica es distribuida en primer lugar a los “pobres” en tanto que productores que la utilizan para comprar derechos de tierra; pasa, pues, a manos de los “ricos” a condición de que no se detenga, a condición de que todos, ricos y pobres, aporten un impuesto, los pobres en bienes o servicios, los ricos en dinero, de tal manera que se establezca una equivalencia “moneda-bienes o servicios”.</p> <p>Independientemente del caso de Corinto, la moneda siempre es distribuida por un aparato de poder en tales condiciones de conservación y circulación que una equivalencia “bienes-servicios-dinero” encuentra la posibilidad de establecerse. No existe una sucesión, en la que primero existiría una renta en trabajo, luego renta en naturaleza y luego una renta pecuniaria. El impuesto es directamente el medio en el que se elaboran la equivalencia y simultaneidad de los tres.</p>

	<b><i>EL IMPUESTO</i></b>
<b><i>OPERACIÓN DE APROPIACIÓN</i></b>	<p>Por regla general el impuesto monetariza la economía, crea la moneda y la crea necesariamente en movimiento, en circulación, en rotación y también necesariamente en correspondencia con servicios y bienes en la corriente de esa circulación. Para el estado el impuesto será el medio del comercio exterior en la medida en que se <i>apropia</i> de ese comercio. Pero la forma-dinero nace del impuesto, no del comercio. Y la forma-dinero procedente del impuesto hace posible una <i>apropiación</i> monopolística del intercambio exterior por el estado (comercio monetarizado).</p> <p>Que los bienes y los servicios sean como mercancías y que la mercancía sea medida e igualada por el dinero, deriva, fundamentalmente, del impuesto. Por eso en la actualidad el sentido e importancia del impuesto aparecen en el impuesto llamado indirecto, es decir, el que forma parte del beneficio e influye en el valor de la mercancía, independientemente y al margen del mercado. No obstante, este impuesto sólo es un elemento adicional que se añade a los precios y los infla.</p>

Lo que es importante retener del esquema deleuziano es que el estado no se puede entender:

- 1º) sin esta doble operación de comparación y apropiación que puede efectuarse en cualquier espacio-tiempo, y
- 2º) sin estos procesos maquínicos que deben ser objeto de estudio de una topología social micropolítica.

### **5.8.2.3. Los “estados-capitalistas” como modelos de realización de una axiomática**

Según Deleuze los estados no se anulan con el capitalismo, sino que cambian de forma y adquieren un nuevo sentido: son modelos de realización de una axiomática mundial que los supera<sup>1124</sup>. Pero “superar” no es en modo alguno “prescindir de”<sup>1125</sup>. La “axiomática” no es una metáfora ni tampoco se refiere a código alguno sino que:

<sup>1124</sup> Ya vimos que en *ACE* se establecía la existencia de tres máquinas sociales: la territorial primitiva, la despótica bárbara y la capitalista civilizada. El axiomatismo se plantea en esta obra como una de las operaciones de la *máquina capitalista* (*ACE*, 295 y ss.). Las operaciones de esta máquina se pueden secuenciar de la siguiente manera (aunque son *simultáneas*): 1º) efectúa el segundo gran movimiento de desterritorialización después del efectuado por la máquina despótica (pero en esta ocasión sin dejar subsistir ni códigos ni sobrecódigos); 2º) reemplaza los códigos territoriales y sobrecodificados por una axiomática de los flujos descodificados y una regulación de esos flujos; 3º) reterritorializa allí donde pierde territorialidades, recobra por medios originales lo que ella misma no deja subsistir (*ACE*, 311-312).

1º) considera directamente elementos y relaciones puramente funcionales e inespecíficos, y

2º) tales elementos y relaciones se realizan inmediatamente en dominios diversos.

Sin embargo los códigos:

1º) enuncian relaciones específicas entre elementos cualificados que sólo pueden ser reducidos a una unidad formal superior (sobrecodificación), y

2º) son relativos a los dominios que codifican.

«Or *l'axiomatique immanente*, en ce sens, trouve dans les domaines qu'elle traverse autant de *modèles dits de réalisation*.» (MP, 567)

Deleuze registra una serie de acontecimientos recientes que confirmarían su tesis (hablamos de 1980 fecha de publicación de MP). La NASA, por ejemplo, parecía dispuesta a movilizar capitales considerables para la exploración interplanetaria pero siguiendo a la URSS, que concebía lo extraterrestre como un cinturón que debía rodear la tierra considerada como “objeto”, el gobierno norteamericano cortó los créditos de exploración, conduciendo de esa forma al capital a un modelo más centrado.

«Il appartient ainsi à la déterritorialisation d'Etat de modérer la déterritorialisation supérieure du capital, et de fournir à celui-ci des reterritorisations compensatoires.» (MP, 568)

Con independencia de este ejemplo extremo, hay que tener en cuenta la determinación “materialista” del estado moderno o del estado-nación: un grupo de productores en el que trabajo y capital circulan libremente, es decir, en el que la homogeneidad y la competencia del capital se efectúan sin obstáculos externos. El capitalismo siempre ha tenido necesidad de una nueva fuerza y de un nuevo derecho de los estados para efectuarse, tanto al nivel del flujo de trabajo como al nivel del flujo de capital independiente.

«Le capitalisme se forme quand le flux de richesse non qualifié rencontre le flux de travail non qualifié, et se conjugue avec lui.» (MP, 565)

---

<sup>1125</sup> Deleuze hace un juego de palabras intraducible al castellano con *dépasser* (superar) y *se passer de* (prescindir de), cf. MP, 568.



El capitalismo se forma con una *axiomática general de los flujos descodificados*<sup>1126</sup>: *por un lado*, es necesario que el flujo de trabajo ya no esté determinado en la esclavitud o la servidumbre, y devenga trabajo libre y puro; y *por otro lado*, es necesario que la riqueza ya no sea determinada como de la tierra, mercantil, financiera y devenga capital puro, homogéneo e independiente. Al menos estos dos *devenires* (puesto que participan otros) hacen que intervengan muchas contingencias y factores diferentes en cada una de las líneas. Pero *su conjugación abstracta en una sola vez* constituirá el capitalismo al proporcionar el uno al otro un “sujeto-universal” y un “objeto-cualquiera” respectivamente. Cuando los flujos alcanzan el umbral capitalista de descodificación y desterritorialización (trabajo puro, capital independiente) podría pensarse que ya no hay necesidad de estado. Pero es de todo punto incorrecto pensar así.

«[...] c’est dès le début que le capitalisme a mobilisé une force de déterritorialisation qui débordait infiniment la déterritorialisation propre à l’Etat.» (MP, 566-567)

El *estado*, desde el paleolítico o el neolítico, es desterritorializador en la medida en que convierte la tierra en un *objeto* de su unidad superior, en lugar del libre juego de los territorios entre sí y con los linajes. Precisamente en ese sentido se dice que el estado es “*territorial*”. En cambio el *capitalismo* no es en modo alguno territorial, ni siquiera en sus comienzos: su potencia de desterritorialización consiste en tener por objeto, ya no la tierra, sino el “trabajo materializado”, la *mercancía*<sup>1127</sup>. Y la

---

<sup>1126</sup> La “axiomática mortuoria” hace del capitalismo la más terrible de las formaciones sociales según *ACE*, 404. Además el capitalismo no se limita a remplazar un código por otro sino que opera una descodificación generalizada y, simultáneamente, una axiomatización. Según *ACE* son cuatro las razones por las que el capitalismo se puede definir como una axiomática (y no como una sobrecodificación). La primera es que la moneda, como equivalente general, representa una cantidad abstracta indiferente de la naturaleza cualificada de los flujos: la *circulación* del dinero como capital tiene *en sí misma* su propia finalidad (*ACE*, 295-296). La segunda es que el dinero, como cantidad abstracta ilimitada, no es separable de un devenir-concreto sin el cual no se convertiría en capital y no se apropiaría de la producción: tal devenir-concreto aparece en la relación diferencial y no en la relación directa entre flujos descodificados cuya cualidad respectiva no le preexiste (*ACE*, 296-297). La tercera es que estas condiciones de destrucción de todo código dan a la ausencia de límite un nuevo sentido: el capitalismo posee-y-carece de límite exterior (posee como límite la descodificación absoluta de los flujos o “esquizofrenia” pero no funciona más que rechazando y conjurando ese límite) y el capitalismo posee-y-carece de límite interior (lo posee en las condiciones específicas de la producción y circulación capitalistas pero no funciona más que reproduciendo y ampliando estos límites a una escala siempre más vasta) (*ACE*, 297). La cuarta es que el capitalismo ya no necesita escribir en plena carne, marcar los cuerpos y los órganos, fabricar en los hombres una memoria, el lenguaje ya no es algo que debe ser creído: sólo es marcado el capital o la fuerza de trabajo, el resto carece de importancia (*ACE*, 298-299).

<sup>1127</sup> En este punto es interesante recordar lo que Deleuze declara a Negri diez años después de la publicación de *MP*: «Je crois que Félix Guattari et moi, nous sommes restés marxistes, de deux manières, de deux manières différentes peut-être, mais tous les deux. C’est que nous ne croyons pas à une philosophie politique qui ne serait pas centrée sur l’analyse du capitalisme et de ses

propiedad privada ya no es la de la tierra o del suelo, ni siquiera la de los medios de producción como tales, sino la de los *derechos abstractos convertibles*. Por eso el capitalismo induce una mutación de las organizaciones ecuménicas o mundiales, que adquieren una consistencia en sí mismas: en lugar de resultar de las formaciones sociales heterogéneas y de sus relaciones, *la axiomática mundial, en gran medida, distribuye esas formaciones, fija sus relaciones, al organizar una división internacional del trabajo*. Capital y estado mantienen esta relación tan especial.

«Voilà que les Etats ne sont plus du tout les paradigmes transcendants d'un surcodage, mais les modèles de réalisation immanents pour une axiomatique des flux décodés.» (MP, 568)

A propósito del estado Deleuze encuentra (y no metafóricamente) los problemas teóricos que plantean los modelos en una axiomática<sup>1128</sup>.

(1) ¿No existe una *isomorfía* de todos los estados modernos con relación a la axiomática capitalista, hasta el punto de que los estados democráticos, totalitarios, liberales, tiránicos, sólo dependen de variables concretas y de la distribución mundial de esas variables que siempre sufren reajustes circunstanciales? Incluso los estados socialistas son isomorfos en la medida en que ya sólo existe un único mercado mundial: el capitalista<sup>1129</sup>.

(2) Y a la inversa: ¿no soporta la axiomática capitalista mundial una *polimorfía* real o incluso una *heteromorfía* de los modelos? Hay dos razones: *por un lado*, porque el capital, como relación de producción en general, puede perfectamente integrar sectores o modos de producción concretos no capitalistas y, *por otro lado*, y sobre todo, porque los estados socialistas burocráticos pueden desarrollar relaciones de producción diferentes que sólo se conjugan con el capitalismo para formar un conjunto cuya “potencia” desborda la propia axiomática.

(3) Una tipología de los estados modernos iría así unida a una *metaeconomía*: sería inexacto tratar todos los estados como “equivalentes” (incluso la isomorfía no tiene esta consecuencia). Pero no menos inexacto sería privilegiar una determinada forma de estado (olvidando que la polimorfía establece ciertas complementariedades, por ejemplo, entre las democracias occidentales y las tiranías coloniales o neocoloniales que instauran o mantienen). Tampoco sería menos inexacto asimilar los estados socialistas burocráticos a estados capitalistas totalitarios (olvidando que

---

développements. Ce qui nous intéresse le plus chez Marx, c'est l'analyse du capitalisme comme système immanent qui ne cesse de repousser ses propres limites, et qui les retrouvent toujours à une échelle agrandie, parce que la limite, c'est le Capital lui-même.» (PP, 232).

<sup>1128</sup> Cf. MP, 569-570.

<sup>1129</sup> En AÉ, 311 ya existía una anticipación de esta isomorfía aunque pivotando en el protoestado: «Démocratie, fascisme ou socialisme, lequel n'est hanté par l'Urstaat comme modèle inégalable ?».

la axiomática puede implicar una real heteromorfía de la que resulta la potencia de conjunto superior, incluso si es para lo peor).

«Ce qu'on appelle l'Etat-nation, sous les formes les plus diverses, c'est précisément l'Etat comme modèle de réalisation.» (MP, 570)

Según Deleuze el nacimiento de las naciones implica muchos artificios. Artificios que no sólo tienen que ver con la lucha contra los imperios, feudalidades y ciudades con un mayor o menor grado de desarrollo en sus formas, sino que sobre todo están relacionados con fenómenos de aniquilación de sus propias “minorías” o de destrucción de fenómenos minoritarios o fenómenos “nacionalistas” que actúan desde dentro contra las propias naciones, minándolas. Fenómenos que encontraban, cuando era necesario, mayor libertad en los antiguos códigos que en las sobrecodificaciones de las nuevas naciones.

«Les constituants de la nation, c'est une terre, un peuple : “natal” qui n'est pas forcément inné, “populaire” qui n'est pas forcément donné. Le problème de la nation s'exacerbe dans les deux cas extrêmes d'une terre sans peuple, ou d'un peuple sans terre. Comment faire un peuple et une terre, c'est-à-dire une nation — une ritournelle ?» (MP, 570)

Deleuze se pregunta, como es habitual en él, por los medios, los procedimientos, el *cómo*. Para llegar a una respuesta sobre la construcción “nacional” es imprescindible tener en cuenta que lo natal y la tierra, como ya vimos, implican una cierta desterritorialización de los territorios (tales como espacios comunales, provincias imperiales, dominios señoriales, etc.) y el pueblo implica una descodificación de la población. Desterritorialización y descodificación se revelan como los grandes medios de la construcción “nacional”. Sobre ellos se edifica, o mejor, se *contrae* una nación.

«C'est sur ces flux décodés et déterritorisés que la nation se constitue, et ne se sépare pas de l'Etat moderne qui donne une consistance à la terre et au peuple correspondants. C'est le flux de travail nu qui fait le peuple, comme c'est le flux de Capital qui fait la terre et son équipement.» (MP, 570)

Trabajo y Capital *forman* la nación moderna, son los “medios” de construcción nacional, los “medios” que *hacen* una nación.

«Bref, la nation est l'opération même d'une subjectivation collective, auquel l'Etat moderne correspond comme procès d'assujettissement. C'est bien sous cette forme d'Etat-nation, avec toutes les diversités possibles, que l'Etat devient modèle de réalisation pour l'axiomatique capitaliste. Ce qui ne

revient nullement à dire que les nations soient des apparences ou des phénomènes idéologiques, mais au contraire les formes vivantes et passionnelles où se réalisent d'abord l'homogénéité qualitative et la concurrence quantitative du capital abstrait.» (MP, 570)

En todo caso, y más allá de las breves observaciones deleuzianas sobre la constitución de una nación, lo que a Deleuze más le interesa resaltar es que si el capitalismo aparece como una *empresa mundial de subjetivación* es porque constituye una axiomática de los flujos descodificados<sup>1130</sup>. Pues bien, la sujeción social<sup>1131</sup>, como correlato de la subjetivación, aparece mucho más en los modelos de realización axiomática que en la propia axiomática. En el marco del estado-nación o de las subjetividades nacionales es donde se manifiestan los procesos de subjetivación y las sujeciones correspondientes. En cuanto a la propia axiomática, de la que los estados son modelos de realización, restaura o reinventa, bajo nuevas formas que devinieron técnicas, todo un sistema de esclavitud maquínica (aquí Deleuze habla de las máquinas cibernéticas, informáticas, mediáticas en tanto que máquinas abstractas como máquinas técnicas). Foucault es citado por haber señalado hasta qué punto el ejercicio moderno del poder no se reduce a la alternativa clásica “represión o ideología” sino que implica procesos de normalización, de modulación, de información, que se basan en el lenguaje, las percepciones, el deseo, el movimiento, etc., y que pasan por microdisposiciones<sup>1132</sup>. Sujeción y esclavitud, más que dos estadios cronológicos distintos, forman dos polos coexistentes.

---

<sup>1130</sup> En *ACE*, 309-311 se señalaba que la axiomática de las sociedades modernas está atrapada entre dos polos y no cesa de oscilar de un polo a otro. Estas sociedades, nacidas de la descodificación y la desterritorialización, están presas entre, por una parte, el Urstaat que querrían resucitar como unidad sobrecodificante y reterritorializante y, por otra parte, los flujos desencadenados que las arrastran hacia un umbral absoluto: «Elles recodent à tour de bras, à coups de dictature mondiale, de dictateurs locaux et de police toute-puissante, tandis qu'elles décodent ou laissent décoder les quantités fluentes de leurs capitaux et de leurs populations.» (*ACE*, 309).

<sup>1131</sup> Sujeción social: *assujettissement social*. Esclavitud maquínica: *asservissement machinique* (MP, 570).

<sup>1132</sup> De todas formas, la relación entre el pensamiento de Deleuze y el de Foucault es altamente compleja. El propio Deleuze en “*Désir et plaisir*”, y con un lenguaje todavía deudor de *ACE*, establece sus coincidencias y diferencias con Foucault. Coincide en la inoperatividad explicativa de conceptos tales como “represión” e “ideología”, la inaplicabilidad de la noción de “estado” en el nivel de los microanálisis, el rechazo a describir el campo social por sus contradicciones y la aversión hacia el “romanticismo” de lo marginal (locura, drogadicción, delincuencia, perversión). Pero se diferencia al menos en cuatro puntos: 1º) son las *disposiciones de deseo* y no los *dispositivos de poder* foucaultianos las que disponen, constituyen y articulan las formaciones de poder, siendo los dispositivos de poder *tan sólo* un componente de las disposiciones: los micro-dispositivos no pueden ser descritos en términos de poder sino en términos de disposiciones tetravalentes en las que circula el deseo (*DRF*, 114-115); 2º) la noción de *deseo* ejerce una primacía sobre la de *poder* no en el sentido en que un “espontaneísmo” diera cuenta de la posibilidad de una “represión” posterior sino en el sentido de que las disposiciones colectivas son multidimensionales, siendo los dispositivos de poder una de ellas (*DRF*, 115-116); 3º) las *líneas de fuga* (y sus movimientos) frente a la noción foucaultiana de *estrategia* ejerce una prioridad ontológica en la medida que da cuenta de la “originariedad” de los fenómenos de resistencia y fuga, y también del carácter secundario de los dispositivos de poder que son producidos por las

---

propias disposiciones para aplastarlas o taponarlas: «[...] la première donnée d’une société est que tout y fuit, tout s’y déterritorialise.» (*DRF*, 118); 4º) el *placer* carece de un valor positivo frente a la positividad del *deseo* (*DRF*, 119-120).

#### 5.8.2.4. La política actual como Axiomática

Deleuze afirma que la política no es una ciencia apodíctica sino que procede por medio de la experimentación, el tanteo, la inyección, la retirada, los avances, los retrocesos<sup>1133</sup>. No por ello hay que excluir una relación entre política y axiomática, sino que más bien hay que asimilarlas. ¿Por qué? Pues porque

«[...] une axiomatique en science n'est nullement une puissance transcendante, autonome et décisive, qui s'opposerait à l'expérimentation et à l'intuition.» (MP, 576)

La axiomática no está dada de una vez por todas y para siempre sino que funciona por tanteos, experimentaciones y modos de intuición propios (al ser los axiomas independientes los unos de los otros siempre cabe la duda de si se pueden añadir y restar axiomas y hasta qué punto)<sup>1134</sup>. Asimismo la axiomática se topa con proposiciones indecibles o potencias necesariamente superiores imposibles de dominar (por ejemplo enunciados contradictorios igualmente indemostrables). Por último, Deleuze sostiene que la axiomática no constituye una vanguardia de la ciencia, sino más bien un bloqueo, una vuelta al orden que impide que los flujos semióticos descodificados, matemáticos y físicos, entren en un proceso de huida descontrolado. Así los grandes axiomáticos serían los hombres del estado de la ciencia, que obstruyen las líneas de fuga tan frecuentes en matemáticas, que

---

<sup>1133</sup> No deja de resultar interesante el comentario deleuziano en *D*, 173-175 en el que señala como un gran error de táctica política plantear *como algo real* el siguiente esquema bipolar: “fuerza del estado globalizante, dueño de sus planes y sus trampas” y “fuerzas de la resistencia que o bien adoptan la forma del estado (y nos traicionan) o bien caen en luchas parciales y espontáneas (y nos derrotan)”. Deleuze observa que el estado más centralizado también es experimentador, hace inyecciones empíricas y no logra prever nada (un buen ejemplo es el trabajo de los economistas estatales), razón por la cual aquel que se presenta como un “pensador resistente, riguroso e incorruptible” está jugando (¿maliciosamente?) a un juego trucado. Deleuze escribe: «C'est sur les lignes différentes d'agencements complexes que les pouvoirs mènent leurs expérimentations, mais que se lèvent aussi des expérimentateurs d'une autre sorte, déjouant les prévisions, traçant des lignes de fuite actives, cherchant la conjugaison de ces lignes, précipitant leur vitesse ou la ralentissant, créant morceau par morceau le plan de consistance, avec une machine de guerre qui mesurerait à chaque pas les dangers qu'elle rencontre.» (*D*, 175). Y añade más adelante: «[...] le monde et ses Etats ne sont pas plus maîtres de leur plan, que les révolutionnaires ne sont condamnés à la déformation du leur. Tout se joue en parties incertaines [...]» (*D*, 176).

<sup>1134</sup> En *ACE*, 299 se deja claro que la axiomática no es en modo alguno una máquina técnica, automática o cibernética, ni tampoco un juego mecánico de fórmulas aisladas, sino que se define por ser un *ejercicio* que rechaza o acrecienta sus límites, añade axiomas impidiendo que el sistema se sature y es capaz de autorepararse. En este sentido el “estado capitalista”, como regulador de los flujos descodificados en tanto que son tomados en la axiomática del capital, es quien *ejerce* el axiomatismo (no lo crea) regulando y organizando sus fallos, vigilando o dirigiendo los procesos de saturación y las ampliaciones liminares (*ACE*, 300-301).

pretenden imponer un nuevo *nexum*, incluso provisional y hacen una política oficial de la ciencia.

«Ce sont les caractères réels de l'axiomatique qui font dire que le capitalisme et la politique actuelle sont littéralement une axiomatique. Mais c'est précisément pour cette raison que rien n'est joué d'avance.» (MP, 576-577)

Entendida así la axiomática ¿cómo son los axiomas del capitalismo?

«Les axiomes du capitalisme ne sont évidemment pas des propositions théoriques, ni des formules idéologiques, mais des énoncés opératoires qui constituent la forme sémiologique du Capital, et qui entrent comme parties composantes dans les agencements de production, de circulation, de consommation.» (MP, 577)

Capitalismo y política encuentran en la axiomática su maridaje perfecto: toda novedad, todo acontecer quedan *capturados*<sup>1135</sup>. La axiomática está en constante movimiento, no permanece impasible, eterna e inmutable. A este respecto nos limitaremos a presentar una descripción muy sumaria de algunas características de esta axiomática capitalista intrínsecamente *móvil*<sup>1136</sup>.

---

<sup>1135</sup> En función de la consideración del papel de la axiomática, en *ACE*, 303 se dice que la oposición teórica (con efectos políticos) ya no radica entre dos clases sociales sino entre flujos descodificados tal como entran en una axiomática capitalista y los flujos descodificados que se liberan de esta axiomática, entre los siervos de la máquina capitalista y los que la hacen reventar, entre el régimen de la máquina social y el régimen de las máquinas deseantes, o dicho en términos polémicos: «[...] entre les capitalistes et les schizos, dans leur intimité fondamentale au niveau du décodage, dans leur hostilité fondamentale au niveau de l'axiomatique [...]».

<sup>1136</sup> En *MP*, 577-591 se exponen con detalle todas y cada una de las características de esta axiomática.

<b>AXIOMÁTICA CAPITALISTA</b>		
<b>AXIOMAS</b>	<b>FORMULACIÓN</b>	<b>EJEMPLOS</b>
<b><i>De adjunción e invención</i></b>	Es preciso añadir, multiplicar e inventar los axiomas para capturar los flujos novedosos (un mercado, una clase social, el sistema monetario, la lucha feminista).	La economía de Keynes, el <i>New Deal</i> . El plan Marshall. La socialdemocracia como acción política.
<b><i>De sustracción</i></b>	Es preciso limitarse a un pequeño número de axiomas que regulan los flujos.	El totalitarismo como acción política. El anarcocapitalismo chileno.
<b><i>De saturación</i></b>	Es preciso enfrentarse a los límites propios y al mismo tiempo desplazarlos para situarlos más lejos. Los límites son móviles.	El petróleo y lo nuclear. La política brasileña: “totalitarismo-socialdemócrata”.
<b><i>De la forma</i></b>	Los estados son una <i>forma</i> , es decir, un conjunto de reglas de realización del capital <i>en función de un solo y mismo mercado exterior mundial</i> . La forma varía: isomorfía en el Centro, heteromorfía con respecto al Este y polimorfía con respecto al Sur.	La relación de producción en el Oeste es el Capital, en el Este el Plan y en el Tercer Mundo arcaica o altamente tecnológica. Mas todas remiten a un único mercado exterior mundial.
<b><i>Del desbordamiento</i></b>	Los axiomas liberan una potencia superior a sus modelos. Un <i>umbral</i> continuo de la potencia acompaña <i>siempre</i> al desplazamiento de los <i>límites</i> .	La guerra (que sobresaure la saturación propia de la axiomática).
<b><i>De la necesidad de un centro</i></b>	Es preciso capturar el flujo de materia-energía, el poblacional, el alimentario, el urbano. Pero cuantos más flujos descodificados entran en una axiomática central, más tienden a huir a la periferia y plantear problemas que la axiomática es incapaz de resolver, incluso con los axiomas especiales que añade para esta periferia.	El Norte creó el Sur. El Centro está creando periferias y bolsas marginales en su interior.
<b><i>De las minorías</i></b>	Es preciso, ante la existencia de minorías, añadir axiomas y convertirlas en conjuntos numerables.	Los reglamentos orientados a jóvenes, mujeres, parados, etc.
<b><i>De lo indecible</i></b>	Se da la <i>coexistencia</i> de lo que el capitalismo conjuga y de lo que no cesa de escapársele en líneas de fuga. Lo indecible es germen y lugar de	El surgir de nuevas prácticas: radios libres, redes comunitarias urbanas, alternativas



El ejercicio continuo de la axiomática capitalista, con sus características de movimiento perpetuo y constante, sólo puede comprenderse en su total plenitud si tenemos en cuenta que “lo primero” en la “dimensión social”, pero no sólo en ella sino también en todas las demás dimensiones, son los movimientos de desterritorialización (*MP*), los flujos desterritorializados y descodificados (*AE*) o las líneas de fuga (*D*) sobre cuyo dinamismo creativo engancha sus aparatos de captura, sus pinzas, cuando no sus alfileres de taxidermista<sup>1137</sup>.

---

<sup>1137</sup> A este respecto Deleuze no puede ser más claro: «D’une certaine manière on dira que, dans une société, ce qui est premier, ce sont les lignes, les mouvements de fuite.» (*D*, 163). Y más adelante: «Nous disons plutôt que, dans une société, tout fuit, et qu’une société se définit par ses lignes de fuite qui affectent des masses de toute nature (encore une fois “masse” est une notion moléculaire). Une société, mais aussi un agencement collectif, se définit d’abord par ses pointes de déterritorialisation, ses flux de déterritorialisation.» (*D*, 164). Esta primacía de la desterritorialización, de los flujos desterritorializados y de las líneas de fuga no tiene un sentido cronológico ni general sino *intempestivo*: «C’est plutôt le fait et le droit de l’intempestif [...]» (*D*, 154).

## 5.9. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES PROVISIONALES

Lo que inicialmente se había planteado como un proyecto de trabajo conjunto con Félix Guattari a partir de la rúbrica “Capitalismo y esquizofrenia”, y que se materializó en *ACE* como crítica al psicoanálisis y análisis de las relaciones entre el capitalismo y la esquizofrenia, alcanza en *MP* una independencia teórica y una formulación filosófica global indiscutible. La independencia teórica la logra tanto con respecto a su propia rúbrica como a la centralidad del deseo que se planteaba en *ACE*. La formulación filosófica global se conquista gracias a que *MP* se configura como un auténtico sistema filosófico en el sentido de ser una “articulación de conceptos que pretende dar cuenta de lo real” entendiendo por “dar cuenta” no sólo “dar razón” de lo real sino, sobre todo, “hacer algo” con los conceptos filosóficos que se construyen. Precisamente nuestra intención ha sido presentar *MP* como un sistema filosófico desde un punto de vista que nos posibilite el acceso tanto al significado global del texto como a sus desarrollos conceptuales concretos con vistas a no perder su mutuo y necesario coajuste en tanto que “sistema abierto de conceptos”.

[I] Deleuze esboza un sistema de filosofía en el que el punto de vista del funcionalismo generalizado (o interrogación por el cómo) se materializa en la concepción de un maquinismo universal. Este maquinismo universal es un complejo engranaje de movimientos, distribuciones, componentes, trazados, operadores y casos privilegiados que se traducen en una serie de piezas maquinicas respectivas: dinamismos de estratificación y desestratificación, disposiciones, líneas (molares, moleculares y de fuga), planos (plano de organización y desarrollo, y plano de consistencia o CsO), máquinas abstractas, y máquinas bélicas en su relación con el aparato estatal. A partir del estudio detallado de estas piezas hemos procedido a vertebrar en seis partes nuestra explicación de *MP*.

Hemos abordado uno por uno los engranajes de este maquinismo universal desde los distintos puntos de vista que nos permite el propio texto deleuziano: cualitativos, cuantitativos, tipológicos, dimensionales, casuísticos, teorematizados, cinético-dinámicos, y, sólo en el caso específico de los planos, también desde los clásicos puntos de vista lógico, ontológico y práctico. Esta presentación de *MP*, a partir de la descripción de las piezas que componen el maquinismo universal, arranca con una explicación del rizoma en tanto que método.

1º) “El método rizomático y el programa filosófico de *MP*” tuvo como finalidad exponer las dimensiones del rizoma en tanto que:

1.a) procedimiento filosófico que nos habilita para atrapar los procesos que recusan todo Modelo;

1.b) “modelo” específico de provocación de la multiplicidad (detección de las figuras de arrastre o desobre, exposición de los lugares de arrastre o desobre y selección de los operadores de arrastre en función de una ética de la potencia);

1.c) procedimiento filosófico regido por una principalidad imperativa (principios de conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y calcomanía);

1.d) plataforma de lanzamiento a un pensamiento del relevo (no evolutivo, no dialéctico, no causalmente eficiente);

1.e) procedimiento del constructivismo pragmático que:

- i) explora las dimensiones molecular, micrológica y microfísica,
- ii) trabaja desde el marco de una concepción general de la transversalidad,
- iii) emplea no la lógica del ser sino la lógica copulativa del “y”,
- iv) derriba el privilegio de la teoría especulativa y rehabilita la primacía de la práctica teórica,
- v) destituye toda cogitación dirigida a un proceso de fundamentación en beneficio de un pensamiento del relevo, y
- vi) promociona el pluralismo desde una concepción del ser unívoco.

2º) El epígrafe titulado “Los movimientos: los dinamismos de estratificación y desestratificación” pretendió mostrar cuáles son los términos en los que se conceptualiza el proceso de desequilibrio (desestratificación) inmanente a toda dinámica de equilibrio (estratificación).

Estos dos dinamismos polares y no-dialécticos trabajan de consuno construyendo todas las dimensiones de lo real (desde los estratos físico-químicos hasta el estrato antropomórfico o aloplástico) a través del mecanismo de captura de la doble pinza o doble articulación (estratificación) y del mecanismo de construcción de continuos de intensidad, emisión y combinación de signos-partículas y conjunción de flujos desterritorializados (desestratificación). Los fenómenos de descodificación inherentes a todo código y de desterritorialización ínsitos a todo territorio se tornan indispensables para dar cuenta de un doble dinamismo que carece de *arché* y de *telos*, de causalidad eficiente, dialéctica o final. Un doble dinamismo que nos muestra que el “cosmos” forma todo un sistema de coexistencias y relevos.

Dentro de la tipología estrática se hizo especial hincapié en el análisis del estrato antropomórfico o “aloplástico” con la finalidad de subrayar que en este estrato la

expresión alcanza un estado de independencia o autonomía gracias a una forma lineal que remite a su naturaleza temporal.

3º) En “Las distribuciones: las disposiciones (análisis dimensional y tipológico)” se puso de relieve la importancia que en el maquinismo universal deleuziano tienen las disposiciones como nueva distribución de lo real. Las disposiciones se hacen en los estratos aunque operan en las zonas de descodificación de los medios.

Las disposiciones tienen una cuádruple valencia: el contenido, la expresión, la territorialidad y la desterritorialización. Nosotros abordamos el estudio de esta cuádruple valencia desde un punto de vista dimensional.

3.a) La primera dimensión de la disposición hace referencia a cómo la doble articulación o doble pinza del sistema estrático compuesta por “contenido y expresión” deviene “sistema pragmático (acciones y pasiones) y sistema semiótico (régimen de signos)” respectivamente. Dicho en otros términos: la primera dimensión de la disposición es inseparablemente “disposición maquina” y “disposición colectiva de enunciación”.

La disposición maquina es una circulación de intensidades, emisión de partículas y conjugación de flujos que distribuye en una vecindad de corte topológico todo lo que se refiere a los cuerpos, sus acciones y pasiones. O dicho de otro modo: es un estado concreto de las mezclas, procesos, transformaciones y afecciones de los cuerpos en una sociedad dada. La disposición colectiva de enunciación es lo colectivo, lo impersonal y lo asubjetivo en tanto que ensamblaje incorporal que da cuenta de la existencia de sujetos parlantes, manifestaciones individuales y subjetivaciones lingüísticas. Su relevancia tanto ontológica como práctica viene dada por la sobrelinealidad e independencia de la expresión con respecto al contenido. Esta relevancia la materializamos en un tratamiento detallado tanto de su naturaleza como de su tipología.

i) La naturaleza de las disposiciones colectivas de enunciación (a partir de ahora DCE) nos llevó a descubrir:

- el papel central de la instantaneidad de la consigna en las DCE en tanto que transformación incorporal de los cuerpos;
- la primera determinación del lenguaje: ser un discurso indirecto;
- las DCE como aquello que expresa el conjunto de transformaciones incorporales que efectúan el lenguaje y que utilizan los elementos de la lengua (sin las DCE el lenguaje seguiría siendo una pura virtualidad);

- la variación continua como trabajo ordinario de creación de la lengua;
- la posibilidad de utilizar la variación continua sobre la lengua como procedimiento para devenir-minoritario.

ii) La tipología de las DCE nos condujo a revelar su naturaleza de “regímenes de signos” que sólo se forman en los estratos antropomórficos o “aloplásticos”, pero que también los pueden desbordar. Hemos estudiado cinco DCE o regímenes de signos, sus operaciones y formas respectivas:

- el régimen presignificante con su operación de segmentarización y su forma plurilineal,
- el régimen significante con su operación de significancia o interpretación y su forma circular-expansiva,
- el régimen contrasignificante con su operación de numeración y su forma de distribución numerante (que no numérica), y
- el régimen postsignificante con su operación de subjetivación y su forma de sucesión lineal y temporal de procesos en los que una línea pasional se transforma en una línea de subjetivación.

Además del análisis tipológico de las DCE o regímenes de signos hemos presentado un análisis transformacional (los regímenes de signos pueden sufrir cinco transformaciones: analógicas, simbólicas, “concienciales” y diagramáticas) y componencial (los regímenes de signos poseen cuatro componentes: generativo, transformacional, diagramático y maquínico). Este doble análisis tuvo como finalidad presentar el guión de una posible pragmática de las DCE.

3.b) La segunda dimensión de la disposición es la territorialidad y la desterritorialización. En este punto se pretendió mostrar que toda disposición es territorial (la disposición está hecha de fragmentos descodificados de los medios que se transforman al entrar en ella) y está sacudida por un doble movimiento de reterritorialización (movimiento que proporciona contenidos, códigos, fines y una efectuación espacio-temporal) y desterritorialización (movimiento que libera contenidos, deshace códigos, quiebra fines y extrae acontecimientos inefectuales que pertenecen a un tiempo indefinido, también llamados “devenires”). Esta segunda dimensión, altamente compleja, requirió el estudio secuenciado de los ritornelos, las dinámicas del territorio, lo natal y la tierra y, por último, los tipos, casos y teoremas de la desterritorialización.

i) El papel del (los) ritornelo(s) en relación con el territorio es clave: fija en el caos unos medios y unos ritmos, en la tierra (desterritorializada *per se*) organiza un territorio y establece una salida de las disposiciones territoriales hacia el cosmos. El ritornelo es un dinamismo que trabaja a múltiples niveles fabricando tiempo(s) de la siguiente manera: esboza un centro estable (medios y ritmos), a partir de ese centro diseña un territorio y traza una apertura del territorio hacia el cosmos.

ii) En la “Dinámica del Territorio, lo Natal y la Tierra” intentamos una clarificación de estos tres conceptos.

El territorio es un acto que, por una parte, extrae porciones de los medios transformándolos en cualidades y, por otra parte, altera los ritmos dotándolos de expresividad. Opera una indexación sobre ambos de tal forma que toda emergencia territorial se puede calificar de “artística” si por arte entendemos tanto el brotar a partir de un “haber expresivo” como el diseño de un territorio que marca una morada.

Lo natal, aunque es desencadenado por el territorio, lo desborda. Lo natal es un conjunto de fuerzas que, al modo de un “foco de convergencia-divergente”, distribuye movimientos por doquier.

Por último, la tierra es ese punto del territorio donde todas las fuerzas entran en contacto o en lucha. La tierra remite a lo natal en la medida en que ambas instancias remiten a un movimiento de desterritorialización grandioso (cósmico).

Concluimos este epígrafe con la demostración de que todo territorio está, por tanto, recorrido por movimientos de desterritorialización que tornan necesaria la tarea de esclarecer mediante una tipología, una casuística y una teorematización de la desterritorialización, la naturaleza de estos movimientos.

iii) Tipológicamente la desterritorialización tiene tres modos: apertura de la disposición territorial a otras disposiciones, apertura de la disposición territorial a una tierra excéntrica, inmemorial o futura y, por último, apertura de la disposición territorial a las fuerzas del Cosmos.

iv) Si abordamos la desterritorialización desde su casuística podemos hablar de cuatro casos: la desterritorialización negativa, positiva, absoluta de tipo limitativo y absoluta de tipo no limitativo.

v) Por su parte la teorematización de la desterritorialización es una formulación sintética de los términos a los que afecta y cómo los afecta, la velocidad que puede adquirir, los intercambios de fuerzas que induce, el reparto de papeles contenido-expresión entre los términos afectados y la certificación de la necesidad de elaborar un cálculo de los índices deterritorializadores en cada caso concreto, en cada disposición concreta.

4º) En el epígrafe titulado “Los componentes: las líneas molares, moleculares y de fuga (tipología)” se procedió a estudiar a los estratos pero sobre todo a las disposiciones en tanto que complejos de líneas (“complejos” porque las líneas están compuestas de multiplicidades). Para el estudio de estas piezas del maquinismo universal se elaboró una tipología que analiza la existencia de tres tipos de líneas (o estados de la línea) que no excluye su mutuo enmarañamiento: líneas molares, moleculares y de fuga. Esta tipología está orientada a la constitución de una cartografía de las líneas o micropolítica de corte pragmático.

4.a) Las líneas molares están subordinadas al punto, forman un contorno (figurativo o no figurativo), trazan un espacio estriado y constituyen una multiplicidad numerable sometida a lo Uno. Acusan una fuerte arborescencia y están segmentarizadas (binaria, circular o linealmente).

4.b) Las líneas moleculares o rizomas aparecen cuando la diagonal se desata de sus sujeciones verticales y horizontales, ya no dibuja un contorno sino que pasa entre cosas o puntos, pertenece a un espacio liso, diseña un plano que no tiene más dimensiones que lo que lo recorre y las multiplicidades que constituye ya no están relacionadas con lo Uno sino que son consistentes por sí mismas sin necesidad de remisión a unidades superiores de tipo trascendente o unificador. Estas líneas son muy importantes por un doble motivo:

i) la naturaleza micrológica y microfísica de las líneas moleculares hacen surgir lo que específicamente se denomina “micropolítica”, y

ii) las líneas moleculares, al constituir multiplicidades que ya no están subordinadas a lo Uno, constituyen al menos cuatro tipos de multiplicidades: de masas o manadas, “anomales” y nómadas, de devenir o de transformaciones y, por último, de conjuntos borrosos.

4.c) Las líneas de fuga son las que operan las desterritorializaciones creadoras o mortales. Son puras y abstractas. Sólo permiten ser cabalgadas-extraídas y ello con máxima prudencia. Aquí es donde se revela la dimensión práctica, ética y

política del esquizoanálisis: la constitución de un cuerpo sin órganos en tanto que línea de líneas donde todo se traza, huye y se liberan potencialidades de vida.

5º) El epígrafe titulado “Los trazados: los planos” tuvo como objetivo exponer las dos maneras de concebir el plano: como plano de organización y desarrollo y como plano de consistencia o composición. Estos planos no conforman un dualismo de superficies sino que se oponen al modo de dos polos abstractos que se trabajan mutuamente, reconstituyéndose el primero en el segundo y extrayéndose (o liberándose) el segundo del primero en un proceso sin principio ni fin. Los planos se oponen punto por punto en lo tocante a sus características, funciones, “elementos” o inscripciones, temporalidad, dimensionalidad, crecimiento y relación con la percepción.

El interés y primacía otorgada por Deleuze al plano de consistencia y composición la hemos presentado expositivamente a partir de los tres rasgos del plano: su consistencia, su inmanencia-univocidad y su conectividad. Hemos considerado que un tratamiento clásico de estos tres elementos puede hacerles justicia y servirnos a efectos de estructuración explicativa del plano de consistencia: la consistencia en tanto que esencia (aspectos lógicos del plano), la inmanencia y univocidad en tanto que ser (aspectos ontológicos del plano) y la conectividad en tanto que forma de ser (aspectos prácticos del plano).

#### 5.a) El plano en tanto que consistencia:

i) consiste en relaciones de velocidad y lentitud entre elementos no formados (longitud del plano) y composiciones de afectos intensivos (latitud del plano); esta consideración nos conduce de lleno, primero, a replantear qué se entiende por “cuerpo” (una longitud y una latitud) y, segundo, a plantear el abordaje de las consistencias del plano como si fueran cada una de ellas un *ethos* al que epistemológicamente correspondería una ética en el sentido de “etología afectiva”;

ii) es el polo o límite de apertura conectiva hacia el que oscila toda disposición (el otro polo de oscilación es la estratificación como polo que opera un cierre de la disposición) y es una operación de síntesis de discordantes (en el sentido de creación de un material altamente elaborado que permite la captación de fuerzas insensibles, imperceptibles, impensables, en todo caso, moleculares).

#### 5.b) El plano en tanto que inmanencia y univocidad:

i) es un trazado que carece de una dimensión suplementaria a lo que en él ocurre (de ahí su inmanencia) y en el que tanto lo Uno se dice de



todo lo múltiple como el Ser se dice en un solo y mismo sentido de lo que difiere (de ahí su uni-vocidad);

ii) es una superficie de circulación en la que ocurren eventos (o multiplicidades) según velocidades diversas:

- acaecen haecceidades (modos de individuación por haecceidad, rizomas, modos temporales “aiónicos”, contenidos del plano de consistencia cuya expresión es la de una semiótica cuya fórmula es “artículo indefinido + nombre propio + verbo infinitivo”),
- habitan las esencias nómadas o vagas,
- transitan los continuums de intensidad,
- circulan los devenires (moleculares, minoritarios, lineales y anti-memoria, llaves o puertas, e imperceptibles) y
- se trazan espacios lisos;

iii) es un plano de variación continua (el propio plano varía de continuo dependiendo de los elementos que lo recorren).

#### 5.c) El plano en tanto que conectividad:

i) es un conjunto de reglas selectivas y experimentales que proporcionan el medio para neutralizar las líneas destructivas, rechazar las superficies homogéneas y eliminar la parálisis de los procesos deseantes a través del ejercicio selectivo de fragmentos adecuados y la prueba de su potencia de conexión en función de una ética de la potencia;

ii) es un diseño práctico basado en la desarticulación como característica fundamental, la experimentación como operación y el nomadismo como movimiento;

iii) es el conjunto de todos los cuerpos sin órganos (siendo cada cuerpo sin órganos un caso del plano de consistencia);

iv) es uno de los polos de oscilación del cuerpo sin órganos (el otro polo sería la superficie de estratificación);

v) es el cuerpo sin órganos con la condición de entender por éste:

- algo que hay que hacer, producir o fabricar desde una sabiduría práctica (phrónesis),
- una matriz inmaterial productiva poblada, circulada y recorrida por intensidades,
- un límite perpetuamente diferido,
- el campo de inmanencia del deseo,

- un conjunto de reglas selectivas y experimentales dirigidas a des-organizar el organismo, des-significar el inconsciente y des-subjetivar al sujeto;
- vi) es un diagrama de conexión de flujos y extracción de continuums intensivos (no es un programa de organización, significación y subjetivación).

6º) El papel central del epígrafe “Los operadores: las máquinas abstractas” viene dado por el hecho de que son las máquinas abstractas las que hacen funcionar los dinamismos de estratificación, las disposiciones, los movimientos de territorialización-desterritorialización y el trazado de los planos. Las máquinas abstractas son calificadas de “abstractas” porque ignoran formas y sustancias (son un conjunto de materias-funciones o *phylum-diagrama*) y son ajenas a contenidos y expresiones en la medida en que los recrean. Las hemos analizado desde tres puntos de vista: tipológico, cualitativo y cuantitativo.

6.a) Desde el punto de vista tipológico existen tres grandes máquinas abstractas (o tres estados de la máquina) trabajando unas sobre otras, interpenetrándose y entrecruzándose. Tal conjunto se denomina “Mecanosfera”.

i) Las máquinas abstractas de consistencia tienen como función diagramatizar formas, sustancias, expresiones y contenidos (los diagramas son desterritorializadores absolutos).

ii) Las máquinas abstractas de estratificación envuelven el plano de consistencia (el Planomeno) con otro plano (el Ecumeno) y habitan envueltas en los estratos, manteniendo la unidad de composición de cada estrato a la vez que regulan los movimientos de desterritorialización relativa.

iii) Las máquinas abstractas sobrecodificantes o axiomáticas realizan totalizaciones, homogeneizaciones y conjunciones de cierre.

6.b) Desde el punto de vista cualitativo (que atañe a la relación de las máquinas abstractas con las disposiciones) nos hemos ocupado de las máquinas abstractas inmanentes y singulares. Se definen por trazar las puntas o máximos de desterritorialización en las disposiciones. Su función es de apertura de la disposición (a otra cosa, a otra disposición, a lo molecular o cósmico) siempre y cuando no efectúe un cierre por obrar una apertura salvaje.

6.c) Desde el punto de vista cuantitativo (referido a la relación que se establece entre las disposiciones y una máquina abstracta supuestamente pura) procedimos a explicar que una disposición está más próxima a una máquina

abstracta en tanto abre, multiplica y diversifica sus conexiones trazando un plano de consistencia. El análisis cuantitativo selecciona las disposiciones según su aptitud para la metamorfosis a partir de la evaluación de sus componentes territoriales, líneas y relaciones con el plano de consistencia. Este análisis cuantitativo cobra su máxima expresión en el análisis de un caso concreto de dos disposiciones: el modelo “aparato estatal” y el proceso “máquina bélica”.

7º) El epígrafe titulado “Un caso: el modelo «aparato estatal» y el proceso «máquina bélica»” tuvo como finalidad mostrar que la(s) máquina(s) bélica(s) tiene(n) una potencia de metamorfosis mucho mayor que el aparato estatal (y por tanto es el culmen del análisis cuantitativo que se proponía al final del epígrafe anterior). Este modelo y el proceso inmanente que lo arrastra de continuo han sido tratados como disposiciones afectadas por dos índices distintos: la estratificación en el caso del aparato estatal y la consistencia en el caso de la máquina bélica.

7.a) Podemos detectar un proceso de arrastre inmanente denominado “máquina bélica” en dominios tan diversos como la mitología, el juego, la etnología, la epistemología y la noología. Este proceso (o disposición) fue tratado en sus tres aspectos:

- i) aspecto espacial-geográfico (como trayecto, movimiento y topología nómada),
- ii) aspecto aritmético o algebraico (la organización numérico-numerante de la máquina bélica),
- iii) aspecto afectivo (el “arma” nómada proyectiva, veloz, libre, afectiva y expresiva frente a la “herramienta” introyectiva, grave-pesada, ligada al trabajo, sentimental y no expresiva).

La máquina bélica es un invento nómada que constituye el espacio liso, su ocupación y el desplazamiento de los hombres sobre él. Pero más allá de su efectuación espacio-temporal por los nómadas pusimos de manifiesto que cualquier movimiento dotado de una potencia de trazado de un plano de consistencia, de una línea o de un espacio liso en relación con una materia sin formar, molecular y microfísica, puede ser denominado “máquina bélica”.

7.b) El modelo o disposición “aparato estatal” se configura como un mecanismo de captura que tiene la capacidad de operar antes de aparecer. Con el fin de detectar “desarrollos de estatificación” hemos considerado que se pone en marcha una topología micropolítica que determina los modos de coexistencia de los procesos maquínicos que afectan a los distintos tipos de sociedad.

También es digno de reseñar que el aparato estatal pone en marcha un aparato de captura de tres cabezas: la renta, el beneficio y el impuesto.

Por último hemos realizado una presentación de los estados capitalistas en tanto que modelos de realización de una axiomática general de los flujos descodificados y de la política actual en tanto que axiomática experimental, intuitiva, tanteadora y, gracias ello, mucho más capaz de bloquear, capturar y reconducir los flujos que horadan el estado-de-cosas capitalista.

[II] El conjunto de estas siete partes (método rizomático, dinanismos de estratificación-desestratificación, disposiciones, líneas, planos, máquinas abstractas y la relación máquina bélica-aparato estatal) nos proporciona:

1º) una imagen global, razonada y vertebrada de *MP* en tanto que sistema filosófico del maquinismo universal compuesto por distintas piezas;

2º) una descripción expositiva y en detalle de la riqueza conceptual de *MP*, los casos, circunstancias o situaciones a los que tales conceptos aluden y su mutuo coajuste en tanto que engranajes del maquinismo universal;

3º) la línea de continuidad con las obras anteriores (el desciframiento de las condiciones de la experiencia real, la explicación de los modos de existencia inmanente, una metodología deudora de los planteamientos más generales de *NPH*, *B*, *S*, *DR* y *LDS* y, por último, la moción de una práctica creativa, metamorfoseante, guiada por los criterios de una ética de la potencia);

4º) el descubrimiento de la importancia del constructivismo pragmático como rúbrica bajo la que podemos colocar toda la originalidad de la investigación llevada a cabo en *MP*.

[III] Desde nuestra perspectiva estos cuatro puntos nos proporcionan otros tantos niveles de lectura respectivos de *MP*.

1º) El primer nivel de lectura es el que nos permite contemplar el conjunto global del pensamiento filosófico de *MP* en tanto que “sistema filosófico del maquinismo universal compuesto por distintas piezas”. Esta formulación nos habilita para poder afirmar que *MP* renueva los problemas pero también, y sobre todo, distribuye de otra forma los contenidos de cuatro áreas filosóficas clásicas como son la metafísica, la ontología, la ética y la política. Esta renovación y redistribución se materializa en una concepción abierta del sistematismo filosófico, una teoría de la novedad y una teoría de las multiplicidades. Para poder comprender esta triple materialización hay que analizar punto por punto nuestra formulación.

1.a) Calificando *MP* como “*sistema filosófico*” queremos decir al menos dos cosas.

i) En primer lugar aludimos a que es un conjunto de conceptos filosóficos relacionados entre sí de modo que cada concepto del sistema necesita de los otros y, por tanto, no hay ningún concepto que se pueda tomar aisladamente. Que sea un conjunto “sistemático” no quiere decir que incluya una cláusula de cierre, que se pueda establecer de una vez por todas y definitivamente, sino que es un conjunto conceptual abierto en la medida en que los conceptos remiten a acontecimientos y no a esencias, a acontecimientos tanto por determinar (dar cuenta y razón) como por provocar (incitar, ocasionar y construir).

ii) En segundo lugar el sistematismo conceptual deleuziano no admite ser remitido a las coordenadas de lo idéntico, lo semejante, lo análogo o lo general sino que es un sistematismo en constante heterogénesis, es decir, en el que las potencias de la variación (en *DR* potencias de la diferencia y la repetición) no sólo producen conceptos a partir de otros conceptos sino que, y sobre todo, trabajan sin cesar, por una parte, los conceptos en su génesis a partir de los acontecimientos y, por la otra, los acontecimientos a partir de los conceptos.

1.b) Calificando *MP* como sistema filosófico del “*maquinismo universal*” queremos hacer referencia tanto al “procedimiento” como al “contenido” del sistema filosófico conceptual.

i) El maquinismo universal en tanto que procedimiento de investigación es la materialización del punto de vista del funcionalismo generalizado o interrogación por el cómo (función) y el para qué (utilidad). “¿Cuál es la función?” y “¿para qué sirve?” son las preguntas rectoras del maquinismo universal.

Este procedimiento se contrapone a las preguntas clásicas de la filosofía por el qué (esencia) y el porqué (causa) que se dirigen a la dimensión molar. El maquinismo universal trabaja su interrogación en la dimensión molecular. En este sentido diríamos, incluso, que mediante tal procedimiento interrogativo se provoca la irrupción de esta dimensión (la interrogación “funcionalista” sería la “condición epistemológicamente productiva” de la dimensión molecular). En la dimensión molecular la pregunta por la función es equivalente a la pregunta por el funcionamiento, la formación y la producción (cosa que no ocurre en la dimensión molar). En suma, desde el punto de vista del maquinismo las

preguntas “¿cómo funciona?”, “¿cómo se forma?”, “¿cómo se produce o genera?” y “¿para qué sirve, cuál es su utilidad?” son equivalentes.

El funcionalismo generalizado de *MP* puede servir como modelo de abordaje de las obras estéticas de Deleuze: ¿cómo se hace cine, cómo se monta una imagen cinematográfica? (*IM*, *IT*), ¿cómo se pinta? (*FB*), ¿cómo se escribe? (*CC*), ¿cómo se hace teatro? (*Spp*).

ii) El maquinismo universal en tanto que contenido alude a la concepción deleuziana del “cosmos” como un plano de consistencia ocupado por una inmensa máquina abstracta de disposiciones infinitas. Esta concepción nos conduce directamente a interpretar el conjunto de *MP* como la propuesta de una Teoría de la Novedad. *MP* explora una respuesta a la preguntas: ¿cómo surge la novedad?, ¿cómo irrumpe lo inédito?, en suma, ¿cómo se dan acontecimientos? La respuesta nuclear de esta Teoría de la Novedad lo constituye “el proceso que recusa todo modelo” y que se conceptualiza de diversas maneras: rizoma, desestratificación, variación continua, desterritorialización, fuga, consistencia, devenir, conectividad, diagramatización y nomadismo.

Además la novedad es precisamente el factor que mantiene unidas todas las piezas del “cosmos maquínico” y el operador que mantiene todo unido en un conjunto “consistente”. La novedad es este factor y operador

- *en tanto la podemos conceptualizar generalmente como el componente más desterritorializado de las disposiciones, y*
- *en tanto la debemos conceptualizar específicamente como la desterritorialización absoluta que opera la creación de una nueva tierra.*

El mutuo ajuste móvil de estos conceptos no sólo da cuenta y razón de la naturaleza de la Novedad (ontológica, ética, política y estética) sino que también construye aparato conceptual dirigido a provocar e impulsar la novedad.

1.c) Por último, calificando *MP* como sistema filosófico del maquinismo universal “*compuesto por distintas piezas*” queremos hacer referencia al pluralismo intrínseco del maquinismo (formado por múltiples piezas) y de las propias piezas en sí mismas (movimientos, distribuciones, componentes, trazados, operadores y casos). Este pluralismo erige *MP* como una gran Teoría de las Multiplicidades.

Desde este punto de vista *MP* es una gigantesca tipología de las multiplicidades que se combinan y se forman según condiciones variables. Esta

tipología de lo múltiple es la traducción experimental de la afirmación ontológica de la univocidad del ser. Sólo ahora podemos entender que el maquinismo tenga múltiples piezas (jamás una descripción podría agotarlas) y que cada pieza sea en sí misma una multiplicidad (un tipo de multiplicidad entre un conjunto infinito de ellas). Sólo ahora alcanzamos a comprender lo que abrigan las siguientes afirmaciones deleuzianas.

<b>MULTIPLICIDADES</b>	
<b>TIPOS</b>	<b>DEFINICIÓN</b>
Disposición.	Aumento dimensional en una multiplicidad que cambia de naturaleza a medida que aumentan sus conexiones ( <i>MP</i> , 15). Multiplicidad que conecta multiplicidades ( <i>MP</i> , 33-34).
Rizoma.	Multiplicidades lineales de $n$ dimensiones ( <i>MP</i> , 31).
Plano de consistencia.	Las multiplicidades son <i>planas</i> : ocupan todas sus dimensiones ( <i>MP</i> , 16). Es el afuera de todas las multiplicidades ( <i>MP</i> , 16).
Líneas de fuga.	Son multiplicidades ( <i>MP</i> , 16).
Línea molecular del tipo rizoma.	Constituye cuatro tipos de multiplicidades: de masas o manadas, anormales y nómadas, de devenir o transformaciones, y de conjuntos borrosos ( <i>MP</i> , 631).
Meseta.	Multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales para formar y extender un rizoma ( <i>MP</i> , 33).
Concepto.	Sistema de números (o líneas) ligados a cualquier dimensión de las multiplicidades ( <i>MP</i> , 33).
CsO.	Está poblado de multiplicidades ( <i>MP</i> , 43).
Nombre propio.	Es la aprehensión instantánea de una multiplicidad ( <i>MP</i> , 51).
Reterritorialización.	Operación que expresa la multiplicidad interior a la línea de fuga ( <i>MP</i> , 635).
Las tres líneas.	Son multiplicidades o tres estados de las multiplicidades ( <i>MP</i> , 631-632).
Espacio liso.	Multiplicidad no métrica, acentrada, direccional ( <i>MP</i> , 604).
Haecceidad.	Multiplicidad del tipo rizoma ( <i>MP</i> , 321).
Devenir.	El devenir y la multiplicidad son una misma cosa ( <i>MP</i> , 305).

Es imprescindible tener en cuenta que estas multiplicidades no sólo son objeto de descripción sino que, ante todo, son algo que hay que provocar y estimular por medio de distintos procedimientos (entre ellos los principios generales del rizoma en tanto que principios imperativos).

2º) El segundo nivel de lectura se corresponde con los desarrollos conceptuales concretos de *MP* que, como a lo largo de nuestra exposición hemos podido comprobar, son sorprendentes tanto por su originalidad como por su proliferación y variación. Al respecto hay que hacer varias precisiones sobre los conceptos en *MP*:

2.a) los conceptos no pretenden referirse a esencias sino a acontecimientos, eventos o circunstancias; o más precisamente: los conceptos aspiran a conformar un material altamente elaborado que permita la captación de fuerzas, en el caso de la filosofía, impensables (sin descartar que otros tipos de fuerzas imperceptibles también puedan ser captados por ellos y no sólo por las imágenes pictóricas, la escritura literaria, las partituras musicales, etc.);

2.b) los conceptos son construcciones y no preexisten en ninguna esfera de realidad a su acto particular de creación; los conceptos nacen de un encuentro constructivo en el que se intenta extraer la potencia inscrita invisiblemente en las formaciones de poder que nos encontramos por doquier;

2.c) los conceptos no son generalidades vacías sino que son singularidades que afectan tanto a la “realidad” que disponen como a los “flujos de pensamiento” en los que se insertan;

2.d) los conceptos no se crean al dictado de la moda, la época o un supuesto sujeto (trascendental, histórico, moral o lingüístico) sino que poseen la necesidad que les otorga el encuentro del que pueden nacer, el acto de creación del que emanan y las situaciones a las que se deben aplicar;

2.e) los conceptos abrigan en sí una potencia crítica y de intervención práctica que los habilita para seleccionar, extraer y promover (en aquello que acaece) la parte más favorable para el sobrepasamiento de la condición humana (el concepto es el vehículo de un *ethos* de la potencia que nos pone en comunicación con la dimensión molecular);

2.f) los conceptos cuya nomenclatura es tomada de las ciencias (naturales y sociales), las matemáticas, las artes y la crítica literaria no hay que entenderlos en su literalidad ni tampoco como “metáforas que se refieren a...” sino que previamente se han sometido al procedimiento de variación continua para que se desembaracen de sus lastres estráticos-estatizantes y activen toda su potencia de nominación creativa;

2. g) los propios conceptos son un tipo de multiplicidades.



3º) El tercer nivel de lectura es aquel en el que podemos diseñar la línea de continuidad con las preocupaciones y proyectos de las obras anteriores en lo tocante a varios aspectos.

3.a) La elaboración de una ética de la potencia (*NPH*) que ahora hay que entender:

i) como el proceso de selección y prueba de aquellas disposiciones que aumentan nuestra potencia de afectar y de ser afectados;

ii) como la selección, extracción y promoción de líneas de fuga creativas;

iii) como la dinámica que nos lanza de lleno a sumergirnos en la dimensión molecular (practicar nuevas individuaciones, cabalgar devenires y construir continuums intensivos);

iv) como la construcción de un plano de consistencia en el que aumentar las conexiones y crear una nueva tierra.

3.b) La construcción de un método problematizante, diferenciante y temporalizante (*B*) que ahora es el método rizomático con sus seis principios imperativos.

3.c) La puesta en marcha de un arte de la explicación de los modos de existencia inmanente en tanto que ética de los afectos o etología (*S*) que ahora se concreta en una cinética (velocidades-lentitudes) y una dinámica (intensidades, grados de potencia) de los cuerpos (cinética y dinámica que son la consistencia propia del plano de consistencia).

3.d) El establecimiento de los medios para devenir-activo que ahora se materializan no como danza, salto a la intuición o salto a las nociones comunes (*NPH*, *B* y *S*) sino como el trazado y construcción de un plano de consistencia o cuerpo sin órganos. Este trazado consiste en una des-organización del organismo, una des-significación del inconsciente y una des-subjetivación de la conciencia del sujeto. Devenir-activo es convertir al cuerpo en un procedimiento de experimentación, el inconsciente en una verdadera producción y la conciencia un medio de exploración. Este devenir-activo tiene un matiz nuevo con respecto a su primera teorización: la prudencia como regla, que debe impedir la conversión de las líneas de fuga en mortales y del plano de consistencia en estrato.

3.e) La aplicación de las potencias del diferenciar y el repetir como procedimientos de investigación filosófica (*DR*) que ahora se tematiza como método rizomático y principio de variación (o extracción de continuums intensivos).

3.f) El desciframiento de las condiciones de la experiencia real (*DR*) se convierte ahora en la construcción práctica y directa de esas condiciones.

3.g) El ejercicio especulativo de extracción del acontecimiento y la tarea práctica de producción del sentido a través de la contraefectuación (*LDS*) se convierten ahora en una misma tarea que consiste en provocar, realizar e inducir la multiplicidad o, dicho de otro modo, rizomatizar.

3.h) Los caracteres del pluralismo, la afirmación y el empirismo que deben definir la filosofía (*NPH, B, S*) se traducen ahora, respectivamente, en una teoría de las multiplicidades, una filosofía que rastrea la novedad y un pensamiento que procede *construyendo pragmáticamente*.

4º) El cuarto nivel de lectura es el que se corresponde con aquello que actúa como pantalla sobre la que se proyecta el texto de *MP* sin ser necesariamente pensada como tal: el constructivismo pragmático. En este nivel creemos que acontece un giro fundamental que imprime al pensamiento deleuziano un nuevo rumbo que le hace desplazarse del empirismo trascendental (como programa y realización filosófica en el modo de la explicación) al constructivismo pragmático (como propuesta y ejecución filosófica en el modo de la intervención).

Decimos “constructivismo pragmático” porque la propuesta de Deleuze es la invención de una práctica teórica que sirve para detectar las figuras de arrastre o desobre de los Modelos, exponer los lugares donde actúan y seleccionar los operadores de arrastre y desobre (en función de una ética de la potencia) *con el fin de utilizarlos para una política de intervenciones en la dimensión molar (rizomatización generalizada de instituciones, conceptos, textos, sociedades, grupos, etc.) y en la dimensión molecular (promoción de haecceidades, devenires y líneas de fuga)*. O dicho de otro modo: es constructivismo pragmático porque se fabrica un ensamblaje conceptual preñado de reglas prácticas aplicables directamente a los casos de los que emana con el fin de abrirlos, conectarlos y conjugarlos para crear nuevas posibilidades de existencia (contra-efectuación *generalizada* diríamos desde el lenguaje de *LDS*).

Este giro desde el empirismo trascendental, que no ruptora con él, puede ser calificado de “constructivismo” ya que por naturaleza es creativo, nace de un encuentro que convierte en necesario y esquiva toda tentación de remitir su labor a un origen olvidado, una autenticidad radical, una naturaleza reprimida o una espontaneidad desatada. Y también es “pragmático” porque naciendo de la práctica vuelve sobre ella para modificarla a partir de un conjunto muy preciso de reglas. Pero seamos más precisos.

4.a) El constructivismo pragmático tiene varias traducciones según sea el tipo de multiplicidad en la (y con la) que opera. Así podemos hablar de:

i) una rizomática generalizada (que se aplica a cualquier cosa): pragmática en la que “desde”, “en” o “a partir de” cualquier cosa se construyen conexiones creativas y heterogéneas, se provoca o se hace lo múltiple, se trazan cortes y rupturas que crean nuevas conexiones y se dibujan mapas de líneas que afectan a la misma cosa metamorfoseándola y llevándola a una potencia superior;

ii) un estrato-análisis: pragmática que enseña cómo introducirse en una doble articulación para retener trayectorias pánicas, mortales o destructoras;

iii) una pragmática de los regímenes de signos o de las disposiciones colectivas de enunciación que hace:

- el calco de las semióticas mixtas,
- el mapa transformacional de los regímenes de signos (con sus posibilidades de traducción y creación),
- el diagrama de las máquinas abstractas puestas en juego en cada régimen de signos o en cada disposición colectiva de enunciación,
- el programa concreto de las disposiciones que efectúan las máquinas abstractas;

iv) una pragmática de la territorialidad: arte que enseña a captar cómo se extraen las cualidades de los medios y la expresividad de los ritmos;

v) una tipología, una casuística y una teroremática de la desterritorialización: pragmática que construye las bases para la detección, selección e intervención sobre los índices de desterritorialización que afectan a cualquier cosa;

vi) una cartografía de las líneas: pragmática orientada a la detección, selección y provocación de líneas dotadas de gran potencia creativa;

vii) una micropolítica: pragmática referida a la percepción y constitución de líneas moleculares;

viii) una cinética y dinámica de los cuerpos (etología afectiva): pragmática de la composición de cuerpos dotados de una gran potencia para afectar y ser afectados;

ix) un arte (música, pintura, cine, escritura): pragmática de la creación de materiales altamente elaborados que tienen como fin captar fuerzas imperceptibles (inaudibles, invisibles, inescriturables, etc.) o moleculares;

x) un trazado de un plano de consistencia: pragmática de la composición de haecceidades, devenires y continuums de intensidad;

xi) un esquizoanálisis: pragmática de la fabricación de un cuerpo sin órganos o un campo de inmanencia del deseo;

xii) un “diagramatizar”: pragmática generalizada de elevación de un contenido o una expresión a su propia potencia por medio de la conexión de flujos y extracción de continuums intensivos;

xiii) una topología micropolítica o topología social: pragmática de los modos de coexistencia de los procesos maquínicos que constituyen el estado;

xiv) “una” máquina bélica: pragmática de la constitución de movimientos dotados de una potencia de trazado (de planos de consistencia, líneas de fuga o espacios lisos) en relación con una materia molecular y microfísica que sirve para corroer todo modelo estatizante;

xv) un principio de variación continua y un devenir-minoritario como pragmáticas creativas muy concretas dotadas de dos reglas fundamentales (la prudencia y la sobriedad), y que operan revoluciones en el lenguaje y las lenguas.

4.b) Por último hay que decir que el constructivismo pragmático proporciona un marco global y coherente a la Teoría de la Novedad, la Teoría de las multiplicidades y el Maquinismo universal en tanto que *su atención a la maquinación de múltiples casos o acontecimientos novedosos define la prioridad práctica que poseen los movimientos de desterritorialización*. O dicho de otro modo: el constructivismo pragmático establece un juego (aparentemente reglado) entre *su seguimiento de los acontecimientos (en tanto provocación de lo múltiple) y su intervencionismo provocativo (en tanto generación de nuevos acontecimientos que hay que seguir)*. Decimos “aparentemente” porque el propio constructivismo pragmático está sometido al juego de los encuentros y los casos. Juego que, evidentemente, sólo puede jugar y juega prácticamente. *No lo concibe aunque lo construye en cada caso.*

## 6. BALANCE, RECREACIÓN Y APERTURA FINAL: *QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?*

### 6.1. ESTATUTO DEL ESCRITO

El último texto firmado por Deleuze en colaboración con Guattari está confeccionado de tal modo que se cruzan, más o menos explícitamente, varias series de consideraciones sobre la filosofía: metadiscursivas, sistemáticas, historiográficas, evaluativas, epistemológicas y polémicas. Su hechura puede ser calificada de compleja en la medida en que se agrupan elementos tan diversos que, si no se atiende a la serie o nivel al que pertenecen, pueden hacer del todo textual un conjunto desmadejado y de difícil comprensión. Nosotros distinguimos, al menos, cuatro grados de problematización que no dejan de interferirse entre ellos, o mejor, que actúan en la redacción general de la obra como calas perfectamente trenzadas en función de un *motivo* común<sup>1138</sup>.

En primer lugar el texto se configura como un metadiscurso dentro de la economía global del *opus* deleuziano. Bien entendido, un metadiscurso filosófico sobre el propio discurso, y decurso, filosófico deleuziano que genera efectos de sentido tanto en el interior del discurso de la obra deleuziana (colocando en primer plano ciertos elementos, recolocando otros en un segundo y reelaborando desde esta nueva atalaya sus preocupaciones básicas) como en el exterior, esto es, en la estimación, titulación e incluso franqueo<sup>1139</sup> de su imagen global.

«Peut-être ne peut-on poser la question *Qu'est-ce que la philosophie ?* que tard, quand vient la vieillesse, et l'heure de parler concrètement. [...]. C'est une question qu'on pose dans une agitation discrète, à minuit, quand on n'a plus rien à demander. [...]. On avait trop envie de faire de la philosophie, on ne se demandait pas ce qu'elle était, sauf par exercice de style ; on n'avait pas atteint à ce point de non-style où l'on peut dire enfin : mais qu'est-ce que c'était, ce que j'ai fait toute ma vie ?» (*QPH*, 7)

El planteamiento metadiscursivo es taxativo: la filosofía es algo que se hace y que Deleuze estima que hizo. Estimación coherente, como veremos, con su comprensión

---

<sup>1138</sup> No introducimos como grado lo que podría ser una clave de lectura suplementaria: *QPH* como una extensión de la teoría de las multiplicidades de *MP* en la que planos, elementos e intercesores no son sino *figuras* o *tipos* de multiplicidades (cf. *QPH*, 121 y 126). Planos, elementos, intercesores y devenires son tipos de multiplicidades, aunque nuestra lectura seguirá otros derroteros.

<sup>1139</sup> El tema del franqueo (o envío) está presente en Deleuze a partir de su concepción del tiempo no cronológico: «Il y a des cas où la vieillesse donne, non pas une éternelle jeunesse, mais au contraire une souveraine liberté, une nécessité pure où l'on jouit d'un moment de grâce entre la vie et la mort, et où toutes les pièces de la machine se combinent pour envoyer dans l'avenir un trait qui traverse les âges [...].» (*QPH*, 7).

de la filosofía como constructivismo. Lejos de cualquier consideración ontológico-epocal que pone en cuestión la realidad del hecho filosófico, del hecho de que aquí y ahora se dé algo así como “filosofía” o “actividad filosófica”, lejos también de cualquier trato educativo-comunicacional que tan sólo otorga a la filosofía un valor propedéutico, cuando no simplemente adjetivo, y todavía más alejado de cualquier postura crítico-ideológica que renuncia a la filosofía por considerarla portavoz esencial de poderes establecidos y saberes instituidos, Deleuze aprecia que la filosofía tiene unos procedimientos, medios y afanes que la convierten en un quehacer específico con un perfil diferenciado y diferenciable: crear conceptos.

«Simplement l’heure est venue pour nous de demander ce que c’est que la philosophie. Et nous n’avions pas cessé de le faire précédemment, et nous avons déjà la réponse qui n’a pas varié : la philosophie est l’art de former, d’inventer, de fabriquer des concepts.» (*QPH*, 8)

El segundo grado de problematización del texto, que denominamos “sistemático”, pone de manifiesto la labor específica de la filosofía frente a la ciencia y el arte: creación de conceptos frente a creación de funciones científicas y sensaciones artísticas (bloques de perceptos y afectos). Presentar un perfil definido de la filosofía como actividad creadora supone, entre otras cosas, situarla en relación sistemática con el conjunto abierto de las otras disciplinas creadoras que configuran nuestro saber contemporáneo en sentido amplio.

«La philosophie fait surgir des événements avec ses concepts, l’art dresse des monuments avec ses sensations, la science construit des états de choses avec ses fonctions. Un riche tissu de correspondances peut s’établir entre les plans. Mais le réseau a ses points culminants, là où la sensation devient elle-même sensation de concept ou de fonction, le concept, concept de fonction ou de sensation, la fonction, fonction de sensation ou de concept. Et l’un des éléments n’apparaît pas sans que l’autre ne puisse être encore à venir, encore indéterminé ou inconnu.» (*QPH*, 187-188)

De esta forma desfilan por el texto observaciones sobre los rasgos disímiles que unas veces acercan (por contigüidad, alcance y orilla) y otras alejan (por procedimiento, método y matriz) a la filosofía con la matemática y la física, por una parte, y con la pintura, la literatura, la música y la arquitectura por la otra. El texto de *QPH* está dividido en una introducción, dos grandes partes y una conclusión. A esta tarea “sistemática” se dedica toda la segunda parte del texto, aunque también la primera parte está recorrida por abundantes consideraciones sobre la determinación del rostro propio de la filosofía.

El tercer grado de problematización está compuesto por una serie de importantes comentarios sobre la historia de la filosofía y sus “filósofos”. Todo el libro está plagado aquí y allá de consideraciones varias sobre qué significa ser griego, qué es novedad en filosofía y a qué elementos debería atender una historia de la filosofía. Consideraciones que, inevitablemente, se entrecruzan con aquellas que antes denominábamos metafilosóficas.

«L’histoire de la philosophie est comparable à l’art du portrait. Il ne s’agit pas de “faire ressemblant”, c’est-à-dire de répéter ce que le philosophe a dit, mais de produire la ressemblance en dégageant à la fois le plan d’immanence qu’il a instauré et les nouveaux concepts qu’il a créés. Ce sont des portraits mentaux, noétiques, machiniques.» (QPH, 55-56)

En este sentido habría una doble tarea positiva para la historia de la filosofía<sup>1140</sup>, a pesar del rechazo que manifiesta Deleuze por toda consideración meramente histórica del cualquier problema: extraer el plano de inmanencia que instauró (o en el que trabajó) cada filósofo, junto con los conceptos que inventó, y aplicar a los conceptos de la historia de la filosofía los principios de variación y recreación.

«On ne fait rien de positif, mais rien non plus dans le domaine de la critique ni de l’histoire, quand on se contente d’agiter de vieux concepts tout faits comme des squelettes destinés à intimider toute création, sans voir que les anciens philosophes auxquels on les emprunte faisaient déjà ce qu’on voudrait empêcher les modernes de faire : ils créaient leurs concepts, et ne se contentaient pas de nettoyer, de racler des os, comme le critique ou l’historien de notre époque. Même l’histoire de la philosophie est tout à fait inintéressante si elle ne se propose pas de réveiller un concept endormi, de le rejouer sur une nouvelle scène, fût-ce au prix de le tourner contre lui-même.» (QPH, 80-81)

Pero más allá de estas observaciones, sobre las que volveremos más adelante, queremos señalar que es sobre todo en las calas (por no decir “escolios”) denominadas “*Exemple*”, y numeradas convenientemente, donde se localizan con exhaustividad los análisis deleuzianos. Se podrían, y se pueden, leer como capítulos de otro libro dentro del libro, un libro de historia de la filosofía *deleuziana*, esto es, de cómo Deleuze utiliza los autores y sus textos en función de sus intereses y su concepción de una historia de la filosofía realmente positiva. Tales calas, o si se quiere escolios, están encajadas en el texto a modo de ilustraciones *específicamente*

---

<sup>1140</sup> A propósito de esta tarea positiva Deleuze declara en *PP*, 186: «Les philosophes apportent de nouveaux concepts, il les exposent, mais il ne disent pas, ou pas complètement les problèmes auxquels ces concepts répondent. [...]. L’histoire de la philosophie doit, non pas redire ce que dit un philosophe, mais dire ce qu’il sous-entendait nécessairement, ce qu’il ne disait pas et qui est pourtant présent dans ce qu’il dit.»

*filosóficas* sobre asuntos clásicos de la filosofía. Así, y en su orden, son tratados asuntos tales como los componentes del cogito de Descartes, el tiempo según Platón, Descartes y Kant, la historia filosófica del concepto de inmanencia, las figuras de lo negativo en el pensamiento (error, ignorancia, superstición e ilusión), el personaje del idiota en Descartes, la trascendencia según Kierkegaard y Pascal, el historicismo filosófico de Hegel y Heidegger, los caracteres nacionales de la filosofía europea, el acontecimiento en las versiones de Péguy, Foucault y Nietzsche, el concepto de límite según Cantor, la *doxa* según Platón y la *Ur-doxa* de la fenomenología, la multiplicidad según Alain Badiou y el ritornelo musical. No es baladí en modo alguno el hecho de que Deleuze escoja el término clásico de *exemple* para nombrar estas calas puesto que, ya desde la introducción, explicita que tanto el tono como el cuerpo de su discurso hay que colocarlos bajo una figura intencionadamente pedagógica.

«Si les trois âges du concept sont l'encyclopédie, la pédagogie et la formation professionnelle commerciale, seul le second peut nous empêcher de tomber des sommets du premier dans le désastre absolu du troisième, désastre absolu pour la pensée, quels qu'en soient bien entendu les bénéfices sociaux du point de vue du capitalisme universel.» (*QPH*, 17)

Esta pedagogía nada tiene que ver con la adopción de *un tono claro y un estilo vago* en filosofía<sup>1141</sup>. Siendo cierto que Deleuze apunta la existencia de una *forma escolar* de la pedagogía del concepto, él más bien se refiere a otra dimensión del concepto.

«Les post-kantiens tournaient autour d'une *encyclopédie* universelle du concept, qui renvoyait la création de celui-ci à une pure subjectivité, au lieu de se donner une tâche plus modeste, une *pédagogie* du concept, qui devrait analyser les conditions de création comme facteurs de moments restant singuliers.» (*QPH*, 17)

Una pedagogía entendida como analítica de la creación es precisamente el cuarto grado de problematización desde el que se puede entender *QPH*. Una grado o línea *pedagógica* que se pretende efectuar evaluando y revisando algunos de los conceptos

---

<sup>1141</sup> Para Deleuze el estilo en filosofía es algo preciso y definido. Sin variar su concepción general sobre el estilo expresada en *D* y *MP*, aunque introduciendo el matiz bergsoniano del movimiento, dice en 1988: «Le style en philosophie, c'est le mouvement du concept. Bien sûr, celui-ci n'existe pas hors des phrases, mais les phrases n'ont pas d'autre objet que de lui donner vie, une vie indépendante. Le style, c'est une mise en variation de la langue, une modulation, et une tension de tout le langage vers un dehors. [...]. On écrit toujours pour donner la vie, pour libérer la vie là où elle est emprisonnée, pour tracer lignes de fuite.» (*PP*, 192). Y en 1989, inspirándose en la *Ethica* de Spinoza, enriquece la cuestión del estilo: «Le style en philosophie est tendu vers ces trois pôles, le concept ou de nouvelles manières penser, le percept ou de nouvelles manières de voir et d'entendre, l'affect ou de nouvelles manières d'éprouver. C'est la trinité philosophique, la philosophie comme opéra : il faut les trois pour faire le mouvement.» (*PP*, 224).



culminantes del pensamiento contemporáneo (el Otro, la vivencia, la carne, la opinión, etc.), situando en cada caso (autor o concepto) el problema al que pretenden dar solución y probando su potencia, o impotencia, en polémica con los nuevos rivales de la filosofía (la opinión y las disciplinas de la comunicación como la mercadotecnia, la publicidad, el diseño o la informática). En definitiva, lo que hay que entender por pedagogía va indisolublemente ligado a una presentación de la filosofía como una casuística del concepto: el concepto (o la filosofía de un autor) como caso de solución a un problema que hay que determinar en sus condiciones, como un elemento que entra en relaciones también determinables con otros conceptos y como un conjunto finito de componentes cuya articulación hay que poner de manifiesto.

Pero la lectura que a nosotros nos interesa abordar de un texto como *QPH*, sin olvidar los cuatro grados de problematización precedentes, es la que apunta en la dirección de formular, dentro de la peculiaridad del aparato filosófico deleuziano, las condiciones del pensar en general. “¿Qué es pensar?” será la pregunta matriz, que no problema, que nos guiará en el planteamiento de un recorrido que, de algún modo, toque los cuatro grados de problematización antedichos pero que se centrará en el discernimiento de las condiciones singulares de todo acto de creación pensante. En este sentido Deleuze es rotundo: la filosofía carece de cualquier *privilegio pensante* sobre la ciencia y el arte, afirmación que no deja de resaltar a lo largo de libro. Creemos, por tanto, que el texto hay que leerlo como si se titulase “¿Qué es pensar?” siendo la pregunta “¿Qué es la filosofía?”<sup>1142</sup> deudora de ese planteamiento previo y su resolución<sup>1143</sup>.

«L'exclusivité de la création des concepts assure à la philosophie une fonction, mais ne lui donne aucune prééminence, aucun privilège, tant il y a d'autres façons de penser et de créer, d'autres modes d'idéation qui n'ont pas à passer par les concepts, ainsi la pensée scientifique.» (*QPH*, 13-14)

<sup>1142</sup> Alliez (1993: 11) también considera que la pregunta “¿Qué es la filosofía?” se enmarca en un proyecto de alcance más global: «*Pratique*, la question est d'une théorie de la pensée qui sache diagnostiquer dans nos devenirs les conditions ontologiques de son expérience réelle.»

<sup>1143</sup> Dando el máximo realce a esta prioridad del pensamiento como vía de interpretación de la filosofía deleuziana Navarro Casabona (2001: 11) apunta que el triple reto del trabajo filosófico global de Deleuze tiene que ver con el impulso de unas nuevas imágenes del pensador, el pensamiento y lo pensado: el pensador ya no puede ser entendido como un sujeto racional que por derecho busca la verdad, el pensamiento como un instrumento de regulación de la Representación y la Identidad, y lo pensado como un calco de un diseño trascendental apriorístico. De esta forma tres determinaciones componen la filosofía de Deleuze: el azar de los encuentros que violentan al pensador, el teatro conceptual del pensamiento preñado de diferencias y repeticiones, y la perversión de los mundos conocidos (p. 14). Estas tres determinaciones provocan a su vez tres efectos: la erección de la Arquitectura ontológica del pensador de la diferencia, la Geografía del pensamiento de las multiplicidades y la Geometría immanente de lo pensado (pp. 15-16). Para Navarro los hitos de la trayectoria que traza la preocupación deleuziana por la cuestión “¿Qué es pensar?” se encuentran en *DR*, *MP* y *QPH* (pp. 16-17).

Filosofía, ciencia y arte son quehaceres pensantes que afrontan su tarea con medios distintos aunque se entrecrucen, sin confundirse ni co-fundirse, en la producción de sus *pensamientos*.

## 6.2. ¿QUÉ ES PENSAR?

La posición de Deleuze con respecto al problema que guiará nuestro recorrido es categórica:

«Ce qui définit la pensée, les trois grandes formes de la pensée, l'art, la science et la philosophie, c'est toujours affronter le chaos, tracer un plan, tirer un plan sur le chaos.» (QPH, 186)

Pensar es establecer planos<sup>1144</sup>. En el caso del pensamiento filosófico se traza un plano de inmanencia que pretende dar consistencia a lo infinito. Por lo que se refiere al pensamiento científico el plano que se traza es de referencia o de coordenadas, plano que renuncia a lo infinito para conquistar la referencia. Con respecto al pensamiento artístico el plano que traza es de composición y busca crear un finito que devuelva lo infinito. Tres vías o caminos<sup>1145</sup> del pensamiento, tan directos unos como otros, que únicamente se distinguen por la naturaleza del plano que trazan y los elementos que lo ocupan. ¿Qué elementos son?

«Penser, c'est penser par concepts, ou bien par fonctions, ou bien par sensations, et l'une de ces pensées n'est pas meilleure qu'une autre, ou plus pleinement, plus complètement, plus synthétiquement "pensée".» (QPH, 187)

Conceptos, sensaciones y funciones son los elementos de los planos de inmanencia, composición y referencia respectivamente. La filosofía hace surgir acontecimientos con sus conceptos, el arte erige monumentos con sus sensaciones y la ciencia construye estados de cosas con sus funciones. Tres elementos que se cruzan y entrelazan pero, al igual que los planos, ni se sintetizan, ni se identifican, ni se igualan entre ellos y mucho menos se dejan subsumir bajo una unidad superior.

«Et l'un des éléments n'apparaît pas sans que l'autre ne puisse être encore à venir, encore indéterminé ou inconnu. Chaque élément crée sur un plan fait appel à d'autres éléments hétérogènes, qui restent à créer sur les autres plans : la pensée comme hétérogenèse.» (QPH, 188)

Parece que un principio de diferencia (o de diferenciación) opera en la cogeneración de los elementos. Pero ¿cuál es el operador que ejecuta esta triple operación de pensamiento (surgimiento, erección y construcción)? O mejor: ¿cuáles

---

<sup>1144</sup> Recordemos que el *plan* francés recoge indistintamente los significados castellanos de plano y plan.

<sup>1145</sup> En QPH, 187 se califica de *voies* a la filosofía, la ciencia y el arte en la medida en que se consideran como *medios de paso o circulación* del infinito, cada uno con sus peculiaridades.

son los operadores del plano? Evidentemente también tienen que estar afectados por un índice de heterogeneidad.

«Les trois plans sont irréductibles avec leurs éléments : *plan d'immanence de la philosophie, plan de composition de l'art, plan de référence ou de coordination de la science ; forme du concept, force de la sensation, fonction de la connaissance ; concepts et personnages conceptuels, sensations et figures esthétiques, fonctions et observateurs partiels.*» (QPH, 204)

Los operadores o, en terminología de Deleuze, los intercesores ideales, son los personajes conceptuales en la filosofía, las figuras estéticas en el arte y los observadores parciales en la ciencia. Intercesores sin los cuales sería imposible ejecutar el triple movimiento del pensamiento y de los que es preciso dar razón de su función, naturaleza y rasgos definitorios.

Son tres, por tanto, las condiciones del pensamiento: el plano, el elemento y el intercesor<sup>1146</sup>. Tres instancias que definen el ejercicio creativo, concreto y singular del pensamiento. A Deleuze no le interesa estudiar en *QPH* las condiciones históricas ni los condicionamientos trascendentales de corte universalístico a los que se somete el pensamiento. Le interesa analizar y describir las condiciones de creación del pensamiento, cómo el pensamiento en un momento singular y creativo llega a pensar<sup>1147</sup>. Sólo así podemos entender que la forma del pensamiento filosófico sea definida como un constructivismo.

---

<sup>1146</sup> En el análisis que del pensamiento de Foucault lleva a cabo en *F* Deleuze también determina como tres las condiciones del pensar, aunque en función de instancias distintas. Las condiciones de la filosofía son condiciones históricas y no universales (*F*, 121-122), problemáticas y no apodícticas (*F*, 122). Si pensar es experimentar y problematizar, para Foucault la problematización del pensar posee una triple raíz: el saber, el poder y el sí-mismo (*F*, 124). En función del *saber* como problema el pensar es inventar, cada vez, el entrelazamiento entre ver y hablar (*F*, 55-75 y 124). En función del *poder* como problema el pensar es emitir singularidades, lanzar dados, no es el ejercicio de una facultad sino el re-encadenamiento de las tiradas de dados de tal modo que en cada ocasión se inventan series que van del entorno de una singularidad al entorno de otra, pensar acaece cuando el pensamiento procede del afuera (*F*, 77-99 y 124-125). Por último, en función del *sí-mismo* como problema el pensar es plegar, es doblar el afuera en un adentro coextensivo a él y copresente con el espacio del afuera en la línea del pliegue (*F*, 101-130, sobre todo 126-130). En palabras de Martínez (1995: 169): «[...] para Deleuze, Foucault se ha esforzado en pensar de otra manera, conectando con el exterior, con el afuera, dando lugar a un pensamiento más serial que estructural, vitalista y de matriz kantiana, organizado en torno a los tres ejes del saber, el poder y la subjetivación concebidos como ontologías históricas.». Cf. también Sauvagnargues “Devenir et histoire, la lecture de Foucault par Deleuze” en *Concepts*, nº 8, 2004, pp. 52-83.

<sup>1147</sup> En una conferencia pronunciada en 1987 ante profesionales del cine (recogida con el título de “Qu’est-ce que l’acte de création ?” en *DRF*, 291-302) Deleuze proporcionaba una pista del punto pivotante de las disciplinas creativas: «La limite qui est commune à toutes ces séries d’inventions, inventions de fonctions, inventions de blocs durée/mouvements, invention de concepts, c’est l’espace-temps. Si toutes les disciplines communiquent ensemble, c’est au niveau de ce qui ne se dégage jamais pour soi-même, mais qui est comme *engagé* dans toute discipline créatrice, à savoir la constitution des espaces-temps.» (*DRF*, 294).

«La philosophie est un constructivisme, et le constructivisme a deux aspects complémentaires qui diffèrent en nature : créer des concepts et tracer un plan.» (QPH, 38)

Enfocar la filosofía como una actividad constructiva, siempre dentro del problema más general del significado (quehacer) del pensamiento y teniendo permanentemente presente que no es la única actividad pensante, modifica los planteamientos al uso sobre la definición, naturaleza, utilidad e incluso peligro de la filosofía<sup>1148</sup>. En este punto, Deleuze se quiere situar explícitamente en una línea de inspiración nietzscheana, o al menos en una determinada manera de interpretar el pensamiento nietzscheano<sup>1149</sup>: filosofar no consiste en conocerse a uno mismo, aprender a pensar, asombrarse, hacer como si nada se diese por descontado, etc., sino en otra cosa totalmente distinta<sup>1150</sup>.

«On peut considérer comme décisive [...] cette définition de la philosophie : connaissance par purs concepts. Mais il n'y a pas lieu d'opposer la connaissance par concepts et par construction de concepts dans l'expérience possible ou l'intuition. Car, suivant le verdict nietzschéen, vous ne connaîtrez rien par concepts si vous ne les avez pas d'abord créés, c'est-à-dire construits dans une intuition qui leur est propre : un champ, un plan, un sol, qui ne se confond pas avec eux, mais qui abrite leurs germes et les personnages qui les cultivent. Le constructivisme exige que toute création soit une construction sur un plan qui lui donne une existence autonome.» (QPH, 12)

La filosofía entendida como creación de conceptos al menos cumple tres exigencias: desde el punto de vista pedagógico es una actividad precisa y bien

---

<sup>1148</sup> Sobre la filosofía como un constructivismo también puede verse *PP*, 199-202.

<sup>1149</sup> Sin embargo Alliez (1993: 21), basándose en *Sp*, considera que la máxima figura del constructivismo es, para Deleuze, Spinoza: «C'est que selon Deleuze (et Guattari) nul mieux que Spinoza n'a montré quelles étaient les conditions du constructivisme en tant qu'expérience réelle de la pensée.». Alliez localiza en las definiciones de la *Ethica* spinoziana la prueba de este ímpetu constructivista: «[...] il ne suffit pas de dire *génétiques* [...] si l'on n'ajoute aussitôt qu'elles ne valent que pour autant qu'elles expriment et font percevoir le mouvement intérieur de la "chose" avec ce que la chose elle-même nous fait percevoir, et qui n'est autre que sa puissance énergétique et son effet de discursivité ontologique. [...]. Ce ne sont donc pas des représentations, impliquant cette dimension supplémentaire de redoublement de la représentation, soit un *plan de transcendence*, mais des affirmations, des *expressions auto-objectives* entrant dans des rapports internes qui constituent autant de "pliures" sur le plan d'immanence et donnent à la déterminabilité sa dimension d' "intérieurité" selon le mode infini de l'essence.» (p. 22). Alliez sugiere a continuación que estas definiciones son inseparables del proceso de formación de las nociones comunes: «Il faut ici rappeler que le point de vue de la constitution inséparable du constructivisme spinoziste n'emprunte pas la méthode d'exposition géométrique sans la placer sous la dépendance d'un dynamisme d'espèce plus biologique, ou physico-chimique, que proprement mathématique. (C'est toute l'importance de l'introduction des "notions communes" [...] puisque, par leur intermédiaire, l'être s'affirme pratiquement, dans sa constitution, comme agencement des relations composites).» (p. 23).

<sup>1150</sup> La referencia completa a Nietzsche es tomada de los fragmentos 34 [195] y 34 [196] de Nietzsche *Œuvres philosophiques complètes*, Vol. XI (Fragments posthumes automne 1884 – automne 1885), Gallimard, Paris, 1982 (Textos y variantes establecidas por Giorgio Colli y Mazzino Montinari), pp. 215-216.

definida, desde el punto de vista polémico traza un perfil inconfundible como disciplina y desde el punto de vista epistemológico es perfectamente defendible<sup>1151</sup>. Nada más alejado de Deleuze que plantear que la filosofía es la única poseedora de la capacidad, medios y finalidades del pensamiento. *Penser* desborda siempre a la filosofía, está de continuo en un proceso infinito de desbordamiento<sup>1152</sup>.

«D’Epicure à Spinoza (le prodigieux livre V...), de Spinoza à Michaux, le problème de la pensée c’est la vitesse infinie, mais celle-ci a besoin d’un milieu qui se meut en lui-même infiniment, le plan, le vide, l’horizon. Il faut l’élasticité du concept, mais aussi la fluidité du milieu. Il faut les deux pour composer “les êtres lents” que nous sommes.» (*QPH*, 38-39)

Aunque nuestra exposición estará guiada por el objetivo de clarificar el significado (quehacer) del pensamiento priorizaremos, no obstante, los rasgos del pensamiento filosófico por ser objeto de nuestro interés. Haremos alusiones a los rasgos científicos y artísticos únicamente en la medida en que se necesitan para clarificar la naturaleza de los rasgos filosóficos.

### 6.2.1. Los planos

El pensador (filósofo, científico, artista) vive en la tensión de mantener un enfrentamiento con el caos y en la constante tentación de resolverla forjándose una

---

<sup>1151</sup> Buydens “La forme dévorée. Pour une approche deleuzienne d’Internet” en *L’image: Deleuze, Foucault, Lyotard*, Annales de l’Institut de Philosophie de l’Université de Bruxelles, 2003, nos muestra que la propia filosofía de Deleuze se puede entender como un constructivismo conceptual *pragmático*: «Deleuze définit ainsi le philosophe comme un ingénieur de l’immatériel, dont la tâche est produire les outils de la réflexion, d’usiner les mots, de dessiner et d’assembler les topographies conceptuelles qui constitueront les briques élémentaires de la pensée. A l’instar de l’ingénieur gravant dans le silicone les arcanes des microprocesseurs, le philosophe conçoit et articule les idées, les met en œuvre dans un texte, les essaye et en décline les possibilités avant de les livrer au monde.» (p. 42) y «Fabricant des machines abstraites étranges mais nécessaires, le philosophe selon Gilles Deleuze sera nécessairement “dans le monde” : la philosophie n’est pas une activité théorique centripète, mais une démarche intrinsèquement centrifuge.» (pp. 43-44). Esta filosofía, según la autora, es perfectamente apta para aplicar al fenómeno de Internet (sobre todo los conceptos de rizoma, espacio liso, multiplicidad y pliegue) con lo cual *una* filosofía, en este caso la de Deleuze, nos muestra un rostro pedagógico, polémico y epistemológicamente defendible. Cf. también Buydens (1990: 43-44).

<sup>1152</sup> Según Morey (1990: 169-170) si Kant dibuja el funcionamiento de la razón desde el horror que le produce la imagen del pensamiento funcionando en el vacío (paralogismos), estableciendo de esta forma los límites de la razón, por su parte Michaux parece recorrer ese itinerario en sentido inverso: «[...] es partiendo del horror de las intensidades funcionando en el vacío, en vertiginosa aceleración, que trata de determinar los mecanismos estabilizadores que hacen posible una experiencia. Ese operador que es el hombre se define, ante todo, como un *mamífero con frenos*». Morey cita unas palabras de Michaux que nos permiten comprender mejor el planteamiento deleuziano: «La velocidad de las imágenes, de las ideas, conduce a la pérdida de dominio. Sólo los frenos vuelven al pensamiento lento y utilizable. Por naturaleza, es extremadamente rápido, locamente rápido.» (p. 170).

opinión protectora, haciendo del pensamiento un “paraguas”<sup>1153</sup> contra el caos. Por una parte parece que el pensador se ve acosado por un ataque a sus ideas (filosóficas, científicas, artísticas) proveniente de los poderes de la disolución, la confusión, el silencio, la huida, el olvido y extravío. Toda una *versión* del caos que le conduciría inexorablemente a abrazar los prestigios de la opinión establecida, tópica y redentora. El prestigio de la opinión hay que asociarlo a una serie de reglas protectoras que se formulan contra los poderes de la versión del caos antes esbozada y cuya función es introducir un poco de orden en las ideas, un orden que, de algún modo, siempre vendrá garantizado por un acuerdo previo, una concordia natural u ontológica entre pensamiento y realidad. Doble peligro, por tanto, para el pensador: el caos y la opinión.

«On dirait que la lutte *contre le chaos* ne va pas sans affinité avec l'ennemi, parce qu'une autre lutte se développe et prend plus d'importance, *contre l'opinion* qui prétendait pourtant nous protéger du chaos lui-même.» (QPH, 191)

La fábrica de la opinión maneja, por tanto, una versión del caos, una *doxa* que actúa a modo de *topos* redentor y presupuesto necesario para la conciliación previa entre pensamiento y realidad (sensación, armonía preestablecida, etc.). Pero el arte, la ciencia y la filosofía hacen algo completamente distinto: trazan planos sobre el caos. Y la versión que tienen del caos es totalmente distinta a la que se forma la opinión dominante: el caos ni es desorden, ni una nada, ni remite a alguna especie de dimensión estática o inerte sino que se caracteriza por ser la velocidad infinita a la que se esbozan y rápidamente se desvanecen las determinaciones<sup>1154</sup>. El caos es la imposibilidad de relación entre dos determinaciones (una aparece cuando la otra ya desapareció). El caos, en palabras de Deleuze, tiene una función: caotizar<sup>1155</sup> y deshacer en lo infinito toda consolidación.

«On définit le chaos moins par son désordre que par la vitesse infinie avec laquelle se dissipe toute forme qui s'y ébauche. C'est un vide qui n'est pas un néant, mais un *virtuel*, contenant toutes les particules possibles et tirant toutes les formes possibles qui surgissent pour disparaître aussitôt, sans consistance ni référence, sans conséquence. C'est une vitesse infinie de naissance et d'évanouissement.» (QPH, 111-112)

<sup>1153</sup> Cf. QPH, 190. Resulta interesante cruzar esta expresión deleuziana con el sugerente texto, elaborado a partir de la nota nietzscheana “He olvidado mi paraguas”, de Derrida (1981: 81-98).

<sup>1154</sup> Cf. QPH, 44-45.

<sup>1155</sup> Cf. QPH, 45 donde escribe: «Le chaos chaotise [...]».

Las tres formas de pensamiento no son religiones que invocan dinastías de dioses, o la epifanía de un único dios para pintar sobre el paraguas protector de la versión vulgar del caos un firmamento del que derivarían todos los lugares comunes. Tres figuras, que no metáforas, invoca Deleuze para retratar la tarea de pensador: la inmersión, el salto y la pesca.

La primera figura rehace la versión nervaliana<sup>1156</sup> de la travesía infernal.

«La philosophie, la science et l'art veulent que nous déchirons le firmament et que nous plongeons dans le chaos. Nous ne le vaincrons qu'à ce prix. Et j'ai trois fois vainqueur traversé l'Achéron. Le philosophe, le savant, l'artiste semblent revenir du pays des morts.» (*QPH*, 190)

Lo que el filósofo trae de esta inmersión en el caos son *variaciones* que siguen siendo infinitas pero que son inseparables del trazado de un plano de inmanencia, variaciones que no son simples asociaciones de ideas indiferenciadas sino re-encadenamientos por zonas de indistinción de un concepto. El científico trae del caos *variables* que no son lazos de propiedades en las cosas sino coordenadas finitas en un plano secante de referencia que va desde las probabilidades locales hasta una cosmología global. Por su parte, el artista trae del caos unas *variedades* que no constituyen una reproducción de lo sensible en el órgano correspondiente sino que erigen un ser de la sensación en un plano de composición anorgánica capaz de volver a dar lo infinito. Variaciones, variables y variedades que nada tienen que ver con las *variabilidades* infinitas, caotizantes e indomables que acosan a aquel que entrega el pensamiento a las garras inmovilizantes de la opinión<sup>1157</sup>.

La segunda figura que invoca Deleuze es la del salto. Si de lo que siempre se trata en el pensamiento es de vencer el caos mediante un plano secante que lo atraviesa, la acción de trazado puede ser nombrada como salto.

«Le peintre passe par une catastrophe, ou par un embrasement, et laisse sur la toile la trace de ce passage, comme du saut qui le mène du chaos à la composition. Les équations mathématiques elles-mêmes ne jouissent pas

---

<sup>1156</sup> Durante el turno de preguntas de su exposición “La méthode de dramatisation” ante la *Société française de Philosophie* en 1967 Deleuze ya expresaba su adhesión a la visión nervaliana de una especie de vitalidad universal de carácter intensivo que recorrería todos los sistemas naturales (*ID*, 144). Asimismo en *ACE*, 150 existe un bello comentario del relato *Aurelia* de Nerval en el que se interpretan las relaciones que el narrador traza entre distintos personajes (Aurelia la amada, Adriana la niña de su infancia y la madre) no desde la identificación edípica, sino desde su agrupación en tanto que regiones de intensidad. En este contexto cita el típico nervaliano «[...] *et j'ai trois fois vainqueur traversé l'Acheron*» (*ACE*, 150) que en *QPH* comprobamos que adquiere otro sentido. Sobre la lectura deleuziana de la travesía del Aqueronte pueden leerse los sugerentes comentarios de Terré “Ojos rojos. Tientos sobre algunas fórmulas deleuzianas” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n° 17, 1994, pp. 44-45.

<sup>1157</sup> Cf. *QPH*, 189.



d'une tranquille certitude qui serait comme la sanction d'une opinion scientifique dominante, mais sortent d'un abîme qui fait que le mathématicien "saute à pieds joints sur les calculs", en prévoit qu'il ne peut effectuer et n'arrive pas à la vérité sans "heurter d'un côté et d'autre". Et la pensée philosophique ne rassemble pas ses concepts dans l'amitié sans être encore traversée d'une fissure qui les reconduit à la haine ou les disperse dans le chaos coexistant, où il faut les reprendre, les rechercher, faire un saut.» (QPH, 191)

La tercera figura con la que Deleuze busca describir la acción de trazado de un plano es la de la pesca.

«C'est comme si l'on jetait un filet, mais le pêcheur risque toujours d'être entraîné et de se retrouver en pleine mer quand il croyait arriver au port.» (QPH, 191)

En suma, para pensar es preciso trazar un plano, acción que es posible retratar quizás de muchas más formas.

«Bref, le chaos a trois filles suivant le plan qui le recoupe : ce sont les Chaoïdes, l'art, la science et la philosophie, comme formes de la pensée ou de la création. On appelle chaoïdes les réalités produites sur des plans qui recouper le chaos.» (QPH, 196)

Una realidad *caotide*<sup>1158</sup> no es una realidad simplemente *caótica* por dos razones. La primera es que tiene la forma del caos en el sentido de que conserva su marca, su huella y el movimiento caótico que la induce a no caer en el abismo de lo indiferenciado, el vértigo de la confusión general y la extensión universal del mero desorden, al trazar un plano de consistencia. La segunda es que continuamente las realidades caoides abrigan en sí una cláusula de apertura derivada del caos que recortan: ciencia, arte y filosofía no pueden ser fijas y estables (poseer una verdad universal, necesaria e inmutable) porque del caos emergen formas cambiantes *sin cesar*. La consecuencia de todo ello es que la presencia y persistencia del caos en el seno de las realidades caoides inevitablemente funda una visión constructivista de todas las formas de pensamiento o de la creación, que trazan un plano sin comienzo ni fin.

En definitiva: si los tres planos realizan la "misma" operación ¿en qué se diferencian los planos trazados por ciencia, filosofía y arte?

---

<sup>1158</sup> En opinión de Antonioli, en Sasso & Villani (2004: 55), y como comprobaremos al describir el plano de composición estético, el planteamiento en estos términos de la labor pensante está inspirado en James Joyce: «*Chacune de ces trois disciplines extrait donc de la variabilité chaotique des entités "chaoïdes" jusqu'à constituer un chaosmos* (terme emprunté à Joyce et qui définit, surtout dans le domaine esthétique, "un chaos composé — non pas prévu ni préconçu").». Esta reflexión tendrá una línea de continuidad exploratoria en la obra de Guattari: *Chaosmose*, Galilée, Paris, 1992.

### 6.2.1.1. El plano de referencia científico

La ciencia aborda el caos de una manera completamente distinta a la de la filosofía y el arte:

«[...] renonce à l'infini, à la vitesse infinie, pour gagner *une référence capable d'actualiser le virtuel.*» (QPH, 112)

La ciencia, renunciando a lo infinito, confiere a lo virtual una referencia que lo actualiza por funciones <sup>1159</sup>. Procede por medio de un plano de referencia.

«Dans le cas de la science, c'est comme un arrêt sur image. C'est un fantastique *ralentissement*, et c'est par ralentissement que la matière s'actualise, mais aussi la pensée scientifique capable de la pénétrer par propositions. Une fonction est une Ralentie.» (QPH, 112)

Reducir la velocidad es poner un límite en el caos por debajo del cual pasan todas las velocidades, de tal modo que forman una variable determinada en tanto que abscisa, al mismo tiempo que el límite forma una constante universal que no se puede superar (por ejemplo, una contracción máxima)<sup>1160</sup>. Los primeros funtores<sup>1161</sup> son el límite y la variable, mientras que la referencia es la relación de la variable en tanto que abscisa de las velocidades con el límite. El cero absoluto de las temperaturas (-273,15 grados), la velocidad de la luz, el quantum de acción, el Big Bang, etc., no valen por el valor empírico que adquieren dentro de unos sistemas de coordenadas sino que su importancia radica en que actúan como condición de desaceleración primordial que se extiende en relación con lo infinito por toda la escala de velocidades correspondientes, por sus aceleraciones o desaceleraciones condicionadas. La ciencia engendra por su cuenta sistemas de coordenadas heterogéneos e irreductibles, e impone umbrales de discontinuidad en función de la proximidad o lejanía de la variable (por ejemplo, el alejamiento de las galaxias).

«La science n'est pas hantée par sa propre unité, mais par le plan de référence constitué par toutes les limites ou bordures sous lesquelles affronte le chaos. Ce sont ces bordures qui donnent au plan ses références ; quant aux

---

<sup>1159</sup> Para la diferencia entre la concepción de la ciencia en *MP* y *QPH* cf. Alliez (1993: 61-66).

<sup>1160</sup> Para el significado filosófico de esta ralentización cf. Alliez (1993: 48-49).

<sup>1161</sup> Funtores: *fonctifs* (QPH, 112). Según Alcantara, en Sasso & Villani (2004: 156), el origen del término se encuentra en la lingüística de Hjelmslev: los funtores son los dos términos de una función.

systèmes de coordonnées, ils peuplent ou meublent le plan de référence lui-même.» (QPH, 113)

Deleuze afirma que los estados de cosas remiten a las coordenadas geométricas de sistemas supuestamente cerrados, las cosas a coordenadas energéticas de sistemas acoplados, los cuerpos a coordenadas informáticas de sistemas separados, no relacionados<sup>1162</sup>. La ciencia ha operado siempre por construcción de ejes cambiando, a lo largo de su historia, su naturaleza, dimensión y proliferación.

«La science n'opère aucune unification du Référent, mais toutes sortes de bifurcations sur un plan de référence qui ne préexiste pas à ses détours ou à son tracé. C'est comme si la bifurcation allait chercher dans l'infini chaos du virtuel de nouvelles formes à actualiser, en opérant une sorte de potentialisation de la matière: le carbone introduit dans le tableau de Mendeleïev une bifurcation qui en fait, par ses propriétés plastiques, l'état d'une matière organique.» (QPH, 117)

No hay que plantear el problema de una unidad o multiplicidad de la ciencia en función de un sistema de coordenadas eventualmente único en un momento dado. Hay que plantear, más bien, qué estatuto adquieren el antes y el después, simultáneamente, en un plano de referencia y evolución temporales. A la ciencia, como a la filosofía, no le basta con una sucesión temporal de carácter lineal<sup>1163</sup>.

«[...] la science déploie un temps proprement sériel, ramifié, où l'avant (le précédent) désigne toujours des bifurcations et ruptures à venir, et l'après, des ré-enchaînements rétroactifs: d'où une tout autre allure du progrès scientifique. Et les noms propres des savants s'écrivent dans cet autre temps, cet autre élément, marquant les points de rupture et les points de ré-enchaînement.» (QPH, 118)

Quizás los planos de referencia están afectados por un *índice temporal* paradigmático como el que retrata Kuhn<sup>1164</sup>. Pero en no menor medida están afectados por un *índice caotizante* que, tal vez, al combatirlo ejerce sobre ellos un poder de atracción. Si la desaceleración es el delgado ribete que nos separa del caos oceánico, entonces la ciencia se aproxima todo lo que puede a las olas más cercanas, estableciendo unas relaciones que se conservan con la aparición y desaparición de las variables (cálculo diferencial). La diferencia se va haciendo cada vez más pequeña entre el estado caótico, en el que aparición y desaparición de una variabilidad se

---

<sup>1162</sup> Cf. QPH, 114-117.

<sup>1163</sup> Alliez (1993: 59-60) detecta en este planteamiento de la temporalidad científica una reevaluación de la cuestión de la ciencia bajo una inspiración estoica y no bergsoniana.

<sup>1164</sup> La referencia a Kuhn la encontramos en QPH, 118. Deleuze probablemente se refiere a la obra titulada *The Structure of Scientific Revolutions* de 1962.

confunden, y el estado semicaótico, que presenta una relación como el límite de las variables que aparecen o desaparecen. Se podría concebir una serie de coordenadas o de espacios de fases como una sucesión de cribas de las que la precedente sería cada vez relativamente un estado caótico y el posterior un estado caoideo, de tal modo que se pasaría por umbrales caóticos en lugar de ir de lo elemental a lo compuesto<sup>1165</sup>. Según Deleuze la ciencia no persigue la unidad de sus leyes, de sus fuerzas y de sus proposiciones en un lenguaje universal ya que sus aspiraciones se encaminan hacia otra dirección<sup>1166</sup>.

«Plus obstiné pourtant, le rêve de capter un morceau de chaos même si les forces les plus diverses s’y agitent. La science donnerait toute l’unité rationnelle à laquelle elle aspire pour un petit bout de chaos qu’elle pourrait explorer.» (*QPH*, 193-194)

La ciencia toma un “trozo” de caos en un sistema de coordenadas y forma un caos referido que se vuelve Naturaleza, del que extrae una función aleatoria y unas variables caoideas. En suma, la ciencia lucha con el caos y más profundamente contra la opinión que pretende unirla o unificarla al modo de una gran religión. Pero también se revuelve en sí misma contra la opinión propiamente científica en tanto que Urdoxa que consiste tanto en la previsión determinista (el Dios de Laplace) como en la evaluación probabilística (el demonio de Maxwell).

«Ce qui est création, ce sont [...] les variables scientifiques qui surgissent sur un plan capable de recouper la variabilité chaotique.» (*QPH*, 194)

#### 6.2.1.2. El plano de composición estético

El plano de composición estético también se traza luchando contra el caos. Un caos que más profundamente ya es opinión. Un pintor no pinta sobre una tela virgen<sup>1167</sup>, ni el escritor escribe sobre una página en blanco<sup>1168</sup>, sino que tanto la

---

<sup>1165</sup> Cf. *QPH*, 192-193.

<sup>1166</sup> Según Alliez (1993: 47-48) estas consideraciones deleuzianas sobre la ciencia están relacionadas con el análisis crítico de las relaciones entre la física y las matemáticas emprendido por Albert Lautman.

<sup>1167</sup> En *FB* Deleuze aún no disponía del concepto de “plano de composición” para nombrar esta tarea del arte. Sin embargo el concepto de *diagrama* recogía, dentro de la lógica de la composición de la obra, gran parte de los caracteres que ahora engloba el plano de composición. Según Deleuze existe un trabajo que pertenece al arte de pintar y que supone que el lienzo no está virgen, que hay datos figurativos, actuales o virtuales, datos probabilísticos que pre-ocupan el lienzo, “clichés” de todas las especies, imágenes-narraciones, ilustraciones, fotos, etc. (*FB*, 65). Sobre estos datos se ejerce un trabajo preparatorio que precede al acto de pintar y que, en el caso de Bacon, consiste en hacer marcas al azar (trazos-líneas), limpiar, barrer o fregar puntos o zonas (manchas-color) y lanzar la pintura, bajo

página o la tela ya están cubiertas de tópicos preexistentes, preestablecidos, que primero hay que tachar, limpiar, laminar, incluso desmenuzar para hacer pasar una corriente de aire surgida del caos que nos aporte la visión.

«L'art lutte effectivement avec le chaos, mais pour y faire surgir une vision qui l'illumine un instant, une Sensation. [...]. L'art n'est pas le chaos, mais une composition du chaos qui donne la vision ou sensation, si bien qu'il constitue un chaosmos, comme dit Joyce, un chaos composé – non pas prévu ni préconçu. L'art transforme la variabilité chaotique en variété *chaoïde* [...].» (QPH, 192)

El arte toma un trozo de caos en un marco para formar un caos compuesto que se vuelve sensible o del que extrae una sensación caoidea como variedad.

«Composition, composition, c'est la seule définition de l'art. La composition est esthétique, et ce qui n'est pas composé n'est pas une œuvre d'art.» (QPH, 181)

Pero no hay que confundir la composición técnica, el trabajo del material, que implica a menudo una intervención de la ciencia (matemáticas, física, química, anatomía) con la composición estética que es el trabajo de la sensación. Para Deleuze sólo merece el nombre de composición aquello que trabaja la sensación, ya que una obra de arte jamás se hace mediante la técnica o para la técnica.

«On peint, on sculpte, on compose, on écrit avec des sensations. On peint, on sculpte, on compose, on écrit des sensations.» (QPH, 156)

---

ángulos y a velocidades diversas. El diagrama es el conjunto operatorio de líneas y de zonas, de trazos y manchas asignificantes y no representativos (FB, 66). No sólo cada pintor tiene su propio diagrama sino que cada diagrama tiene su momento y hasta puede ser fechado (FB, 66-67). Pero lo más importante en relación con QPH es que: «Le diagramme est bien un chaos, une catastrophe, mais aussi un germe d'ordre ou de rythme. C'est un violent chaos par rapport aux données figuratives, mais c'est un germe de rythme par rapport au nouvel ordre de la peinture : il "ouvre des domaines sensibles", dit Bacon. Le diagramme termine le travail préparatoire et commence l'acte de peindre. Il n'y a pas de peintre qui ne fasse cette expérience du chaos-germe [...]. [...] le peintre, lui, passe par la catastrophe, éteint le chaos, et essaie d'en sortir. Là où les peintres diffèrent, c'est dans leur manière d'éteindre ce chaos non figuratif [...].» (FB, 67). En el camino de la superación de lo figurativo Deleuze señala la insuficiencia de la vía de la abstracción geométrica (FB, 67-68) y del expresionismo abstracto (FB, 68-69), apuntando que sólo la abstracción figural de Bacon (FB, 70-71) es capaz de controlar el caos: «[...] une nouvelle figuration, celle de la Figure, doit sortir du diagramme, et porter la sensation au clair et au précis. Sortir de la catastrophe...» (FB, 71). El diagrama, por decirlo con la terminología de QPH, debe caotizar pero no ser caótico: «L'essentiel du diagramme, c'est qu'il est fait pour que quelque chose en sorte, et il rate si rien n'en sort.» (FB, 102). Esto es lo que lo acerca al concepto de “plano de composición”.

<sup>1168</sup> En CC Deleuze, sin utilizar el concepto de “plano de composición”, tematiza el trazado de composición de la escritura como un asunto de devenir, de insertarse en la corriente de una potente vida impersonal o en la potencia de un indefinido que no es la versión vulgar del “caos”. A estos devenires se les denomina *visiones* y *audiciones*. Escribir no se hace con el yo, las enfermedades o los recuerdos sino que es una tentativa de convertir la vida en algo que no es sólo personal. Cf. sobre todo el prólogo y el capítulo I titulado “La littérature et la vie”.

Pero el papel de la sensación lo veremos más adelante. Ahora nos interesa resaltar que la composición técnica y la composición estética son absolutamente distintas: por muy grande que sea el interés del artista en la ciencia, una mezcla de material no se confundirá nunca con un compuesto de sensaciones. La finalidad del arte consiste extraer un bloque de sensaciones, un mero ser de sensación<sup>1169</sup>. Pero también es cierto que, aunque la duración de los materiales y la sensación pertenecen a órdenes distintos, la sensación posee un ser en sí mientras los materiales duren.

«Il n'y a qu'un seul plan, au sens où l'art ne comporte pas d'autre plan que celui de la composition esthétique: le plan technique en effet est nécessairement recouvert ou absorbé par le plan de composition esthétique.» (*QPH*, 185)

Sólo bajo esta condición la materia deviene expresiva: el compuesto de sensaciones se realiza en el material, o el material pasa por el compuesto, pero siempre de tal modo que se sitúan sobre un plano de composición propiamente estético. Es cierto que en el arte se plantean muchos problemas técnicos en los que la ciencia puede intervenir como un factor de resolución. Pero sólo se plantean en función de los problemas de composición estética que conciernen a los compuestos de sensaciones y al plano al que se remiten necesariamente con sus materiales.

«Le problème en art consiste toujours à trouver quel monument dresser sur tel plan, ou quel plan tirer sous tel monument, et les deux à la fois: ainsi chez Klee le "monument à la limite du pays fertile" et le "monument en pays fertile". N'y a-t-il pas autant de plans différents que d'univers, d'auteurs ou même d'œuvres?» (*QPH*, 185)

---

<sup>1169</sup> Cf. *QPH*, 158. Es preciso señalar desde este momento que para Deleuze no existe un "sistema de las artes". En este sentido la función de la filosofía con respecto a la artes sería doble. Por una parte la filosofía no debe filosofar sobre "EL" arte sino sobre lo concreto, o mejor, sobre situaciones concretas y no sobre antecedentes filosóficos: el punto de partida de toda creación filosófica de conceptos sobre el arte es una pieza de teatro (*Spp*), una película (*IM*, *IT*), un pintor o una pintura (*FB*), un libro o una escritura (*CC*), o una pieza musical (el capítulo dedicado a los ritornelos de *MP*). Sobre esta primacía de lo concreto cf. la "Lettre-préface à Jean-Clet Martin" donde escribe: «Je crois que plus un philosophe est doué, plus il a tendance, *au début*, à quitter le concret. Il doit s'en empêcher, mais seulement de temps en temps, le temps de revenir à des perceptions, à des affects, qui doivent redoubler les concepts.» (*DRF*, 340). Por otra parte la filosofía tendría como tarea, en cierta medida, evaluar y medir las artes por su potencia de desterritorialización (como por ejemplo el caso de la música en *MP*). En ningún caso la meditación de la filosofía sobre el arte sería una "reflexión sobre" sino una auténtica creación conceptual. Según Deleuze la tarea del arte también sería doble. Como ya vimos en *MP*, la tarea consistiría en captar las fuerzas invisibles, inaudibles, "inescribibles" e irrepresentables. La novedad de *QPH* con respecto a este planteamiento es que aquí se formula el trabajo del arte como una extracción de afectos y perceptos de las afecciones y percepciones habituales. La unidad del arte y la filosofía viene dada por la *circulación inmanente* de los elementos que habitan los planos de inmanencia y composición: «L'affect, le percept et le concept sont trois puissances inséparables, elles vont de l'art à la philosophie et l'inverse.» (*PP*, 187). En este sentido, para Deleuze, la música es el arte más difícil porque entraña las tres potencias (*PP*, 188).

El plano de composición estético ni es previo a los compuestos o bloques de sensaciones, ni voluntario o preconcebido, ni mucho menos “programático”. Pero tampoco se sitúa “después”, a pesar de que su toma de conciencia se produzca progresivamente y surja con frecuencia *a posteriori*. Sensación compuesta y plano de composición son estrictamente coexistentes y complementarios, el uno progresa a través del otro y viceversa. Una coexistencia o complementariedad que, podríamos decir, se desarrolla en un triple movimiento de desterritorialización relativa, reterritorialización y desterritorialización superior o absoluta.

«La sensation composée, faite de percepts et d'affects, déterritorialise le système de l'opinion qui réunissait les perceptions et affections dominantes dans un milieu naturel, historique et social. Mais la sensation composée se réterritorialise sur le plan de composition, parce qu'elle y dresse des maisons, parce qu'elle s'y présente dans des cadres emboîtés ou des pans joints qui cernent ses composantes, paysages devenus purs percepts, personnages devenus purs affects. Et en même temps le plan de composition entraîne la sensation dans une déterritorialisation supérieure, la faisant passer par une sorte de décadre qui l'œuvre et la fend sur un cosmos infini.» (QPH, 186)

Lo propio del arte es pasar por lo finito para volver a encontrar, volver a volcar, volver a abrirse a lo infinito<sup>1170</sup>. El arte quiere crear un finito que devuelva lo infinito a través del trazado de un plano de composición que es portador de sensaciones compuestas o monumentos<sup>1171</sup>.

### 6.2.1.3. El plano de inmanencia filosófico

Si la filosofía es un constructivismo, esto es, crear conceptos y trazar un plano, el plano de inmanencia filosófico se traza en un desafío contra el caos, exactamente igual que los planos de referencia y composición.

---

<sup>1170</sup> Para comprender plenamente esta tarea Sauvagnargues (2005: 253-254) considera, como conclusión de su largo estudio sobre la teoría del arte deleuziana, que ésta hay que abordarla como una semiótica en la que se entrecruzan filosofía y arte. En este sentido sería una semiótica noética (toma al arte como un problema para el pensamiento y se refiere a su creación en el sentido de actualizar una sensación e inventar un concepto), vitalista (el pensamiento se encarna en una materia cerebral y el arte revela una capacidad expresiva del ser vivo), una doctrina del efecto material (Deleuze sustituye la metáfora o la semejanza imaginaria por el devenir real y la variación metamórfica que inducen en los receptores colectivos transformaciones reales) y una doctrina de la génesis sensible del pensamiento (compuesto de velocidades, lentitudes y variación de potencia). Sauvagnargues incluso va más lejos proponiendo que el conjunto de la filosofía deleuziana puede leerse como una teoría de los signos o semiótica no lingüística. Para la diferencia entre semiótica y semiología cf. las páginas 15-16.

<sup>1171</sup> Sobre la dificultad de todo trabajo de creación artística tal como lo tematiza Deleuze cf. las observaciones de Rojas (2003: 254-260 y 260-265).

«Le plan d'immanence est comme une coupe du chaos, et agit comme un crible. [...]. Le problème de la philosophie est d'acquérir une consistance, sans perdre l'infini dans lequel la pensée plonge (le chaos à cet égard a une existence mentale autant que physique). *Donner consistance sans rien perdre de l'infini*, c'est très différent du problème de la science [...].» (QPH, 44-45)

Ya vimos anteriormente que la ciencia trata de dar unas “referencias” al caos a condición de renunciar al movimiento y la velocidad infinita, a la vez que opera una limitación de velocidad. Sin embargo la filosofía procede *instaurando*<sup>1172</sup> un plano de inmanencia en el que las curvaturas variables conservan los movimientos infinitos que vuelven sobre sí mismos en el intercambio incesante pero que, no por ello, cesan de liberar también otros movimientos que se conservan. Son los conceptos y no las funciones quienes trazan las ordenadas intensivas de estos movimientos infinitos. Efectuando una sección del caos, *instaurándose*, el plano de inmanencia apela a una creación de conceptos que son el *comienzo* de la filosofía.

En tanto que *instauración* el plano de inmanencia no es un programa, un diseño, un objetivo o un medio sino

«[...] le sol absolu de la philosophie, sa Terre ou sa déterritorialisation, sa fondation, sur lesquels elle crée ses concepts. Il faut les deux, créer les concepts et instaurer le plan, comme deux ailes ou deux nageoires.» (QPH, 44)

El plano de inmanencia, como instauración, es prefilosófico en un doble sentido: en su formación y en su naturaleza de condición interna de la filosofía<sup>1173</sup>.

Por una parte, el plano de inmanencia es calificado de prefilosófico porque no funciona por conceptos sino que implica una especie de experimentación titubeante, una suerte de tanteo que recurre a medios poco racionales y escasamente razonables.

«Ce sont des moyens de l'ordre du rêve, de processus pathologiques, d'expériences ésotériques, d'ivresse ou d'excès. On court à l'horizon, sur le plan de immanence ; on en revient les yeux rouges, même si ce sont les yeux de l'esprit. Même Descartes a son rêve. Penser, c'est toujours suivre une ligne de sorcière.» (QPH, 44)

Deleuze no sólo invoca a Descartes sino también el plano de inmanencia de Henri Michaux<sup>1174</sup> y resalta que, con frecuencia, estos medios no aparecen en los

---

<sup>1172</sup> Deleuze hace referencia al libro que en 1939 publicó Étienne Souriau bajo el título de *L'instauration philosophique* en el que se invocaba una especie de plano de instauración preñado de dinamismos en tanto que suelo de la actividad creadora de la filosofía. Cf. QPH, 44.

<sup>1173</sup> Leclercq (2005: 7-12) sostiene que uno de los orígenes filosóficos del concepto de “plano de inmanencia” se encuentra en el *apeiron* de Anaximandro. Cf. también Leclercq (2001: 37-45).



resultados<sup>1175</sup>. De ahí, tal vez, la reprobación de la inmanencia pura por parte de la opinión establecida. Aunque no sólo de la inmanencia: también existe una reprobación de los conceptos *creados por estos medios*, como un temor de origen. Doble reprobación por tanto, doble rechazo y censura.

«C'est qu'on ne pense pas sans devenir autre chose, quelque chose qui ne pense pas, une bête, un végétal, une molécule, une particule, qui reviennent sur la pensée et la relancent.» (*QPH*, 44)

El segundo sentido de “prefilosófico” aplicado al plano de inmanencia radica en una cualificación interna de la propia naturaleza de la filosofía.

«[...] la philosophie pose comme pré-philosophique, ou même non-philosophique, la puissance d'un Un-Tout comme un désert mouvant que les concepts viennent peupler. Pré-philosophique ne signifie rien qui préexiste, mais quelque chose *qui n'existe pas hors de la philosophie*, bien que celle-ci le suppose. Ce sont ses conditions internes.» (*QPH*, 43)

Según Deleuze lo no-filosófico está más en el centro de la filosofía que la filosofía misma. Esto significa que la filosofía no se puede contentar con ser comprendida de manera filosófica o conceptual sino que esencialmente también se dirige a los no-filósofos<sup>1176</sup>.

Siguiendo con la caracterización del plano de inmanencia Deleuze dice que no es un método, ni un estado de conocimiento sobre el cerebro y su funcionamiento, ni la simple opinión que uno suele formarse del pensamiento, sus formas, objetivos y medios.

«Le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée... [...]. La pensée revendique “seulement” le mouvement qui peut être porté à l'infini. Ce que la pensée revendique en droit, ce qu'elle sélectionne, c'est le mouvement infini ou le mouvement de l'infini. C'est lui qui constitue l'image de la pensée.» (*QPH*, 39-40)

---

<sup>1174</sup> Para una exposición sumaria de los medios de conocimiento experimental empleados por Michaux puede leerse “Henri Michaux: Una crítica de la razón geométrica” en Morey (1990: 160-173). Para la influencia de Michaux en el pensamiento deleuziano cf. Sauvagnargues (2005: 200-208).

<sup>1175</sup> Cf. también *QPH*, 163 donde escribe: «Pour avoir atteint le percept comme “la source sacrée”, pour avoir vu la Vie dans le vivant ou le Vivant dans le vécu, le romancier ou le peintre reviennent les yeux rouges, le souffle court.». Esta dimensión prefilosófica (con la alusión al tópico de los ojos rojos y en relación con la inmersión-viaje del artista por el caos) también aparece en *CC*, 14 («De ce qu'il a vu et entendu, l'écrivain revient les yeux rouges, les tympans percés.») y *CC*, 146 («Les plus beaux écrivains ont des conditions de perception singulières qui leur permettent de puiser ou de tailler des percepts esthétiques comme de véritables visions, quitte à en revenir les yeux rouges.»).

<sup>1176</sup> Sobre la relación de la filosofía con la no-filosofía y con los no-filósofos cf. *PP*, 190-191.

De estas palabras no queda más remedio que colegir que el plano de inmanencia supone *una orientación del pensamiento en el movimiento infinito*. Según Deleuze el tópico kantiano de “orientarse en el pensamiento” no implica una referencia objetiva ni un móvil que se sienta como sujeto y que, en calidad de tal, desearía el infinito o lo necesitara<sup>1177</sup>. Cuando el movimiento lo ocupa todo no hay lugar para un sujeto o un objeto. Sujeto y objeto son tan sólo conceptos. El movimiento del infinito no remite a unas coordenadas espacio-temporales que definirían las posiciones sucesivas de un móvil y las referencias fijas por relación a las cuales éstas varían. Hasta el propio horizonte absoluto está en movimiento, de tal forma que lo podemos denominar “plano de inmanencia” (el horizonte relativo sólo se aleja cuando el sujeto se acerca).

«Ce qui définit le mouvement infini, c’est un aller et retour, parce qu’il ne va pas vers une destination sans déjà revenir sur soi, l’aiguille étant aussi le pôle. Si “se tourner vers...” est le mouvement de la pensée vers le vrai, comment le vrai ne se tournerait-il pas aussi vers la pensée ? Et comment ne s’en détournerait-il pas lui-même quand elle s’en détourne ? Ce n’est pas une fusion toutefois, c’est une réversibilité, un échange immédiat, perpétuel, instantané, un éclair. Le mouvement infini est double, et il n’y a qu’un pli de l’un à l’autre.» (*QPH*, 40-41)

En este sentido se dice que pensar y ser son la misma cosa<sup>1178</sup>. O más bien que el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser. Para Deleuze cuando surge el pensamiento de Tales es como agua que retorna y cuando el pensamiento de Heráclito se hace *polemos* es el fuego el que retorna sobre sí. Es la misma velocidad de un lado a otro: “El átomo va tan rápido como el pensamiento” (tópico epicúreo). El plano de inmanencia presocrático tendría dos caras: como Pensamiento y como Naturaleza, como *Physis* y como *Nous*. Esta es la razón de porqué siempre hay movimientos infinitos entrelazados unos dentro de otros, plegados unos dentro de otros, en la medida en que el retorno de uno vuelve a lanzar otro instantáneamente, de tal modo que el plano de inmanencia no para de tejerse, como una gigantesca lanzadera. Pero el “volverse hacia” todavía merece una glosa más atenta.

«Se tourner-vers n’implique pas seulement se détourner, mais affronter, faire volte-face, se retourner, s’égarer, s’effacer. Même le négatif produit des mouvements infinis : tomber dans l’erreur autant qu’éviter le faux, se laisser dominer par les passions autant que les surmonter.» (*QPH*, 41)

<sup>1177</sup> Cf. el interesante comentario de Dias (1995: 35-63).

<sup>1178</sup> Cf. los desarrollos noológicos de invaginación y pliegue en *F* y *L*. Sobre el concepto de pliegue también deben leerse las apreciaciones de Martínez “El pliegue como categoría ontológica en el pensamiento de Gilles Deleuze” recogido en Aragüés (1997: 23-31).

Puede surgir todo un repertorio de movimientos o dinamismos del infinito. Pero, a pesar de su variedad, entrelazamiento y diferencia, tal disparidad cinética no es capaz de romper el Uno-Todo del plano de inmanencia sino que constituye su curvatura variable, sus concavidades y convexidades, su naturaleza fractal. Cada movimiento recorre todo el plano ejecutando un retorno inmediato sobre él mismo, plegándose sobre sí mismo. Pero cada movimiento también pliega a otros o incluso se deja plegar, engendrando así retroacciones, conexiones, proliferaciones, en la fractalización de esta infinidad infinitamente replegada (curvatura variable del plano). Pero a esta altura de la exposición surge un problema bien concreto: dada la disparidad cinética del plano de inmanencia, el propio plano ¿es uno o múltiple?

«Mais, s'il est vrai que le plan d'immanence est toujours unique, étant lui-même variation pure, nous aurons d'autant plus à expliquer pourquoi il y a des plans d'immanence variés, distincts, qui se succèdent ou rivalisent dans l'histoire, précisément d'après les mouvements infinis retenus, sélectionnés.» (QPH, 41)

Deleuze señala que el plano de inmanencia no es el mismo en la época de los griegos, en el siglo XVII y en la actualidad ya que no estamos tratando ni con la misma imagen del pensamiento ni con la misma materia del ser, o dicho de otro modo, ni trabajamos con la misma figura noológica ni con la misma foto ontológica.

«Le plan est donc l'objet d'une spécification infinie, qui fait qu'il ne semble être l'Un-Tout que dans chaque cas spécifié par la sélection du mouvement. Cette difficulté concernant la nature ultime du plan d'immanence ne peut être résolue que progressivement.» (QPH, 41-42)

Si la historia de la filosofía presenta tantos planos diferenciados es debido a dos razones: la variedad de las ilusiones que rodean al plano y el procedimiento de “hacer” inmanencia.

Por una parte, el plano está rodeado por cuatro ilusiones que son espejismos del pensamiento emanados del propio plano de inmanencia<sup>1179</sup>. La primera es la ilusión de trascendencia que presenta un doble aspecto: convierte la inmanencia en inmanencia a cualquier cosa y encuentra la trascendencia en la inmanencia misma. La segunda es la ilusión de los universales que surge al confundir los conceptos con el plano creyendo, por tanto, que el universal se explica por sí mismo cuando es él quien debe ser explicado (así se comprende la caída en la triple ilusión de los universales filosóficos de la contemplación, la reflexión y la comunicación). La tercera es la ilusión de lo eterno que no es sino el olvido de la naturaleza creada de

---

<sup>1179</sup> Cf. QPH, 50-51.

los conceptos. La cuarta es la ilusión de la discursividad, esto es, la confusión de las proposiciones con los conceptos<sup>1180</sup>.

«Précisément, il ne convient pas de croire que toutes ces illusions s'enchaînent logiquement comme des propositions, mais elles résonnent ou réverbèrent, et forment un épais brouillard autour du plan.» (QPH, 51)

La otra causa de presentar tantos planos de inmanencia diferentes radica en la manera de “hacer” inmanencia.

«Chaque plan opère une sélection de qui revient en droit à la pensée, mais c'est cette sélection qui varie de l'un à l'autre. Chaque plan d'immanence est Un-Tout : il n'est pas partiel, comme un ensemble scientifique, ni fragmentaire comme les concepts, mais distributif, c'est un “chacun”. Le plan d'immanence est *feuilleté*.» (QPH, 51)

Que el plano de inmanencia esté hojaldrado no solventa las dificultades, porque varias preguntas surgen de inmediato al hilo de algunos casos: ¿los presocráticos tienen la misma imagen del pensamiento a pesar de las diferencias que se pueden establecer entre Heráclito y Parménides?, ¿se puede hablar de un plano de inmanencia único y que podríamos calificar de “clásico” que se extiende desde Platón hasta Descartes?, incluso ¿no se puede presentar en cada filósofo un plano de inmanencia nuevo, tanto una imagen del pensamiento como una materia del ser totalmente novedosa?, es más, ¿puede un único filósofo cambiar de plano a lo largo de su vida filosófica? Deleuze intenta resolver estas cuestiones aportando un matiz más para comprender la multiplicidad en (del) plano de inmanencia: el agujereado.

«[...] chaque plan n'est pas seulement feuilleté, mais troué, laissant passer ces brouillards qui l'entourent et dans lesquels le philosophe qui l'a tracé risque souvent d'être le premier à se perdre.» (QPH, 52)

Que las nieblas que se desprenden sean tan numerosas lo explica Deleuze de dos maneras. Primero porque el pensamiento no puede impedirse a sí mismo interpretar la inmanencia como inmanente a algo: “Objeto” de la contemplación, “Sujeto” de la reflexión, “Otro” sujeto de la comunicación. La trascendencia se reintroduce de

---

<sup>1180</sup> Según Alliez (1993: 34-35) la denuncia de esta cuarta ilusión tiene su origen en el giro que Spinoza imprime a la filosofía. Si la “contemporaneidad” de Spinoza nos impulsa a rechazar toda dimensión dialéctica orientada a la reconciliación (utópica o histórica) de lo real entonces practicar la filosofía al modo spinoziano: «[...] c'est arracher la philosophie à l'illusion d'une discursivité qui, en fait d'entraînement du sens dans une dialectique supérieure, ne fait qu'enchaîner les opinions les unes aux autres pour avoir détaché le concept du problème philosophique *spécifié* sur le plan d'immanence qu'il suppose. *Urdoxa* : quand les formules du monde se donnent les moments prométhéens du concept, Spinoza est l'Ennemi à supprimer [...]».

nuevo en la inmanencia y la multiplicación de los planos y las ilusiones ya es indefinida. Pero la segunda razón es todavía más profunda, más dolorosa, más ineluctable porque, incluso, da razón de la primera: radica en la naturaleza propia del plano.

«Et si l'on ne peut pas y échapper, c'est que chaque plan d'immanence, semble-t-il, ne peut prétendre être unique, être LE plan, qu'en reconstituant le chaos qu'il devait conjurer : vous avez le choix entre la transcendance et le chaos...» (QPH, 52)

Esta naturaleza única y múltiple del plano de inmanencia plantea muchos problemas a la filosofía y a la historia de la filosofía. No queda más remedio que reformular cuestiones tales como: ¿qué es un discípulo?, ¿qué significa hacer una crítica filosófica?, ¿qué es un concepto?, ¿cómo hay que entender el cambio y la novedad en filosofía? Precisamente si nos limitamos a esta última pregunta, Deleuze plantea una observación de importante calado en la medida en que se reconsidera ni más ni menos que el progreso de la filosofía en función del concepto de plano de inmanencia. O mejor, se rehace el concepto de *tiempo de la filosofía* frente al de *historia de la filosofía*: el tiempo propiamente filosófico es el marcado por la estratigrafía.

«C'est un *temps stratigraphique*, où l'avant et l'après n'indiquent qu'un ordre de superpositions. [...]. Le temps philosophique est ainsi un temps grandiose de coexistence, qui n'exclut pas l'avant et l'après, mais les *superpose* dans un ordre stratigraphique.» (QPH, 58)

Algunos senderos o movimientos sólo adquieren sentido en tanto que atajos o rodeos de senderos perdidos<sup>1181</sup>. Una curvatura variable no puede aparecer sino como la transformación de una o varias curvaturas. Una capa o una hoja del plano de inmanencia estará necesariamente por encima o por debajo en relación con otra. Las imágenes del pensamiento no pueden surgir en un orden cualquiera puesto que implican cambios de orientación que sólo pueden ser localizados sobre la imagen anterior. Y lo que afecta a las imágenes también afecta a los conceptos: el punto de condensación de un concepto supone el estallido de un punto o la aglomeración de puntos precedentes.

Rindiendo homenaje a Nietzsche, Deleuze esboza toda una *geofilosofía*: los paisajes mentales no cambian *sin razón* a través de las épocas ya que es necesario

---

<sup>1181</sup> Cf. QPH, 58 donde parece existir una referencia velada a Heidegger. A primera vista Heidegger y Deleuze hablan de Tierra pero el *Feldweg* (y los *Holzwege*) y el *mouvement* (y los *chemins effacés*) aluden a topologías totalmente distintas.

que el trazado de las montañas y de los ríos determine los aspectos, texturas, extensiones y humedades de los suelos. Una geofilosofía que es, desde el punto de vista temporal, una *tectónica*: es posible que se dé el afloramiento de capas más antiguas, que tales capas se abran paso a través de las formaciones que las habían cubierto y surjan directamente sobre la capa actual a la cual comunican una curvatura nueva. Y más aún ya que, en función de las regiones que se consideren, las superposiciones no son forzosamente las mismas ni tienen el mismo orden. El tiempo estratigráfico de la filosofía es un auténtico devenir.

«C'est un devenir infini de la philosophie, qui recoupe mais ne se confond pas avec son histoire. [...]. La philosophie est devenir, non pas histoire ; elle est coexistence de plans, non pas succession de systèmes.» (*QPH*, 58-59)

Por esta coexistencia, por este devenir, por estar afectados por un tiempo estratigráfico, los planos de inmanencia pueden reunirse o separarse. Comparten, sin poder evitarlo, el restaurar la trascendencia y la ilusión pero también el combatirlas con fuerza, aunque tanto la restauración como el combate es distinto en cada uno de ellos.

Termina Deleuze su exposición del plano de inmanencia con una pregunta práctica y una respuesta que vuelve a retomar el asunto del movimiento del pensamiento. Son indisociables<sup>1182</sup>.

«Y a-t-il un plan “meilleur”, qui ne livrerait pas l'immanence à Quelque chose = x, et qui ne mimerait plus rien de transcendant ? On dirait que LE plan d'immanence est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé. [...]. L'aller-retour incessant du plan, le mouvement infini. Peut-être est-ce le geste suprême de la philosophie : non pas tant penser LE plan d'immanence, mais montrer qu'il est là, non pensé dans chaque plan. Le penser de cette manière-là, comme le dehors dans le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur.» (*QPH*, 59)

Según Deleuze sólo con Spinoza fue pensado esto que no puede ser pensado y sin embargo debe ser pensado. Spinoza pensó el *mejor* plano de inmanencia, el más puro, es decir, *el plano que no se entrega a lo trascendente, ni vuelve a reinyectar trascendencia y, por último, el que menos ilusiones inspira*<sup>1183</sup>. Tal es el *mejor* plano<sup>1184</sup>.

<sup>1182</sup> Sobre este tema también se puede ver *F*, 101-130.

<sup>1183</sup> Sobre el plano spinoziano cf. Alliez (1993: 30-31).

<sup>1184</sup> El último texto publicado por Deleuze data de 1995 y se titula “L'immanence : une vie...” (recogido ahora en *DRF*, 359-363). En él se profundiza en los conceptos de inmanencia y de plano de inmanencia acercándolos al de campo trascendental (no subjetivo e impersonal), al de vida (inmanencia absoluta, potencia o beatitud completas, afectada por una individuación de tipo

## 6.2.2. Los elementos de los planos y sus recorridos

### 6.2.2.1. Las funciones

Los elementos que habitan el plano de referencia son las funciones. Las funciones tienen como referencia unos estados de cosas o mezclas. La función científica tiene como tarea actualizar el acontecimiento *en* un estado de cosas, en una cosa o en un cuerpo referible. Tarea totalmente distinta a la de la filosofía, cuya misión es extraer *del* estado de cosas un acontecimiento consistente (una sonrisa sin gato como Lewis Carroll).

«La fonction en science détermine un état de choses, une chose ou un corps qui actualisent le virtuel sur un plan de référence et dans un système de coordonnées ; le concept en philosophie exprime un événement qui donne au virtuel une consistance sur un plan d'immanence et dans une forme ordonnée.» (QPH, 126-127)

La ciencia no recorre la misma línea que la filosofía. La ciencia parte de la virtualidad caótica para llegar a los estados de cosas y los cuerpos. La filosofía, sin embargo, parte de los estados de cosas para llegar a un virtual consistente. Las virtualidades son distintas, tan distintas como las líneas que recorren las dos líneas de pensamiento y los elementos que en ellas nos encontramos: en la senda de la ciencia nos topamos con funciones mientras que en el camino de la filosofía son conceptos los protagonistas. A la línea científica se la podrá denominar “actualización” mientras que a la filosófica “contraefectuación”. En una descripción muy sumaria del proceso de actualización podríamos señalar que del caos virtual van saliendo progresivamente mezclas, interacciones y comunicaciones<sup>1185</sup>.

Según Deleuze lo primero que sale del caos virtual son las *mezclas*, esto es, masas de variables independientes, partículas-trayectorias o signos-velocidades. Son actualidades a pesar de que todavía no son cuerpos ni cosas, unidades o conjuntos. Estas variables determinan unas singularidades en la medida en que entran en unas coordenadas y se encuentran inmersas en unas relaciones según las que una de ellas depende de un gran número de otras o, inversamente, muchas de ellas dependen de una. A tal estado de cosas se encuentra asociado un potencial. El estado de cosas o mezcla actualiza una virtualidad caótica arrastrando con él un espacio que ha dejado de ser virtual *pero* responde todavía a su origen. Por ejemplo, en la actualidad del

---

“haecceidad”) y al de acontecimiento (virtual, múltiple, singular e inseparable de un proceso de actualización).

<sup>1185</sup> Cf. QPH, 144 y ss.

núcleo atómico, el nucleón todavía está cerca del caos y se encuentra rodeado por una nube de partículas virtuales emitidas y reabsorbidas constantemente. Pero, en un nivel más extremo de la actualización, el electrón está asociado con un fotón potencial que interactúa sobre el nucleón para formar un estado nuevo de la materia nuclear. Es decir, no se puede separar un estado de cosas del potencial a través del cual opera y sin el cual no tendría actividad o evolución (por ejemplo, catálisis). En cualquier ámbito, vivo o inerte, el paso de un estado de cosas a un cuerpo por mediación de un potencial o una potencia, o más bien la división de los cuerpos individuados en el estado de cosas subsistente, representa un momento esencial. Se pasa en este caso de la mezcla a la *interacción*.

Por último, las interacciones de los cuerpos condicionan una sensibilidad, una proto-perceptibilidad y una proto-afectividad que se expresa ya en los observadores parciales ligados a los estados de cosas, aunque sólo completen su actualización en lo vivo<sup>1186</sup>. Lo que se llama “percepción” ya no es un estado de cosas sino un estado del cuerpo en tanto que inducido por otro cuerpo y “afección” es el paso de este estado a otro en tanto que aumento o disminución del potencial-potencia bajo la acción de otros cuerpos: ninguno es pasivo sino que todo es interacción, incluso la gravedad.

«C’était la définition que Spinoza donnait de l’ “affectio” et de l’ “affectus” pour les corps pris dans un état de choses, et que Whitehead retrouvait quand il faisait de chaque chose une “préhension” d’autres choses, et du passage d’une préhension à une autre, un “feeling” positif ou négatif.» (QPH, 146)

Así es como la interacción se convierte en *comunicación*. El estado de cosas (“público”) era la mezcla de los datos actualizados por el mundo en su estado anterior mientras que los cuerpos son nuevas actualizaciones cuyos estados (“privados”) vuelven a dar estados de cosas para nuevos cuerpos. Las cosas, aunque sean no-orgánicas, tienen una vivencia porque son percepciones y afecciones.

«On descend des virtuels aux états de choses actuels, on monte des états de choses aux virtuels, sans qu’on puisse les isoler les uns des autres. Mais ce n’est pas la même ligne qu’on monte et qu’on descend ainsi : l’actualisation et la contre-effectuation ne sont pas deux segments de la même ligne, mais des lignes différentes.» (QPH, 151)

Las funciones científicas de estados de cosas no se dejan aislar de un virtual que actualizan. Este virtual se presenta primero como un nubarrón o una niebla, o incluso como un caos, una virtualidad caótica más que la realidad de un acontecimiento ordenado en el concepto. Por este motivo a la ciencia le parece que la

---

<sup>1186</sup> Cf. QPH, 145-146.



filosofía recubre o encubre un mero caos, lo que la impulsa a dirigirse a ella en estos términos: “o me eliges a mí o eliges el caos”. Pero lo que sucede es que las dos líneas son completamente diferentes y no se las suele discernir, con consecuencias nefastas para la filosofía.

«La ligne d’actualité trace un plan de référence qui recoupe le chaos : elle en tire des états de choses qui, certes, actualisent aussi dans leurs coordonnées les événements virtuels, mais n’en retiennent que des potentiels en voie d’actualisation déjà, faisant partie des fonctions. Inversement si l’on considère les concepts philosophiques d’événements, leur virtualité renvoie au chaos, mais sur un plan d’immanence qui le recoupe à son tour, et n’en extrait que la consistance ou réalité du virtuel. [...]. Les deux lignes sont donc inséparables, mais indépendantes, chacune complète en elle-même : c’est comme les enveloppes des deux plans si divers.» (QPH, 152)

Según Deleuze, en el camino que desciende de lo virtual a los estados de cosas y a las otras actualidades sólo encontramos funciones y nunca conceptos. Los tipos de funciones que encontramos en este recorrido son tres<sup>1187</sup>.

En primer lugar las funciones son funciones de estados de cosas y constituyen proposiciones científicas como primer tipo de prospectos. Sus argumentos son variables independientes sobre las que ejercen puestas en coordinación y potencializaciones que determinan sus relaciones necesarias.

En segundo lugar las funciones son funciones de cosas, objetos o cuerpos individuados, que constituyen proposiciones lógicas. Sus argumentos son términos singulares tomados como átomos lógicos independientes, sobre los cuales se ejercen descripciones (estado de cosas lógico) que determinan sus predicados.

En tercer lugar las funciones son funciones de la vivencia y constituyen opiniones. Sus argumentos son percepciones y afecciones. Tenemos opiniones sobre cada cosa que percibimos y que nos afecta, hasta tal punto que las ciencias del hombre pueden ser consideradas como una amplia doxología.

«[...] mais les choses elles-mêmes sont des opinions génériques pour autant qu’elles ont des perceptions et des affections moléculaires, au sens où l’organisme le plus élémentaire se fait une proto-opinion sur l’eau, le carbone et les sels dont dépendent son état et sa puissance.» (QPH, 147)

En suma, el recorrido de los elementos de la ciencia marca lo que podría ser la *vía* propiamente científica frente a los caminos filosófico y artístico. Y no sólo esto, sino que también su manera de mantener *actual* una relación con el caos, una

---

<sup>1187</sup> Cf. QPH, 146-147.

relación que nunca cae de lado o en el olvido, es lo que la configura como una forma de pensamiento diferenciada.

«*La science descend de la virtualité chaotique aux états de choses et corps qui l'actualisent* ; toutefois, elle est moins inspirée par le souci de s'unifier en un système actuel ordonné que par un désir de ne pas trop s'éloigner du chaos, de fouiller les potentiels pour saisir et entraîner une partie de ce qui la hante, le secret du chaos derrière elle, la pression du virtuel.» (QPH, 147)

La ciencia no experimenta únicamente la necesidad de ordenar el caos sino de verlo, tocarlo, hacerlo. Siempre intenta, de algún modo, *retenerlo*.

#### **6.2.2.2. Los perceptos y afectos**

Deleuze comienza el abordaje descriptivo y el recorrido explicativo de los elementos que integran el plano de composición estético con una declaración sobre la naturaleza de la obra de arte: el arte es lo que se conserva en sí mismo. Conserva y se conserva en sí mismo (cuestión de derecho) aunque de hecho no dure más que su soporte y sus materiales (cuestión de hecho): piedra, lienzo, color químico, etc. La cosa artística, desde el mismo principio, se vuelve independiente de su modelo, de los personajes que la envuelven, del espectador u oyente actuales y, también, de su propio creador.

«Ce qui se conserve, la chose ou l'œuvre d'art, est *un bloc de sensations, c'est-à-dire un composé de percepts et d'affects*.» (QPH, 154)

Los perceptos ni son percepciones ni dependen de un estado de quien los pudiera experimentar: son fuerzas no-humanas del cosmos. Los afectos no son sentimientos o afecciones sino que desbordan la fuerza de aquellos que pasan por ellos: son devenires no-humanos del hombre.

«Les sensations, percepts et affects, sont des *êtres* qui valent par eux-mêmes et excèdent tout vécu. Ils sont en absence de l'homme, peut-on dire, parce que l'homme, tel qu'il est pris dans la pierre, sur la toile ou le long des mots, est lui-même un composé de percepts et d'affects. L'œuvre d'art est un être de sensation, et rien d'autre : elle existe en soi.» (QPH, 154-155)

El arte tiene como pretensión *arrancar* el perceptor de las percepciones de objeto (referencia) y de los estados de un sujeto percipiente, y también arrancar el afecto de las afecciones entendidas como paso de un estado a otro. Dicho de otro modo:

*extraer* un bloque de sensaciones, esto es, un mero ser de sensación<sup>1188</sup>. Es importante precisar que aunque la relación entre la sensación y el material es muy íntima no son lo mismo, al menos en derecho. Lo que por derecho se conserva no es el material, que sólo constituye la condición de hecho, sino que, mientras se cumpla esta condición (mientras el lienzo, el color o la piedra no se deshagan en polvo), lo que se conserva *en sí* es el percepto o el afecto<sup>1189</sup>.

«Même si le matériau ne durait que quelques secondes, il donnerait à la sensation le pouvoir d'exister et de se conserver en soi, *dans l'éternité qui coexiste avec cette courte durée*. Tant que le matériau dure, c'est d'une éternité que la sensation jouit dans ces moments mêmes.» (QPH, 157)

¿Cómo se *compone* entonces un ser de sensación?, ¿cómo se crea un compuesto de sensaciones?, ¿cómo se introduce esta novedad en el mundo?, ¿cómo hay que proceder para extraer un bloque de sensaciones, un puro de ser de sensación?<sup>1190</sup> La respuesta es compleja en la medida en que, primero, es necesario un método y, segundo, existen tantos métodos como artistas. Tomando por momentos a la literatura como motivo-guía de su reflexión, Deleuze nos dice que el método es la fabulación creadora, evidentemente inspirándose en Bergson<sup>1191</sup>.

La fabulación creadora permite salir de las percepciones vividas sin recurrir a una memoria voluntaria, que sólo invocaría percepciones antiguas, ni a una memoria involuntaria que añade la reminiscencia como factor conservante del presente. Según Deleuze no se crea un ser de sensación con recuerdos.

---

<sup>1188</sup> En la medida en que el cine arranca bloques de movimiento-duración, las obras deleuzianas *IM* e *IT* tienen un encaje dentro de la concepción del arte de *QPH*. Asimismo, en la medida en que la imagen cinematográfica torna visibles y sensibles las fuerzas del tiempo, tales obras también enlazan con el proyecto de *MP*. Lo que ocurre es que en esas obras pesa más el proyecto de elaboración de una ontología de la imagen, basado en el desarrollo de ciertas tesis bergsonianas, que el tratamiento de los perceptos y afectos que, sin embargo, el cine también crea.

<sup>1189</sup> En el capítulo séptimo de *QPH* titulado “Percept, affect et concept” Deleuze esboza una tipología de los seres de sensación y de sus componentes. Por ejemplo: ser de sensación en pintura (tiene tres elementos: un devenir, la casa y el universo o cosmos), tipos de un ser de sensación musical (son tres: el aire melódico, el motivo, y el tema), tipos generales de seres de sensación presentes en todas las artes (son tres: la vibración, el abrazo o el cuerpo a cuerpo y el retraimiento, división, distensión). Es una tipología muy interesante pero de la que aquí sólo podemos dar noticia por razones expositivas.

<sup>1190</sup> Navarro Casabona (2001: 199 y 127) sostiene que si interpretamos el conjunto de la filosofía de Deleuze como un programa estético éste se rige por “cuatro lemas”: el desarreglo de los sentidos (pp. 200-205), el yo autor es otro (pp. 205-208), el tiempo está fuera de sus goznes (pp. 209-212) y reinventar la vida (pp. 212-215). Este planteamiento puede ser ambiguo en la medida en que tanto podemos hablar de cuatro “lemas filosóficos” como de cuatro “reglas de creación artística”.

<sup>1191</sup> En *CC*, 13 define la fabulación creadora de la siguiente forma: «Il n'y a pas de littérature sans fabulation, mais, comme Bergson a su le voir, la fabulation, la fonction fabulatrice ne consiste pas à imaginer ni à projeter un moi. Elle atteint plutôt à ces visions, elle s'élève jusqu'à ces devenirs ou puissances.».

«Il est vrai que toute œuvre d'art est un *monument*, mais le monument n'est pas ici ce qui commémore un passé, c'est un bloc de sensations présentes qui ne doivent qu'à elles-mêmes leur propre conservation, et donnent à l'événement le composé qui le célèbre. L'acte du monument n'est pas la mémoire, mais la fabulation.» (QPH, 158)

Quiere decir con esto que el escritor y el músico no escriben con recuerdos de infancia sino por bloques de infancia que son devenires-niño del presente. Para crear un ser de sensación no es necesario utilizar la memoria sino un material complejo que no se encuentra en la memoria sino en las palabras, los sonidos, los colores, la piedra (o el mármol, el metal, la madera)<sup>1192</sup>.

«On n'atteint au percept ou à l'affect que comme à des êtres autonomes et suffisants qui ne doivent plus rien à ceux qui les éprouvent ou les ont éprouvés : Combray tel qu'il ne fut jamais vécu, ne l'est ni ne le sera, Combray comme cathédrale ou monument.» (QPH, 158)

No se crea un ser de sensación o un bloque de sensaciones sin devenir con el mundo, devenir-animal<sup>1193</sup>, devenir-vegetal, devenir-molecular, devenir-cero<sup>1194</sup>. Es necesario todo un procedimiento para elevarse de las percepciones vividas al percepto y de las afecciones vividas al afecto.

«*Les affects sont précisément ces devenirs non humains de l'homme*, comme les percepts (y compris la ville) sont *les paysages non humains de la nature*. “Il y a une minute du monde qui passe”, on ne la conservera pas sans “devenir elle-même”, dit Cézanne. On n'est pas dans le monde, on devient avec le monde, on devient en le contemplant. Tout est vision, devenir.» (QPH, 160)

Todo artista crea afectos y perceptos, bloques o compuestos de sensaciones, porque ha sentido el desbordamiento de sus estados perceptivos y de las fases afectivas de la vivencia. Ha visto en la vida algo demasiado grande, demasiado intolerable, de tal forma que el rincón de naturaleza que percibe, los barrios urbanos, sus personajes, etc., acceden a una visión que compone, a través de ellos, los

---

<sup>1192</sup> Alliez (1993: 86) lo explica así : «L'art n'est jamais affaire de *mimésis* mais d'*aisthesis*. “Autoposition du créé” en l'espèce du *monument* : Combray, *so that it stands alone* expliquait Whitehead.»

<sup>1193</sup> Sauvagnargues “Le concept de modulation chez Gilles Deleuze et l'apport de Simondon à l'esthétique deleuzienne” en *Concepts [Hors série Gilles Deleuze 1]*, 2003, p. 167, indica que el punto de articulación del devenir-animal y de la etología (etología afectiva) es el concepto de modulación de Simondon, a partir del cual ambos se habilitan para formar una teoría del sentir y de la expresividad artística.

<sup>1194</sup> En CC, 11 también se afirma que: «Écrire est un affaire de devenir, toujours inachevé, toujours en train de se faire, et qui déborde toute matière vivable ou vécue. C'est un processus, c'est-à-dire un passage de Vie qui traverse le vivable et le vécu. L'écriture est inséparable du devenir : en écrivant, on devienne-femme, on devient-animal ou végétal, on devient-molécule jusqu'à devenir-imperceptible.»

perceptos de esta vida, de este momento, haciendo estallar las percepciones vividas en una especie de cubismo, de simultaneísmo<sup>1195</sup>. El artista trataría de liberar la vida allí donde estuviese aprisionada<sup>1196</sup>. Por haber alcanzado el percepto, por haber visto la Vida en lo vivo o lo Vivo en la vivencia, el artista regresa con los ojos enrojecidos y sin aliento. Deleuze nos describe la existencia de todo un atletismo afectivo<sup>1197</sup>.

«Ce sont des athlètes : pas des athlètes qui auraient bien formé leur corps et cultivé le vécu, quoique beaucoup d'écrivains n'aient pas résisté à voir dans les sports un moyen d'accroître l'art et la vie, mais plutôt des athlètes bizarres du type "champion de jeûne" ou "grand Nageur" qui ne savait pas nager. Un Athlétisme qui n'est pas organique ou musculaire, mais "un athlétisme affectif", qui serait le double inorganique de l'autre, un athlétisme du devenir qui révèle seulement des forces qui ne sont pas les siennes, "spectre plastique".» (QPH, 163)

En este aspecto para Deleuze los artistas son como los filósofos ya que, con frecuencia, tienen una salud frágil, precaria, no atribuible a sus enfermedades y neurosis. Salud no débil sino *debilitada* porque han visto en la vida algo inconmensurable, demasiado grande para ellos y para cualquiera, algo que los ha marcado discretamente con el sello de la muerte. Pero un algo que también es la fuente o el soplo que los hace vivir a través de las enfermedades de la vivencia (lo que Nietzsche llamaba salud)<sup>1198</sup>.

No es gratuito, podría decirse, el hecho de que el artista siempre añada *variedades* nuevas al mundo, seres de sensación que no son variaciones (seres de concepto) ni variables (seres de función). El artista es un inventor de afectos, creador de afectos, en relación con los perceptos o las visiones que nos da. No sólo los crea en

<sup>1195</sup> Hay que subrayar que las visiones y audiciones del artista no son fantasías. Con una terminología deudora de *DR*, pero con los logros sobre el devenir y el afuera alcanzados en *MP*, Deleuze las describe como «[...] véritables Idées que l'écrivain voit et entend dans les interstices du langage, dans les écarts de langage. Ce ne sont pas des interruptions du processus, mais des haltes qui en font partie, comme une éternité qui ne peut être révélée que dans le devenir, un paysage qui n'apparaît que dans le mouvement. Elles ne sont pas en dehors du langage, elles sont le dehors.» (CC, 16).

<sup>1196</sup> En CC, 16 se expresa así: «L'écrivain comme voyant et entendant, but de la littérature : c'est le passage de la vie dans le langage qui constitue les Idées.»

<sup>1197</sup> La noción de "atletismo afectivo" la toma de Artaud (1978: 147-156). Las otras dos referencias de la cita subsiguiente son al campeón del hambre y al gran nadador protagonistas de sendos relatos de Kafka.

<sup>1198</sup> Sobre aquello que mina al escritor, entendido no como la muerte o un organismo débil sino como un cierto exceso de vida que ha llegado a ver, experimentar y pensar, y gracias a lo cual se revelan los signos cf. *PP*, 196 y *CC*, 9-10. Deleuze también entiende que esta salud está en relación con un pueblo: «Dans l'acte d'écrire il y a la tentative de faire de la vie quelque chose de plus que personnel, de libérer de vie de ce qui l'emprisonne. [...] On écrit en fonction d'un peuple à venir qui n'a pas encore de langage.» (*PP*, 196) y «La santé comme littérature, comme écriture, consiste à inventer un peuple qui manque. Il appartient à la fonction fabulatrice d'inventer un peuple.» (*CC*, 14). Por "pueblo" hay que entender tanto *un pueblo eternamente menor envuelto en un perpetuo devenir-revolucionario* como la apertura de una *posibilidad vital*: «But ultime de la littérature, dégager dans le délire cette création d'une santé, ou cette invention d'un peuple, c'est-à-dire une possibilité de vie. Écrire pour ce peuple qui manque... ("pour" signifie moins "à la place de" que "à l'intention de").» (*CC*, 15).

su obra sino que nos hace devenir con ellos, nos introduce en el compuesto de tal modo que *nos habilita* para devenir otra cosa. Razón por la cual el arte tampoco es gratuito para el espectador.

«L'art est le langage des sensations, qu'il passe par les mots, les couleurs, les sons ou les pierres. L'art n'a pas d'opinion. L'art défait la triple organisation des perceptions, affections et opinions, pour y substituer un monument composé de percepts, d'affects et de blocs de sensations qui tiennent lieu de langage.» (*QPH*, 166)

La tarea de todo arte, pintura, música, literatura, escultura, arquitectura, es arrancar de los colores, sonidos, lenguajes, piedras y metales, bloques tales como paisajes plásticos o melódicos, personajes rítmicos, gritos, etc<sup>1199</sup>. Un ser de sensación no conmemora, no honra algo que ocurrió, sino que más bien dirige al porvenir las sensaciones persistentes que encarnan el acontecimiento: el sufrimiento eternamente renovado de los hombres, su protesta recreada, su lucha siempre retomada<sup>1200</sup>. Sin quererlo es como si se deslizara una relación íntima entre el arte y la revolución, siempre que consideremos, como dice Deleuze, que el éxito de la revolución está en la revolución misma, en los abrazos, las aperturas a que da lugar y que componen en sí mismas un monumento siempre en devenir, como esos *milladoiros*<sup>1201</sup> a los que cada nuevo viajero añade una piedra. La revolución como milladoiro. La victoria de una revolución es inmanente y consiste en los nuevos lazos que instaure entre los hombres (aunque éstos estén afectados por el paso del tiempo, la división y la traición)<sup>1202</sup>.

La tarea artística de arrancar afectos y perceptos a las afecciones-percepciones ordinarias y establecidas por la opinión también es nombrada por Deleuze de otra manera: tornar sensibles las fuerzas insensibles que pueblan el mundo, nos afectan y no hacen devenir.

---

<sup>1199</sup> El trabajo concreto de la literatura con la lengua, tal como es tematizado en *CC*, consiste en tallar una lengua dentro de la lengua, una especie de “lengua extranjera” (Deleuze toma el término prestado de Marcel Proust). Este proceso implica que se descomponga la lengua materna, se invente una lengua nueva dentro de la lengua mediante la sintaxis y se haga bascular todo el lenguaje hacia su afuera (un afuera preñado de visiones y audiciones no-lingüísticas). Los procedimientos concretos mediante los que se puede crear esa lengua extranjera recorren todo el texto de *CC* pero, por ejemplo, se puede cf. *CC*, 15-16, 32-33, 73-74 y 124-125.

<sup>1200</sup> Hay que tener en cuenta que el monumento no actualiza el acontecimiento virtual sino que lo incorpora o lo encarna: le da un cuerpo, una vida, un universo. Deleuze pone los ejemplos del Universo-Rembrandt y el Universo-Debussy (cf. *QPH*, 167-168 y 179-181). Estos universos artísticos no son virtuales ni actuales sino *posibles*. Deleuze introduce lo posible como categoría estética.

<sup>1201</sup> Conjunto de piedras pequeñas amontonadas poco a poco por los peregrinos que se dirigen a un lugar de culto.

<sup>1202</sup> Cf. *QPH*, 167.

«L'éternel objet de la peinture : peindre les forces, comme le Tintoret.»  
(*QPH*, 172)

La pintura, pero no sólo la pintura, elabora un material altamente complejo para poder captar fuerzas que en sí mismas son invisibles: gravitatorias, rotatorias, turbulentas, explosivas, expansivas, germinativas, temporales, geométricas, cósmicas, cosmogénicas, etc. El músico Messiaen hace que se oiga la fuerza sonora del tiempo merced a un material sonoro muy elaborado, Proust hace leer la fuerza ilegible del tiempo.

Por último, y si seguimos audazmente esta línea de hacer legible, audible, sentible, visible y táctil fuerzas que no lo son, es prácticamente inevitable que Deleuze retome una vieja tesis de *MP*: hacer arte es trazar un territorio, inventar un ritornelo, o como dice ahora, hacerse una casa<sup>1203</sup>. Todo arte comienza con la casa y no con la carne<sup>1204</sup> (en polémica con la fenomenología).

«Tout commence par des Maisons, dont chacune doit joindre ses pans, et faire tenir des composés, Combray, l'hôtel de Guermantes, le salon Verdurin, et les maisons se joignent elles-mêmes suivant des interfaces, mais un Cosmos planétaire est déjà là, visible au télescope, qui les ruine ou les transforme, et les absorbe dans un infini de l'aplat. Tout commence par des ritournelles, dont chacune, comme la petite phrase de la sonate de Vinteuil, se compose non seulement en elle-même, mais avec d'autres sensations variables, celle d'une passante inconnue, celle du visage d'Odette, celle des feuillages du bois de Boulogne □ et tout se termine à l'infini dans la grande Ritournelle, la phrase de septuor en perpétuelle métamorphose, le chant des univers, le monde d'avant l'homme ou d'après. De chaque chose finie Proust fait un être de sensation, qui ne cesse de se conserver, mais en fuyant sur un plan de composition de l'Etre : "êtres de fuite"..."» (*QPH*, 179)

Deleuze quiere decir con esto dos cosas. La primera, que el arte comienza con el sistema "territorio-casa" o mejor, con el animal que traza un territorio (de ahí que el arte no pueda zafarse de sus obsesiones con el animal). Con el sistema territorio-casa muchas funciones orgánicas se transforman, tales como la sexualidad, la procreación, la agresividad, la alimentación. Pero esta transformación funcional no es lo que explica la aparición del territorio y la casa sino, como ya se dijo en *MP*, es a la inversa: el territorio implica la emergencia de cualidades sensibles puras,

---

<sup>1203</sup> Para el tema del *habitar* un territorio, el *construir* una casa y el *pensar*, en relación con la arquitectura como arte "primera" y con la música como arte de ocupación de un espacio, pero también en relación con la superación del dualismo arte/naturaleza por la pareja territorialidad-desterritorialización, cf. Goetz "La maison de Gilles Deleuze" en *Concepts [Hors série Gilles Deleuze I]*, 2003, pp. 3-8. Cf. también Antonioli "Architecture" en Leclercq (2005: 13-20).

<sup>1204</sup> Cf. Bourlez "Deleuze/Merleau-Ponty : propositions pour une rencontre à-parallèle" en *Concepts [Hors série Gilles Deleuze I]*, 2003, pp. 206-228, en especial las pp. 220-227 dedicadas a la carne. Cf. también Alliez (1993: 89-93) y Beaulieu (2004: 152-160).

*sensibilia* que dejan de ser únicamente funcionales y se vuelven rasgos de expresión, haciendo posible una transformación de las funciones.

«C'est cette émergence qui est déjà de l'art, non seulement dans le traitement de matériaux extérieurs, mais dans les postures et couleurs du corps, dans les chants et les cris qui marquent le territoire. C'est un jaillissement de traits, de couleurs et de sons, inséparables en tant qu'ils deviennent expressifs (concept philosophique de territoire).» (*QPH*, 174)

El ejemplo que aduce Deleuze es el de *MP*: el pájaro *Scenopoietes dentirostris*. Este pájaro de los bosques lluviosos de Australia, *hace caer* del árbol las hojas que corta cada mañana, las *gira* para que su cara interna más pálida contraste con la tierra, *se construye* de este modo una escena como un “ready-made” y *canta* justo encima, en una liana o una rama, con un canto complejo compuesto de sus propias notas y de las de otros pájaros que *imita* en los intervalos, mientras *saca* la base amarilla de las plumas debajo del pico. Siguiendo lo ya afirmado en *MP*, pero esta vez en polémica con la fenomenología de la carne, Deleuze sostiene que toda esta emergencia es artística: el pájaro es un auténtico artista. La primacía de las relaciones de exterioridad es el factor explicativo, frente a todo recurso a cualquier interioridad cuasi-trascendente.

«Ce ne sont pas les synesthésies en pleine chair, ce sont ces blocs de sensations dans le territoire, couleurs, postures et sons, qui esquissent une œuvre d'art totale. Ces blocs sonores sont des ritournelles ; mais il y a aussi des ritournelles posturales et de couleurs ; et des postures et des couleurs s'introduisent toujours dans les ritournelles. Courbettes et redressements, rondes, traits de couleurs. La ritournelle tout entière est l'être de sensation. Les monuments sont des ritournelles.» (*QPH*, 174-175)

Para hacer arte no se precisa nada más que unas posturas, unos colores y unos cantos a condición de que todo esto se abra y yerga hacia un vector loco, una línea de universo o desterritorialización (lo que en *MP* se denominaba “Cosmos”).

Lo segundo que quiere decir la cita proustiana está relacionado con la manera de tematizar el ritornelo en *QPH*: la casa.

«L'art commence non pas avec la chair, mais avec la maison ; ce pourquoi l'architecture est le premier des arts.» (*QPH*, 177)



La casa es objeto de una breve meditación que se aleja de los objetivos de nuestra exposición sistemática de *QPH*<sup>1205</sup>.

### 6.2.2.3. Los conceptos

Los conceptos pueblan el plano de inmanencia filosófico<sup>1206</sup>. Deleuze realiza una descripción ajustada de la relación “concepto-plano” desde seis puntos de vista: anatómico-geográfico, topológico, maquínico, trascendental, distributivo y cinético-conectivo.

«Le concepts sont l’archipel ou l’ossature, une colonne vertébrale plutôt qu’un crâne, tandis que le plan est la respiration qui baigne ces isolats. Les concepts son des surfaces ou volumes absolus, difformes et fragmentaires, tandis que le plan est l’absolu illimité, informe, ni surface ni volume, mais toujours fractal. Les concepts son des agencements concrets comme configurations d’une machine, mais le plan est la machine abstraite dont les agencements sont les pièces. Les concepts sont des événements, mais le plan est l’horizon des événements, le réservoir ou la réserve des événements purement conceptuels : non pas l’horizon relatif qui fonctionne comme une limite, change avec un observateur et englobe des états de choses observables, mais l’horizon absolu, indépendant de tout observateur, et qui rend l’événement comme concept indépendant d’un état de choses visibles où il s’effectuerait. Les concepts pavent, occupent ou peuplent le plan, morceau par morceau, tandis que le plan lui-même est le milieu indivisible où les concepts se répartissent sans en rompre l’intégrité, la continuité : ils occupent sans compter (le chiffre du concept n’est pas un nombre), ou se distribuent sans diviser. Le plan est comme un désert que les concepts peuplent sans le partager. Ce sont les concepts mêmes qui sont les seules régions du plan, mais c’est le plan qui est l’unique tenant des concepts. Le plan n’a pas d’autres régions que les tribus qui le peuplent et s’y déplacent. C’est le plan qui assure le raccordement des concepts, avec des connexions toujours croissantes, et ce sont les concepts qui assurent le peuplement du plan sur une courbure toujours renouvelée, toujours variable.» (*QPH*, 39)

Esta descripción<sup>1207</sup> sólo se aclarará si damos un salto del principio del libro hasta el final, esto es, si tenemos en cuenta que la línea que recorre la filosofía es

---

<sup>1205</sup> Cf. *QPH*, 177-179 donde se explora el concepto de casa en relación con el “marco” de la pintura o el “borde” del cuadro o, dicho de otro modo, la relación entre las formas marcantes y las fuerzas desmarcantes o cósmicas de la pintura.

<sup>1206</sup> Para una exposición de la teoría del concepto deleuziana en polémica con las posiciones del logicismo y la fenomenología cf. Alliez (1995: 71-80).

<sup>1207</sup> Colodro (2002: 68) interpreta esta descripción en función del concepto de pliegue expuesto por Deleuze en *L*: «El plano dispone el ámbito para el despliegue, y es también un pliegue que se vuelve sobre sí mismo abriendo y cerrando posibilidades de variabilidad. El plano es el pliegue omnipresente, aquel en el que despliega toda formación y todo concepto. En último término, esa distinción es únicamente posible en el plano, una vez que el pliegue ha inaugurado un horizonte de sentido que hace significativo dicho corte.».

totalmente distinta, tanto en su naturaleza como en su dirección, a la que recorre la ciencia. En su recorrido la filosofía crea los conceptos. Veámoslo.

La ciencia recorría una línea que iba de la virtualidad caótica a los estados de cosas y cuerpos. La filosofía, sin embargo, recorre una línea que va de los estados de cosas a lo virtual. Pero lo virtual ahora cambia de significado y se acerca al concepto de acontecimiento de *LDS*.

«Le virtuel n'est plus la virtualité chaotique, mais la virtualité devenue consistante, entité qui se forme sur un plan d'immanence qui coupe le chaos. C'est ce qu'on appelle l'Événement, ou la part dans tout ce qui arrive de ce qui échappe à sa propre actualisation. L'événement n'est pas du tout l'état de choses, il s'actualise dans un état de choses, dans un corps, dans un vécu, mais il a une part ombrageuse et secrète qui ne cesse de se soustraire ou de s'ajouter à son actualisation : contrairement à l'état de choses, il ne commence ni ne finit, mais a gagné ou gardé le mouvement infini auquel il donne consistance. Il est le virtuel qui se distingue de l'actuel, mais un virtuel qui n'est plus chaotique, devenu consistant ou réel sur le plan d'immanence qui l'arrache au chaos. Réel sans être actuel, idéal sans être abstrait.» (*QPH*, 147-148)

Lo virtual sobrevuela el estado de cosas. Pero es la inmanencia pura la que le otorga la capacidad de sobrevolar a sí mismo tanto en sí mismo como en el plano. El acontecimiento es inmaterial, incorporeal, invisible y reserva pura. Según Deleuze los pensadores que más han profundizado en el acontecimiento son Péguy y Blanchot.

Un estado de cosas, un sistema actual o un ámbito de función se define como un tiempo entre dos instantes, o tiempos entre muchos instantes. Sin embargo cuando ascendemos a lo virtual descubrimos una realidad en la que el tiempo ya no está entre dos instantes, sino que el acontecimiento mismo es un entre-tiempo: el entre-tiempo no es lo eterno, tampoco es tiempo, sino que es *devenir*. El entre-tiempo, el acontecimiento, es siempre un tiempo en el que nada sucede, una espera infinita que ya ha pasado infinitamente, espera y reserva. Este tiempo muerto no viene después de lo que sucede sino que coexiste con el instante o el tiempo del accidente, pero coexiste como la inmensidad del tiempo vacío en el que todavía se lo percibe como venidero y ya pasado, en la extraña indiferencia de una intuición intelectual.

«Tous les entre-temps se superposent, tandis que les temps se succèdent.» (*QPH*, 149)

En cada acontecimiento hay muchos componentes heterogéneos siempre simultáneos puesto que cada uno es un entre-tiempo. Todos cohabitan en el entre-tiempo que los hace comunicar por zonas de indiscernibilidad, de indecibilidad: son

variaciones, modulaciones, intermezzi, singularidades de un orden nuevo infinito. Cada componente del acontecimiento *se actualiza o se efectúa* en un instante, y el acontecimiento en el tiempo que pasa entre esos instantes. Pero nada ocurre en la *virtualidad* que sólo tiene entre-tiempos como componentes y un acontecimiento como devenir compuesto. Nada sucede allí, pero todo *deviene*, de tal modo que el acontecimiento tiene el privilegio de volver a empezar cuando el tiempo ha transcurrido. Nada ocurre y sin embargo todo cambia ya que el devenir no cesa de volver a pasar por sus componentes y de volver a traer el acontecimiento que se actualiza en otro lugar, en otro momento.

«Quand le temps passe et emmène l'instant, il y a toujours un entre-temps pour ramener l'événement. C'est un *concept* qui appréhende l'événement, son devenir, ses variations inséparables, tandis qu'une fonction saisit un état de choses, un temps et des variables, avec leurs rapports suivant le temps. Le concept a une puissance de répétition, qui se distingue de la puissance discursive de la fonction. Dans sa production et sa reproduction, le concept a la réalité d'un virtuel, d'un incorporel, d'un impassible, contrairement aux fonctions d'état actuel, aux fonctions de corps et de vécu. Dresser un concept n'est pas la même chose que tracer une fonction, bien qu'il y ait du mouvement des deux côtés, bien qu'il y ait des transformations et des créations dans un cas comme dans l'autre : les deux types de multiplicités s'entrecroisent.» (QPH, 150)

Tiempo y concepto van unidos. Una determinada temporalidad. Tal potencia de repetición, realidad virtual, incorporal, impasible, hay que erigirla, levantarla, *crearla*. Visto esto ¿qué es un concepto? Veamos primero la diferencia entre su historia y su devenir, luego su naturaleza (o concepto del concepto) para finalmente hacer un breve listado de sus rasgos definitorios (incorporalidad y origen, absolutez-relatividad, resonancia, valía y estatuto pedagógico).

Todo concepto tiene por una parte una *historia* y por la otra un *devenir*<sup>1208</sup>. La *historia* puede ser un zigzag, o incluso puede llegar a discurrir por problemas y planos diversos. En un concepto hay, las más de las veces, fragmentos o componentes procedentes de otros conceptos que respondían a otros problemas y suponían otros planos. Esto es así porque cada concepto lleva en sí un nuevo recorte, adquiere nuevos contornos, tiene que ser reactivado, recortado, reconfigurado. Con respecto a su *devenir* éste atañe a unos conceptos que se sitúan en el mismo plano. Aquí los conceptos se enlazan unos con otros, se recortan-solapan mutuamente, coordinan sus perímetros, componen sus problemas respectivos, pertenecen a la misma filosofía, incluso cuando tienen historias diferentes. En efecto todo concepto, puesto que tiene un número finito de componentes, se bifurcará sobre otros

---

<sup>1208</sup> Cf. QPH, 23-24.

conceptos, compuestos de modo diferente, pero que constituyen otras regiones del mismo plano que responden a problemas que se pueden relacionar y que participan de una co-creación. Un concepto no sólo exige un problema bajo el cual modifica o sustituye conceptos anteriores, sino una encrucijada de problemas donde se junta con otros conceptos existentes. De este modo, en un plano determinable, se pasa de un concepto a otro por una suerte de puente.

Tres son las características que Deleuze señala con respecto a la naturaleza del concepto (o concepto del concepto)<sup>1209</sup>.

La primera es que cada concepto tiene unos *componentes* que, a su vez, pueden ser tomados como conceptos. Así pues los conceptos se extienden hasta el infinito y, como están creados, nunca se crean a partir de la nada.

La segunda característica es que cada concepto torna inseparables los componentes dentro de él. Lo que define la *consistencia* del concepto es que está compuesto por componentes distintos y heterogéneos, aunque no separables. Así, podemos hablar de una doble consistencia: endoconsistencia (consistencia interna) y exoconsistencia (consistencia externa). La endoconsistencia está definida por zonas, umbrales o devenires donde los componentes (siendo distintos) se pasan algo uno al otro, algo indecible entre ambos: hay un ámbito *ab* que pertenece tanto a *a* como a *b*, en el que *a* y *b* “devienen” indiscernibles. La exoconsistencia está definida por zonas y puentes que hacen de junturas del concepto. La exoconsistencia acontece con otros conceptos, cuando su creación respectiva implica la construcción de un puente sobre el mismo plano.

La tercera es que cada concepto es el *punto* de coincidencia, condensación, acumulación de sus propios componentes. Este punto conceptual no cesa de recorrer sus componentes, subiendo y bajando dentro de ellos. Cada componente, en este sentido, es un *rasgo intensivo*, una ordenada intensiva que no debe ser percibida como general ni como particular sino como una pura y simple singularidad (“un” mundo posible, “un” rostro, “unas” palabras”) que se particulariza o se generaliza según se le otorguen unos valores variables o se le asigne una función constante. Pero, a la inversa de lo que sucede con la ciencia, no hay constante ni variable en el concepto y no se diferenciarán especies variables para un género constante como tampoco se distinguirá una especie constante para unos individuos variables. Las relaciones dentro del concepto no son de comprensión ni de extensión sino sólo de *ordenación* y los componentes del concepto no son constantes ni variables sino meras *variaciones* ordenadas en función de su vecindad. *Los componentes son procesuales, modulares*. Por ejemplo, el concepto de un pájaro no reside en su

---

<sup>1209</sup> Cf. *QPH*, 24-26.

género o en su especie sino en la *composición de sus poses, de su colorido y de sus trinos: algo indiscernible, más sineidesia*<sup>1210</sup> *que sinestesia*.

«Un concept est une hétérogénèse, c'est-à-dire une ordination de ses composantes par zones de voisinage. Il est un ordinal, c'est une intension présente à tous les traits qui le composent. Ne cessant de les parcourir suivant un ordre sans distance, le concept est en état de *survol* par rapport à ses composantes. Il est immédiatement co-présent sans aucune distance à toutes ses composantes ou variations, il passe et repasse par elles : c'est une ritournelle, un opus ayant son chiffre.» (QPH, 26)

Tras estudiar esta triple naturaleza del concepto, Deleuze pasa a analizar su incorporalidad y origen, su absolutez-y-relatividad, su resonancia, su valía y su estatuto pedagógico.

Su incorporalidad hace referencia al hecho de que aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos no se confunde con el estado de cosas en que se efectúa. Carece de coordenadas espacio-temporales: sólo tiene ordenadas intensivas. Carece de energía: sólo tiene intensidades, es “anergético” (recordemos que ya en *DR* se decía que la energía no es la intensidad, sino el modo en que ésta se despliega y se anula en un estado de cosas extensivo)<sup>1211</sup>.

«Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose. C'est un Événement pur, une heccéité, une entité [...]. Le concept se définit par *l'inséparabilité d'un nombre fini de composantes hétérogènes parcourues par un point en survol absolu, à vitesse infinie*. Les concepts sont “des surfaces ou des volumes absolus”, des formes qui n'ont pas d'autre objet que l'inséparabilité de variations distinctes.» (QPH, 26)

El *sobrevuelo* es el estado del concepto o su infinitud propia, aunque los infinitos sean más o menos grandes según la cifra de sus componentes, de los umbrales y de los puentes<sup>1212</sup>. (El concepto es infinito por su sobrevuelo o velocidad pero es finito por su movimiento que traza el contorno de sus componentes<sup>1213</sup>).

---

<sup>1210</sup> Sineidesia: *synéidésie* (QPH, 26).

<sup>1211</sup> Que el concepto sea incorporal no significa que sea “abstracto”. Para la relación de la voz con las condiciones de emergencia del concepto en la práctica docente del propio Deleuze cf. Jaeglé (2005: 18-20).

<sup>1212</sup> Rojas (2003: 245) subraya la importancia de la *velocidad infinita* del punto en sobrevuelo absoluto con estas palabras: «[...] el concepto filosófico en sentido estricto no nombra un objeto, sino aquello que el pensamiento piensa (aquello que el pensamiento recorre, articula, relaciona) a velocidad infinita. El concepto nombra precisamente ese *acto* infinitamente veloz del pensamiento». Para un desarrollo más extenso acudir a las pp. 242-254 (“La velocidad infinita del pensamiento”). Alliez (1993: 101) considera que tanto el *sobrevuelo* como la *velocidad infinita* son nociones maquinicas no-metafóricas: «[...] elles énoncent l'acte auto-objectif conditionnant de la réalité de toute multiplicité intensive : être “au principe de toute liaison et non le résultat de liaisons et d'assemblages de parties”».

<sup>1213</sup> En QPH, 26-27 Deleuze señala que un filósofo, a lo largo de su trabajo, reajusta sus conceptos e incluso cambia de conceptos incesantemente, bastando a veces con un simple detalle que crece y llega

«Le concept est bien acte de pensée en ce sens, la pensée opérant à vitesse infinie (pour autant plus ou moins grande).» (QPH, 26)

Y es quizás por esta razón por lo que Deleuze, deja patente, en línea con la mesa de *DR*, el juego de *LDS* y la meseta de *MP*, que los conceptos filosóficos nacen de lanzamientos de dados y no son piezas de puzzles<sup>1214</sup>.

Con respecto a su absolutez-relatividad, Deleuze manifiesta que el concepto es *a la vez* absoluto y relativo. Absoluto como “todo” y relativo como “fragmento”. Absoluto por la condensación que opera, por el lugar que ocupa sobre el plano, por las condiciones que asigna al problema y relativo con respecto a sus propios componentes, a los conceptos, al plano sobre el que se delimita y a los problemas que supuestamente debe resolver<sup>1215</sup>.

«La relativité et l'absoluité du concept sont comme sa pédagogie et son ontologie, sa création et son auto-position, son idéalité et sa réalité. Réel sans être actuel, idéal sans être abstrait...» (QPH, 27)

El concepto carece de *referencia*. Es *autoreferencial*, se pone a sí mismo y a su objeto, *al mismo tiempo* que es *creado*<sup>1216</sup>. Esta *simultaneidad* es explicada por la

---

a producir una nueva condensación conceptual que añade o resta componentes. En esta reelaboración incesante el filósofo presenta una *amnesia* que casi lo acerca a una especie de enfermo. Deleuze recoge las palabras de Jaspers sobre Nietzsche (“corregía él mismo sus ideas para constituir otras nuevas sin reconocerlo explícitamente; en sus estados de alteración olvidaba las conclusiones a las que había llegado anteriormente”) y las del propio Leibniz (“creía estar entrando a puerto, pero... fui rechazado a alta mar”).

<sup>1214</sup> Cf. QPH, 38.

<sup>1215</sup> Según Alliez (1993: 103-104): «La relativité et l'absoluité du concept, territoire et volume absolu (la terre du concept), sont comme son éthologie et son ontologie qu'unit le constructivisme. Comme si le concept était dans l'intension ontologique d'une “éthologie supérieure” mettant directement la pensée en rapport avec la terre, sur une ligne de fuite céleste qui peut s'inscrire au fond de l'eau. [...] la Terre es le concept du concept de concept, le Natal du philosophe. De la philosophie comme *noomadologie* – Guattari dit : une écologie du virtuel.»

<sup>1216</sup> Nancy “Pli deleuzien de la pensée”, recogido en Alliez (1998: 115-123), aprecia la importancia de este punto y lo interpreta así: «Faire un concept, chez lui, ce n'est pas aspirer l'empirie sous une catégorie : c'est construire un univers propre, autonome, un *ordo et connexio* qui ne mime pas l'autre, qui ne le représente pas, qui ne le signifie pas, mais qui l'effectue sur son mode propre. [...] On pourrait dire que les autres philosophies s'occupent des affaires du monde, de toutes sortes de affaires, tandis que celle-ci ne s'occupe à proprement parler de rien : elle ne juge ni ne transforme le monde, elle l'effectue autrement, comme univers “virtuel” des concepts. Cette pensée n'a pas “le réel” pour “objet”, elle n'a pas d' “objet” : elle est une autre effectuation du “réel”, étant admis que le réel “en soi” est le chaos, une sorte d'effectivité sans effectuation.» (pp. 118-119). En este sentido Nancy sostiene que para Deleuze pensar consiste en combinar y variar efectuaciones virtuales, razón por la cual hay que colocar su filosofía bajo el signo del juego y la afirmación.

esencia del *constructivismo* como procedimiento filosófico, procedimiento que une lo absoluto y lo relativo<sup>1217</sup>.

Con respecto a la resonancia de los conceptos Deleuze dice que ésta se opone a la discursividad. La filosofía no es una formación discursiva porque no se dedica a enlazar proposiciones. Las *proposiciones* se definen por su *referencia* y la referencia nada tiene que ver con el Acontecimiento, sino que está relacionada con el estado de cosas o de cuerpos, así como con las condiciones de esta relación. Lejos de constituir una intensión, estas condiciones son extensionales: implican unas operaciones de colocación en abscisa o linearización sucesivas que introducen las ordenadas intensivas en unas coordenadas espacio-temporales y energéticas, de establecimiento de correspondencia de conjuntos delimitados de este modo. La *independencia de las variables* en las proposiciones se opone a la *inseparabilidad de las variaciones* en el concepto.

«Les concepts, qui n'ont que de la consistance ou des ordonnées intensives hors coordonnées, entrent librement dans des rapports de résonance non discursive, soit parce que les composantes de l'un deviennent des concepts ayant d'autres composantes toujours hétérogènes, soit parce qu'ils ne présentent entre eux aucune différence d'échelle à aucun niveau. Les concepts sont des centres de vibrations chacun en lui-même et les uns par rapport aux autres. C'est pourquoi tout résonne, au lieu de se suivre ou de se correspondre. Il n'y a aucune raison pour que les concepts se suivent.» (*QPH*, 28)

Los conceptos en tanto que totalidades fragmentarias no constituyen ni siquiera las piezas de un rompecabezas, de un puzzle como ya antes dijimos, puesto que sus perímetros irregulares no se corresponden. Forman una pared, pero una pared de piedra en seco, y si se toma el conjunto se hace mediante caminos divergentes. Incluso los puentes de un concepto a otro son también encrucijadas o rodeos que no circunscriben ningún conjunto discursivo. Son puentes *móviles*.

«A cet égard il n'est pas faux de considérer que la philosophie est en état de perpétuelle digression ou digressivité.» (*QPH*, 28)

La conveniencia o inconveniencia de un concepto, lo que más arriba llamábamos “valía”, está relacionada con la resonancia. Un concepto se considera *mejor* en tanto que permite escuchar variaciones nuevas y resonancias desconocidas, opera recortes insólitos, aporta un Acontecimiento que nos sobrevuela.

---

<sup>1217</sup> En virtud de la *simultaneidad* de la autoposición y la creación del concepto Alliez (1993: 100) considera que en *QPH* se da una *pragmática del concepto* que fundamenta una lógica de las multiplicidades.

«Et si l'on peut rester platonicien, cartésien ou kantien aujourd'hui, c'est parce que l'on est en droit de penser que leurs concepts peuvent être réactivés dans nos problèmes et inspirer ces concepts qu'il faut créer. Et quelle est la meilleure manière de suivre les grands philosophes, répéter ce qu'ils ont dit, ou bien *faire ce qu'ils ont fait*, c'est-à-dire créer des concepts pour des problèmes qui changent nécessairement ?» (*QPH*, 32)

Quizás por esta razón el filósofo siente poca o nula pasión por debatir. Los debates no ponen de manifiesto los problemas. La comunicación llega demasiado tarde o demasiado pronto. Según Deleuze es una de las manifestaciones del resentimiento filosófico: debatir para criticar sin crear<sup>1218</sup>.

Por último, y con respeto al estatuto pedagógico del concepto, éste queda delimitado como una *multiplicidad*, una superficie o un volumen absolutos, autoreferentes, compuestos por un número determinado de variaciones intensivas inseparables que siguen un orden de vecindad y recorridos por un punto en estado de sobrevuelo. El concepto es el contorno, la configuración, la constelación de un acontecimiento por venir. Los conceptos, en este sentido, pertenecen de pleno derecho a la filosofía porque es la que los crea y no cesa de crearlos<sup>1219</sup>.

«Dégager toujours un événement des choses et des êtres, c'est la tâche de la philosophie quand elle crée des concepts, des entités. Dresser le nouvel événement des choses et des êtres, leur donner toujours un nouvel événement : l'espace, le temps, la matière, la pensée, le possible comme événements...» (*QPH*, 36)

El concepto filosófico no se refiere a lo vivido sino que consiste en establecer o elaborar un acontecimiento que sobrevuela toda vivencia no menos que todo estado

---

<sup>1218</sup> En una entrevista de 1991, realizada con ocasión de la aparición de *QPH* (recogida bajo el título de "Nous avons inventé la ritournelle" en *DRF*, 353-356), Deleuze establece una distinción entre debatir y conversar. Debatir es inútil, aparte de una pérdida de tiempo, en la medida en que resulta muy difícil determinar a qué *problema* responde tal o cual proposición. Además, si se comprende el problema no hay ningún motivo para debatir porque o bien los que discuten plantean el mismo problema (y no hay nada que hablar) o bien plantean un problema distinto (y por tanto hablar sería como hablar solo). Algo totalmente distinto del debate es la conversación: «[...] la moindre conversation est un exercice hautement schizophrénique, qui se passe entre individus ayant un fonds commun, et un grand goût des ellipses et des raccourcis. La conversation est du repos coupé de longs silences, elle peut donner des idées. Mais la discussion ne fait aucunement partie du travail philosophique. Terreur de la formule "on va discuter un peu".» (*DRF*, 355).

<sup>1219</sup> Christophe Richard "L'empirisme transcendantal", recogido en Vaysse (2006: 169-183), sostiene que en la medida en que los conceptos son disposiciones de multiplicidades incorporales hay que hacerlos equivalentes a las Ideas-problemas de *DR* (p. 181). Afirma que Deleuze nunca ha abandonado el empirismo trascendental a pesar del cambio de terminología (rizomática, diagramatismo, pragmática, etc.) y a pesar de todos los reajustes a los que lo ha sometido (como por ejemplo la sustitución de la profundidades intensivas de *DR* por el caos de *QPH*) (p. 182).



de cosas<sup>1220</sup>. Cada concepto talla el acontecimiento, lo perfila a su manera<sup>1221</sup>. La grandeza de una filosofía, según Deleuze, se valora por la naturaleza de los acontecimientos a que sus conceptos nos incitan, o que nos hace capaces de extraer dentro de unos conceptos.

### 6.2.3. Los intercesores

Los intercesores juegan un papel decisivo en la construcción de los conceptos, funciones, perceptos y afectos en los planos respectivos<sup>1222</sup>.

#### 6.2.3.1. Los observadores parciales

El *modo de enunciación* científico tiene dos aspectos: los nombres propios y, el más importante, los observadores parciales o intercesores ideales.

Con respecto al nombre propio, y basándose en los estudios de G.-G. Granger, Deleuze afirma que las coordenadas, las funciones, las ecuaciones, las leyes, los fenómenos o los efectos están vinculados a unos nombres propios, de igual modo que una enfermedad queda designada por el nombre del médico que supo aislar, reunir o agrupar sus síntomas variables. En este sentido *ver* lo que sucede siempre ha tenido una importancia mayor que las *demonstraciones*, incluso en las matemáticas puras, que pueden ser calificadas de visuales, figurales, independientemente de sus aplicaciones. Hoy en día muchos matemáticos piensan que un ordenador es mucho más valioso que una axiomática y el estudio de las funciones no lineales se ve sometido a lentitudes y a aceleraciones en unas series de números observables.

«Que la science soit discursive ne signifie nullement qu'elle soit déductive. Au contraire, dans ses bifurcations, elle passe par autant de catastrophes, de ruptures et de réenchaînements marqués par les noms propres.» (QPH, 122)

---

<sup>1220</sup> Zourabichvili (1996: 124) subraya que el *dresser* (erigir) deleuziano quiere decir suspender la actualización desprendiendo su parte virtual (drama, movimiento infinito), repetir el movimiento mismo de la explicación.

<sup>1221</sup> Bident (2003: 38-41) estima que a pesar de todas las reservas (y rechazo) de Deleuze hacia el concepto de “reconocimiento” la encarnación o efectuación del concepto abre el tiempo de una acción de reconocimiento.

<sup>1222</sup> En *PP*, 171 declara: «Ce qui est essentiel, c'est les intercesseurs. La création, c'est les intercesseurs. Sans eux il n'y a pas d'œuvre. Ça peut être des gens – pour un philosophe, des artistes ou des savants, pour un savant, des philosophes ou des artistes – mais aussi des choses, des plantes, des animaux même, comme dans Castaneda. [...]. J'ai besoin de mes intercesseurs pour m'exprimer, et eux ne s'exprimeraient jamais sans moi : on travaille toujours à plusieurs, même quand ça ne se voit pas. A plus forte raison quand c'est visible : Félix Guattari et moi, nous sommes intercesseurs l'un de l'autre.». Además, sobre la necesidad de los intercesores en la política de izquierdas cf. *PP*, 172-174.

Si la ciencia mantiene una diferencia insalvable con la filosofía, imposible de colmar, la razón reside en que:

«[...] les noms propres marquent dans un cas une juxtaposition de référence, et dans l'autre une superposition de feuillet : ils s'opposent par tous les caractères de la référence et de la consistance.» (QPH, 122)

Pero, aún así, la filosofía y la ciencia implican, exactamente igual que el arte, un *no sé qué* devenido positivo y creador, un *no sé qué* condición de la propia creación y que consiste en determinar *mediante* lo que no se sabe. Deleuze cita a Galois: “indicar el curso de los cálculos y prever los resultados, sin poder efectuarlos jamás”<sup>1223</sup>.

El segundo aspecto de la enunciación científica viene dado por la presencia de los observadores parciales, relacionados con las funciones, en los sistemas de referencia. Los observadores parciales, que van formando núcleos en todas las ciencias y todos los sistemas de referencia, no son ni un límite del conocimiento, ni una especie de “subjetividad” de la enunciación.

«Bref, le rôle d'un observateur partiel est de *percevoir* et d'*éprouver*, bien que ces perceptions et affections ne soient pas celles d'un homme, au sens couramment admis, mais appartiennent aux choses qu'il étudie. L'homme n'en ressent pas moins l'effet (quel mathématicien n'éprouve pleinement l'effet d'une section, d'une ablation, d'une adjonction), mais il ne reçoit cet effet que de l'observateur idéal qu'il a lui-même installé comme un golem dans le système de référence.» (QPH, 124)

Los observadores parciales se sitúan en la vecindad de las singularidades de una curva, de un sistema físico o de un organismo vivo. Según Deleuze el animismo está más cercano de la biología de lo que se cree cuando multiplica las diminutas almas inmanentes a los órganos y las funciones, con la condición de desposeerlas de cualquier papel activo o eficiente para convertirlas tan sólo en focos de percepción o afección moleculares: los cuerpos se pueblan así de pequeñas mónadas<sup>1224</sup>.

«On appellera site la région d'un état de choses ou d'un corps appréhendé par un observateur partiel. Les observateurs partiels sont des forces, mais la force n'est pas ce qui agit, c'est comme le savaient Leibniz et Nietzsche, ce qui perçoit et éprouve.» (QPH, 124).

---

<sup>1223</sup> Cf. QPH, 122.

<sup>1224</sup> En el tema de los observadores parciales Alliez (1993: 52-53) encuentra «[...] le thème deleuzien d'un *empirisme supérieur* qui s'attachait à transgresser le principe suprême du kantisme, axé sur la “possibilité” de l'expérience, dans le sens de la découverte de dynamismes spatio-temporels qualitatifs irréductibles à la notion de “schématisation”».

Hay observadores parciales en todos los sitios donde surgen propiedades puramente funcionales de reconocimiento o selección, sin acción directa (como en la totalidad de la biología molecular, en inmunología, o en las enzimas alostéricas)<sup>1225</sup>. Ya el físico Maxwell suponía un demonio capaz de distinguir en una mezcla las moléculas rápidas y las lentas, de alta y baja energía. La física de partículas necesita innumerables observadores infinitamente sutiles.

«Finalement, *les observateurs partiels idéaux sont les perceptions ou affections sensibles des fonctifs eux-mêmes*. Même les figures géométriques ont des affections et des perceptions (pathèmes et symptômes, disait Proclus) sans lesquelles les problèmes les plus simples resteraient intelligibles. Les observateurs partiels sont des *sensibilia* qui doublent les fonctifs.» (QPH, 124-125)

Según Deleuze, Bertrand Russell fue capaz de extraer estos *sensibilia*, que están en los sistemas de coordenadas y pertenecen a la ciencia, cuando evocaba cualidades desprovistas de cualquier subjetividad, datos sensoriales diferentes de toda sensación, emplazamientos establecidos en los estados de cosas, perspectivas vacías pertenecientes a las propias cosas, pedazos contraídos de espacio-tiempo que corresponden al conjunto o a las partes de una función. Russell las asimilaba a unos aparatos e instrumentos tales como el interferómetro de Michaelson o, más sencillamente, la placa fotográfica, la cámara, el espejo, que captan lo que nadie está allí para ver y hacen que resplandezcan estos *sensibilia* no-sentidos. Lejos de definir estos *sensibilia* por los instrumentos, ya que éstos están a la espera de un observador real que acuda a ver, son los propios instrumentos los que suponen al observador parcial situado en el punto de vista correcto dentro de las cosas: el observador no subjetivo es precisamente lo sensible que cualifica (a veces a miles) a un estado de cosas, a una cosa o a un cuerpo científicamente determinados<sup>1226</sup>.

<sup>1225</sup> En su valoración global de la teorización deleuziana de la ciencia Alliez (1993: 61) concluye: «Qu'est-ce que la philosophie des sciences ? Une logique des forces affectée d'une hétérologie du sens.».

<sup>1226</sup> Explicando la naturaleza de estos *sensibilia* Alliez (1993 : 96) escribe: «[...] qu'est-ce qu'une singularité, sinon ces perceptions et ces affections qui "donnent sens" aux fonctifs en les dotant d'une "sensibilité" ? Ce sont ces forces sensibles, véritables *sensibilia scientifiques*, qui interdisent de séparer un état de choses du potentiel à travers lequel il opère... Car l'univers lui-même a une histoire et une vie. Comment ne pas citer Prigogine et Stengers : "Utiliser dans ce contexte un terme comme celui de "sensibilité" n'implique pas de projection anthropomorphique, mais signifie un *enrichissement de la notion de causalité*. [...] La notion de "sensibilité" lie ce que les physiciens avaient l'habitude de séparer : la définition du système et son activité.»». Según Alliez la consecuencia de todo ello es que a la "logificación *in abstracto*" de las funciones se opone "la animación *in concreto*" de los funtores con lo que la "crisis de los fundamentos" de la ciencia sería el síntoma del fracaso de la ambición de querer descubrir, en la fantasía de un saber separado de sus raíces, la transparencia de un mundo totalmente racional. Alliez concluye: «À cette dite crise des fondements répond la réaffirmation du

En el caso del observador parcial (igual, como veremos, que en el caso del personaje filosófico) no hay nada de “simbolismo”. Las percepciones y afecciones son *ideales* (como en el caso de los personajes filosóficos) pero *nunca ficticias*.

«Les observateurs scientifiques [...] sont des points de vue dans les choses mêmes, qui supposent un étalonnage d’horizons et une succession de cadrages sur fond de ralentissements et d’accélération : les affects y deviennent des rapports énergétiques, et la perception même une quantité d’information. Nous ne pouvons guère développer ces déterminations, parce que le statut des percepts et des affects purs nous échappe encore, renvoyant à l’existence des arts.» (QPH, 126)

Precisamente, *que existan percepciones y afecciones propiamente filosóficas y propiamente científicas*, resumiendo, *sensibilia* de concepto y de función, indica el *fundamento* de una relación entre ciencia y filosofía, por una parte, y el arte por la otra, de tal modo que se puede expresar legítimamente la *hermosura* de una función y la *belleza* de un concepto.

«Les perceptions et affections spéciales de la philosophie ou de la science s’accrocheront nécessairement aux percepts et affects de l’art, celles de la science autant que celles de la philosophie.» (QPH, 126)

¿Desconocida raíz común de ciencia, filosofía y arte en el mundo de la sensación, esto es, en el mundo de la afecto-percepción? Tal vez. Pero ¿por qué caminar hacia una Teoría unificada de la sensibilidad cuando Deleuze escapa de ello y prefiere los cortes, rupturas, transiciones y pasos como motivo del pensar y no “la” unidad sistemática que opera un cierre sobre los problemas?

#### **6.2.3.2. Las figuras estéticas**

Las figuras estéticas son el tercer elemento necesario, junto con el plano de composición y las sensaciones, para que el pensamiento se convierta en arte o, mejor, para que el pensamiento *crea* arte.

«Les figures esthétiques (et le style qui les crée) n’ont rien à voir avec la rhétorique. Ce sont des sensations : des percepts et des affects, des paysages et des visages, des visions et des devenir.» (QPH, 167)

---

privilege du vivant, un monde de part en part vivant où la pression du virtuel ne cesse d’exprimer le “vécu” des choses, un monde où tout est force, interaction et préhension, affection et perception, sensibilité et sensibilité à – composition de forces et d’affects.» (p. 97).

El *devenir sensible* es el acto a través del cual algo o alguien incesantemente se vuelve otro, sin dejar de ser lo que es, girasol de Van Gogh o capitán Achab de Melville, mientras que el *devenir conceptual* es el acto a través del cual el propio acontecimiento común esquivo lo que es. Hay que tener en cuenta que el monumento no actualiza el acontecimiento virtual sino que lo incorpora o lo encarna: le da un cuerpo, una vida, un universo.

Como ya avanzamos con anterioridad, estos universos artísticos no son virtuales ni actuales sino *posibles*. Deleuze introduce lo posible como categoría estética. Lo posible no es lo virtual del acontecimiento. Una sensación existe en su *universo posible* sin que el concepto exista necesariamente en su forma absoluta. Un *concepto de sensación* debe ser creado con sus propios medios: que esté dada la sensación no quiere decir que esté dado el concepto de esa sensación, el concepto hay que crearlo. El concepto *no precede de derecho* a la sensación a pesar de que los acontecimientos o conceptos sean formas de un pensamiento-Naturaleza que sobrevuelan todos los universos posibles.

Las figuras estéticas son potencias de afectos y perceptos que operan sobre un plano de composición como imagen del Universo.

«Les grandes figures esthétiques de la pensée et du roman, mais aussi de la peinture, de la sculpture et la musique, produisent des affects qui débordent les affections et perceptions ordinaires, autant que les concepts débordent les opinions courantes. Melville disait qu'un roman comporte une infinité de caractères intéressants, mais une seule Figure originale comme l'unique soleil d'une constellation d'univers, comme commencement des choses, ou comme le phare qui tire de l'ombre un univers caché : ainsi le capitaine Achab, ou Bartleby. L'univers de Kleist est parcouru d'affects qui le traversent comme des flèches, ou qui se pétrifient soudain, là où se dressent la figure de Hombourg ou celle de Penthésilée. Les figures n'ont rien à voir avec la ressemblance ni la rhétorique, mais sont la condition sous laquelle les arts produisent des affects de pierre et de métal, de cordes et de vents, de lignes et de couleurs sur plan de composition d'univers.» (QPH, 64)

Es cierto que una figura estética (Don Juan, Zaratustra) puede convertirse en un personaje conceptual (con Kierkegaard y Nietzsche) pero no pertenecen ni al mismo plano ni son portadores de las mismas potencias. Los planos pueden solaparse aunque no confundirse.

En este solapamiento puede darse un doble suceso. Por un lado un filósofo puede modificar decisivamente lo que significa pensar, trazar una nueva imagen del pensamiento, instaurar un nuevo plano de inmanencia pero, en vez de crear conceptos nuevos que lo ocupen, *puebla el plano con otras instancias*, con entidades poéticas, novelescas, pictóricas o musicales. Pero, por otro lado, un artista puede proceder del modo inverso. *Igitur* de Mallarmé es el caso, según Deleuze. Es un

personaje conceptual transportado sobre un plano de composición *y* una figura estética arrastrada sobre un plano de inmanencia: su nombre propio es una conjunción.

«Ces penseurs sont “à moitié” philosophes, mais ils sont aussi beaucoup plus que philosophes, et pourtant ne sont pas des sages. Quelle force dans ces œuvres aux pieds déséquilibrés, Hölderlin, Kleist, Rimbaud, Mallarmé, Kafka, Michaux, Pessoa, Artaud, beaucoup de romanciers anglais et américains, de Melville à Lawrence ou Miller, dont le lecteur découvre avec admiration qu’ils ont écrit le roman du spinozisme... Certes, ils ne font pas une synthèse d’art et de philosophie. Ils bifurquent et ne cessent de bifurquer. Ce sont des génies hybrides qui n’effacent pas la différence de nature, ne la comblent pas, mais font servir au contraire toutes les ressources de leur “athlétisme” à s’installer dans cette différence même, acrobates écartelés dans un perpétuel tour de force.» (QPH, 65)

Si el arte piensa, y Deleuze defiende con ardor que piensa, es gracias a los afectos y perceptos, en este caso configurados como figuras estéticas.

#### **6.2.3.3. Los personajes conceptuales**

El personaje conceptual ejecuta movimientos que describen el plano de inmanencia del autor e interviene en la propia creación de sus conceptos. El personaje conceptual puede aparecer o no, ya que aunque innominado, subterráneo o secreto, siempre puede ser reconstituido por el lector. No tiene porque ser el personaje de un diálogo, relato o novela filosófica pero tampoco el representante del filósofo. Más bien es al contrario: el filósofo es el “representante” de un (o múltiples) personaje(s) conceptual(es).

«Le personnage conceptuel n’est pas le représentant du philosophe, c’est même l’inverse : le philosophe est seulement l’enveloppe de son principal personnage conceptuel et de tous les autres, qui sont les intercesseurs, les véritables sujets de sa philosophie. Les personnages conceptuels sont les “hétéronymes” du philosophe, et le nom du philosophe, le simple pseudonyme de ses personnages. Je ne suis plus moi, mais une aptitude de la pensée à se voir et se développer à travers un plan qui me traverse en plusieurs endroits.» (QPH, 62)

El personaje conceptual nada tiene que ver con una personificación abstracta, un símbolo, una alegoría o una metáfora. Deleuze dice que *vive* y su modo de vida es *insistir*. El filósofo es la idiosincrasia de sus personajes conceptuales y su destino es devenir su o sus personajes al mismo tiempo que sus personajes devienen otra cosa

que lo que son histórica, mitológica, literaria o vulgarmente: el Sócrates de Platón, el Idiota de Nicolás de Cusa, el Dionisos de Nietzsche.

«Le personnage conceptuel est le devenir ou le sujet d'une philosophie, qui vaut pour le philosophe, si bien que Cuse ou même Descartes devraient signer "l'Idiot", non moins que Nietzsche "l'Antéchrist" ou "Dionysos crucifié".» (QPH, 63)

El personaje conceptual es una tercera persona que actúa como agente de enunciación ya que los actos de habla en la vida corriente remiten a tipos psicosociales que son prueba de hecho de la existencia de una tercera persona subyacente ("te hablo como padre", "decreto la movilización general como presidente de la República", "te apruebo como profesor", etc.). Tema deleuziano recurrente desde *MP* y, más, desde *DR* (siempre es Otro el que habla a través de mí...) que ahora cobra forma de "personaje conceptual"<sup>1227</sup>.

«De même, l'embrayeur philosophique est un acte de parole à la troisième personne où c'est toujours un personnage conceptuel qui dit Je : je pense en tant qu'Idiot, je veux en tant que Zarathoustra, je danse en tant que Dionysos, je prétends en tant qu'Amant. Même la durée bergsonienne a besoin d'un coureur. Dans l'énonciation philosophique, on ne fait pas quelque chose en le disant, mais on fait le mouvement en le pensant, par l'intermédiaire d'un personnage conceptuel. Aussi les personnages sont-ils les vrais agents d'énonciation. Qui est Je ?, c'est toujours une troisième personne.» (QPH, 63)

Ya vimos que las figuras estéticas eran potencias de afectos y perceptos que operaban sobre un plano de composición como imagen del Universo. Los personajes conceptuales son potencias de conceptos que operan sobre un plano de inmanencia que es una imagen del Pensamiento-Ser. También vimos cómo el arte y la filosofía seccionaban el caos. Pero lo hacen de distinta manera, en y con un plano de sección diferente, y además lo pueblan también de forma distinta: en el caso del arte con constelaciones de universos o afectos y perceptos, en el caso de la filosofía con constituciones<sup>1228</sup> de inmanencia o conceptos.

Pero si los personajes conceptuales no son figuras estéticas tampoco son tipos psicosociales. La función de los tipos psicosociales (el capitalista, el proletario, el extranjero, el emigrante, el excluido, etc.) es hacer que se vuelvan perceptibles las formaciones de territorios, los vectores de desterritorialización y los procesos de reterritorialización en todo tipo de situaciones. Sin embargo la función de los

---

<sup>1227</sup> Jaeglé (2005: 21-37, 77-87) aplicando este concepto a la práctica docente de Deleuze encuentra en ella seis personajes conceptuales oratorios que habitan en la voz y que encarnan el proceso filosófico como drama expresionista o tragicomedia improvisada.

<sup>1228</sup> Constituciones: *complexions* (QPH, 64).

personajes conceptuales es revelar *cómo estos tres movimientos afectan al pensamiento*: ¿cuál es la patria del filósofo?, ¿qué es lo que lo convierte en un exiliado?, ¿qué relación mantiene con la Tierra?, ¿por qué siempre se presenta con ese aspecto extranjero?

*«Les personnages conceptuels ont ce rôle, manifester les territoires, déterritorialisations et reterritorialisations absolues de la pensée. Les personnages conceptuels sont des penseurs, uniquement des penseurs, et leurs traits personnalistiques se joignent étroitement aux traits diagrammatiques de la pensée et aux traits intensifs des concepts. Tel ou tel personnage conceptuel pense en nous, qui ne nous préexistait peut-être pas. [...]. Ce ne sont plus des déterminations empiriques, psychologiques et sociales, encore moins des abstractions, mais des intercesseurs, des cristaux ou des germes de la pensée.» (QPH, 67-68)*

Dos ejemplos pone Deleuze. Cuando un personaje conceptual tartamudea ya no es un tipo el que tartamudea sino un pensador que hace tartamudear todo el lenguaje y que convierte el tartamudeo en el rasgo del pensamiento mismo en tanto que lenguaje. Cuando se dice que un personaje conceptual es el Amigo, el Juez, o el Legislador, ya no se trata de estados privados, públicos o jurídicos sino de lo que pertenece por derecho al pensamiento y únicamente al pensamiento. Tartamudo, juez y legislador no pierden su existencia concreta sino que adquieren una nueva en tanto que condiciones interiores al pensamiento para su ejercicio real con tal o cual personaje conceptual.

*«Ce ne sont pas deux amis qui s'exercent à penser, c'est la pensée qui exige que le penseur soit un ami, pour qu'elle se partage en elle-même et puisse s'exercer. C'est la pensée même qui exige ce partage de pensée entre amis.» (QPH, 68)*

Entre personajes conceptuales y tipos psicosociales no existe conjunción, como decimos, sino más bien un sistema de retornos y relevos perpetuos. Los rasgos de los personajes conceptuales tienen con la época, y el ambiente histórico en los que aparecen, unas relaciones que sólo los tipos psicosociales permiten valorar. Y los movimientos mentales y físicos de los tipos psicosociales, sus síntomas patológicos, sus modos existenciales, en suma, todos sus rasgos posibles, pueden ser sustraídos a la vivencia de los individuos y a los estados de cosas históricos para sufrir una determinación meramente pensante y pensada que los convierte en acontecimientos del pensamiento sobre el plano del pensamiento.

Es posible hacer un listado de los rasgos de los personajes conceptuales. Listado que nunca puede ser exhaustivo pues éstos nacen y varían según los planos de inmanencia. Y sobre un plano determinado se mezclan categorías distintas de rasgos



para componer un personaje. Pero veamos por medio de una tabla el esbozo que hace Deleuze<sup>1229</sup>.

	<b><i>PERSONAJES CONCEPTUALES</i></b>
<b><i>RASGOS PÁTICOS</i></b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ El Idiota: el que pretende pensar por sí mismo.</li> <li>➤ El Loco (o cataléptico): el que encuentra en el pensamiento una impotencia para pensar.</li> <li>➤ El Gran Maníaco (el delirante): el que busca lo que precede al pensamiento, una especie de ya-presente pero en el seno del pensamiento mismo.</li> <li>➤ El Esquizofrénico: el que vive dentro del pensador y lo fuerza a pensar.</li> </ul>
<b><i>RASGOS RELACIONALES</i></b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ El Amigo (Platón): el que sólo se relaciona con su amigo por una cosa amada portadora de rivalidad (ejemplo: el Pretendiente y el Rival, y también el Muchacho).</li> <li>➤ La Novia (en Kierkegaard, Kleist o Proust).</li> <li>➤ La Pareja (Klossowski).</li> <li>➤ Los Amnésicos o Afásicos (Blanchot): dos amigos que son capaces de hender el pensamiento, de dividirlo en sí mismo.</li> </ul>
<b><i>RASGOS DINÁMICOS</i></b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Atletismo filosófico: adelantar, trepar, saltar (Kierkegaard), bucear (Melville), bailar (Nietzsche).</li> <li>➤ El pensador surfista o deslizante (Deleuze).</li> </ul>
<b><i>RASGOS JURÍDICOS</i></b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Existen rasgos jurídicos en la medida en que el pensamiento nunca renuncia a reivindicar lo que le pertenece por derecho y enfrentarse a la Justicia desde los presocráticos.</li> <li>➤ EL Pretendiente o Demandante (griegos), el Abogado de Dios (Leibniz), el Investigador (empirismo).</li> <li>➤ El Juez (Kant).</li> <li>➤ El Inocente (Spinoza y Nietzsche).</li> </ul>
<b><i>RASGOS EXISTENCIALES</i></b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Empédocles y su volcán.</li> <li>➤ Diógenes y el tonel.</li> <li>➤ El sacamedias de Kant.</li> <li>➤ Spinoza y las luchas de arañas.</li> </ul>

A propósito de los *rasgos existenciales*, Deleuze recuerda en este punto el dictamen nietzscheano: la filosofía inventa modos de existencia o posibilidades de vida. Por tal razón basta una anécdota vital, o unas cuantas anécdotas, para esbozar el retrato de una filosofía, como supo hacerlo Diógenes Laercio. Las anécdotas, más que revelar el tipo psicológico o social de los autores filosóficos, ponen de manifiesto los personajes conceptuales que se agitan dentro de ellas.

<sup>1229</sup> Cf. *QPH*, 68-71.

«Les possibilités de vie ou les modes d'existence ne peuvent s'inventer que sur un plan d'immanence qui développe la puissance de personnages conceptuels. Le visage et le corps des philosophes abritent ces personnages qui leur donnent souvent un air étrange, surtout dans le regard, comme si quelqu'un d'autre voyait à travers leurs yeux. Les anecdotes vitales racontent le rapport d'un personnage conceptuel avec des animaux, des plantes ou des rochers, rapport suivant lequel le philosophe lui-même devient quelque chose d'inattendu, et prend une ampleur tragique et comique qu'il n'aurait pas tout seul. Nous philosophes, c'est par nos personnages que nous devenons toujours autre chose, et que nous renaissions jardin publique ou zoo.» (QPH, 71)

¿Qué relación existe entre el plano de inmanencia y el personaje conceptual? Según Deleuze están en *presuposición recíproca*. Ora el personaje parece preceder al plano, ora sucederle. Y es que aparece dos veces, interviene dos veces. Por una parte, se sumerge en el caos del que extrae unas determinaciones de las que hará los rasgos diagramáticos de un plano de inmanencia: es como si se apoderara de un puñado de dados, en el azar-caos para echarlos sobre una mesa. Por la otra, hace corresponder con cada dado que cae los rasgos intensivos de un concepto que viene a ocupar tal o cual región de la mesa, como si ésta se hendiese en función de las cifras.

«Avec ses traits personnalistiques, le personnage conceptuel intervient donc entre le chaos et les traits diagrammatiques du plan d'immanence, mais aussi entre le plan et les traits intensifs des concepts qui viennent le peupler. *Igitur.*» (QPH, 73)

Un doble “entre” que sitúa en un lugar complejo a los personajes conceptuales. Los personajes conceptuales son puntos de vista según los cuales unos planos de inmanencia se distinguen o se parecen, pero también las condiciones bajo las cuales cada plano se encuentra repleto de conceptos de un mismo grupo.

«Toute pensée est un Fiat, émet un coup de dés : constructivisme. Mais c'est un jeu très complexe, parce que le lancer est fait de mouvements infinis réversibles et pliés les uns dans les autres, si bien que la retombée ne peut se faire qu'à vitesse infinie en créant les formes finies qui correspondent aux ordonnées intensives de ces mouvements : tout concept est un chiffre qui ne préexistait pas. Les concepts ne se déduisent pas du plan, il faut le personnage conceptuel pour les créer sur le plan, comme il le faut pour tracer le plan lui-même, mais les deux opérations ne se confondent pas dans le personnage qui se présente lui-même comme un opérateur distinct.» (QPH, 73)

Los planos son innumerables y se agrupan o se separan según los puntos de vista constituidos por los personajes. Sobre un plano hay una infinidad de conceptos posibles: resuenan, se relacionan con puentes móviles, pero es imposible prever el

aspecto que van tomando en función de las variaciones de curvatura. Los conceptos se crean por ráfagas y se bifurcan sin cesar.

Por último, el personaje conceptual, tal como lo retrata Deleuze, tiene una relación intimísima con el acontecimiento tal éste como se conceptualizaba en *LDS*. El personaje conceptual es el operador que contraefectúa el acontecimiento liberando un concepto de acontecimiento en tal operación, construyendo un concepto merced a tal movimiento. Ocurre igual que en *LDS* en el sentido de que no se trata de desear, querer o amarrarse a lo que ocurre sino de llevar lo que ocurre hasta ese punto de aceptación (*amor fati*) donde se transmuta lo que ocurre y se desprende un concepto.

«Devenir digne de l'événement, la philosophie n'a pas d'autre but, et celui qui contre-effectue l'événement, c'est précisément le personnage conceptuel.» (*QPH*, 151)

En efecto, el personaje conceptual de *QPH* toma el relevo del operador ético fundamental de *LDS* (el hombre sabio-libre de corte estoico o el actor aiónico) a la hora de extraer el acontecimiento de lo que sucede. El personaje conceptual es el agente que opera la contraefectuación extrayendo el concepto en nombre del devenir y no de lo eterno (que no es sino una ilusión).

### 6.3. ¿QUÉ ES FILOSOFAR?

La pregunta no es baladí a la altura de la contestación deleuziana por la pregunta de la significación del pensar. Deleuze señala que tres son los elementos de la filosofía. Veámoslo por medio de una tabla explicativa<sup>1230</sup>.

	<i>LOS TRES ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA</i>		
	<i>EL PLANO</i>	<i>LOS PERSONAJES CONCEPTUALES</i>	<i>LOS CONCEPTOS</i>
<i>ASPECTOS DEL ELEMENTO</i>	Es pre-filosófico.	Son pro-filosóficos.	Son filosóficos.
<i>OPERACIONES SOBRE EL ELEMENTO</i>	Debe ser trazado.	Deben ser inventados y dotados de vida.	Deben ser creados.
<i>CUALIDADES DEL ELEMENTO</i>	Es inmanente.	Son insistentes.	Son consistentes (o consistencias).

«Tracer, inventer, créer, c'est la trinité philosophique. Traits diagrammatiques, personnalistiques et intensifs.» (*QPH*, 74)

Deleuze señala que, a este respecto, hay tres tipos de conjuntos. Hay *familias de planos*, según que los movimientos infinitos del pensamiento se plieguen unos dentro de otros y compongan variaciones de curvatura o que, por el contrario, seleccionen variedades que no se pueden componer. Hay *grupos de conceptos* (según resuenen o tiendan puentes móviles) cubriendo un mismo plano de inmanencia que los conecta a unos con otros. Hay *tipos de personajes* (según sus posibilidades de encuentro, sin descartar que incluso pueda ser hostil) sobre un mismo plano o en un grupo. Pero es difícil determinar si es en el mismo grupo, tipo o familia. Según Deleuze se requiere “gusto” para efectuar esta determinación. Toda una apreciación de resabio kantiano que remite al gusto como libre juego de las facultades.

«Comme aucun ne se déduit des autres, il faut une co-adaptation des trois. On appelle *goût* cette faculté philosophique de co-adaptation, et qui règle la création des concepts. Si l'on appelle Raison le tracé du plan, Imagination, l'invention des personnages, Entendement, la création des concepts, le goût apparaît comme la triple faculté du concept encore

<sup>1230</sup> Para la tabla siguiente cf. *QPH*, 74.

indéterminé, du personnage encore dans les limbes, du plan encore transparent. C'est pourquoi il faut créer, inventer, tracer, mais le goût est comme la règle de correspondance des trois instances qui diffèrent en nature.» (QPH, 74-75)

Deleuze observa que el gusto no es una facultad de medida puesto que no se halla medida alguna en los movimientos infinitos que componen el plano de inmanencia, en las líneas aceleradas sin contorno, en las pendientes y curvaturas. Tampoco se halla medida alguna en los personajes siempre excesivos y, a veces, antipáticos. Y, por último, mucho menos se halla medida en los conceptos de formas irregulares, de estridentes intensidades, de colores tan chillones y bárbaros que pueden provocar aversión o escalofrío.

Lo que en todos los casos aparece como *gusto filosófico* es *el amor por el concepto bien hecho*, entendiendo por su buena hechura no una moderación del concepto sino una especie de relanzamiento, de modulación en la que la actividad conceptual carece de límites en sí misma. Las tres actividades son simultáneas y las únicas relaciones que tienen son inconmensurables. La *creación de conceptos* no tiene más límite que el *plano* que van a poblar, pero el propio plano es ilimitado y su trazado sólo concuerda con los conceptos que se van a crear, a los que tendrá que enlazar o con los personajes que se van a inventar, a los que tendrá que sostener<sup>1231</sup>.

El filósofo sólo se acerca al concepto indeterminado con temor y respeto, vacila mucho antes de lanzarse pero sólo puede determinar conceptos *creando desmesuradamente*, con el plano de inmanencia que *traza* como regla única y con los extraños personajes que *hace vivir* como única brújula. El gusto filosófico no sustituye a la creación ni la modera sino que, al contrario, *es la creación de conceptos la que recurre a un gusto que la modula*.

«La libre création de concepts déterminés a besoin d'un goût du concept indéterminé. Le goût est cette puissance, cet être-en-puissance du concept : ce n'est certes pas pour des raisons "rationnelles ou raisonnables" que tel concept est créé, telles composantes choisies.» (QPH, 76)

Justo en este instante Deleuze invoca a Nietzsche para comentar que éste ya había presentado la relación de los conceptos con un gusto propiamente filosófico: el

---

<sup>1231</sup> En una entrevista de 1988 Deleuze ya manifestaba esta posición en polémica con su presente: «La philosophie consiste toujours à inventer des concepts. Je n'ai jamais eu de souci concernant un dépassement de la métaphysique ou une mort de la philosophie. La philosophie a une fonction qui reste parfaitement actuelle, créer des concepts. Personne ne peut le faire à sa place. Bien sûr, la philosophie a toujours eu ses rivaux, depuis les "rivaux" de Platon jusqu'au bouffon de Zarathoustra. Aujourd'hui, c'est l'informatique, la communication, la promotion commerciale qui s'approprient les mots "concept" et "créatif", et ces "concepteurs" forment une race effrontée qui exprime l'acte de vendre comme suprême pensée capitaliste, le cogito de la marchandise. La philosophie se sent petite et seule devant de telles puissances, mais s'il lui arrive de mourir, au moins ce sera de rire.» (PP, 186).

filósofo es aquel que crea los conceptos gracias a una facultad de gusto que es como un *sapere* instintivo, casi animal<sup>1232</sup>. Dicho de otro modo:

«[...] un Fiat ou un Fatum qui donne à chaque philosophe le droit d'accéder à certains problèmes comme une empreinte marquée sur son nom, comme une affinité dont ses œuvres découleront.» (QPH, 76)

El *mal gusto en filosofía* es la reducción del concepto a simples proposiciones en tanto que meras opiniones, la absorción del plano de inmanencia en las percepciones erróneas y los malos sentimientos, y la sustitución de personajes conceptuales por profesores o directores de escuela<sup>1233</sup>.

«Si la philosophie est paradoxale par nature, ce n'est pas parce qu'elle prend le parti des opinions les moins vraisemblables ni parce qu'elle maintient les opinions contradictoires, mais parce qu'elle se sert des phrases d'une linge standard pour exprimer quelque chose qui n'est pas de l'ordre de l'opinion ni même de la proposition.» (QPH, 78)

El concepto es, efectivamente, una *solución* pero el *problema* al que responde reside en sus *condiciones de consistencia intensional* y no, como en la ciencia, en las condiciones de referencia de las proposiciones extensionales. Si el concepto es una solución, *las condiciones del problema filosófico están sobre el plano de inmanencia* que el concepto supone (¿a qué movimiento infinito remite en la imagen del pensamiento?) y *las incógnitas del problema están en los personajes conceptuales* que moviliza (¿qué personaje es en cada caso?). *Una solución no tiene sentido al margen de un problema por determinar en sus condiciones y en sus incógnitas pero éstas tampoco tienen sentido independientemente de las soluciones determinables como conceptos*. (Un concepto como el de “conocimiento” sólo tiene sentido con relación a una imagen del pensamiento a la que responde y un personaje conceptual del que tiene necesidad. Otra imagen y otro personaje reclaman otros conceptos, por ejemplo, la “creencia” y el “Investigador”).

---

<sup>1232</sup> Para un acercamiento crítico al concepto de gusto en Deleuze cf. Joao Ricardo Moreno “L'esthétique de la philosophie chez Deleuze. Remarques adorniennes sur la théorie deleuzienne de la création du concept philosophique” en *Revue d'esthétique : «Ce que l'art fait à la philosophie. Le cas Deleuze»*, n° 45, 2004, pp. 109-119, especialmente pp. 117-119.

<sup>1233</sup> Cf. QPH, 77. Relacionado con este mal gusto está cierto pensamiento actual: «[...] sous le nom de modernisme, il y a un retour aux abstractions, on retrouve le problème des origines, tout ça... Du coup, toutes les analyses en termes de mouvements, de vecteurs, sont bloquées. C'est un période très faible, une période de réaction. Pourtant, la philosophie croyait en avoir fini avec le problème des origines. Il ne s'agissait plus de partir, ni d'arriver. La question était plutôt : qu'est-ce qui se passe “entre” ?» (PP, 165).

«[...] les concepts sont et restent signés, substance d'Aristote, cogito de Descartes, monade de Leibniz, condition de Kant, puissance de Schelling, durée de Bergson... Mais aussi certains réclament un mot extraordinaire, parfois barbare ou choquant, qui doit les désigner, tandis que d'autres se contentent d'un mot courant très ordinaire qui se gonfle d'harmoniques si lointaines qu'elles risquent d'être imperceptibles à une oreille non philosophique. Certains sollicitent des archaïsmes, d'autres des néologismes, traversés d'exercices étymologiques presque fous : l'étymologie comme athlétisme proprement philosophique. Il doit y avoir dans chaque cas une étrange nécessité de ces mots et de leur choix, comme élément de style. Le baptême du concept sollicite un *goût* proprement philosophique qui procède avec violence ou avec insinuation, et qui constitue dans la langue une langue de la philosophie, non seulement un vocabulaire, mais une syntaxe atteignant au sublime ou à une grande beauté.» (QPH, 13)

Así quedarían estructuradas *las tres actividades del constructivismo (que se relevan, se solapan, etc., coexisten y subsisten sin desaparecer unas en otras)*:

1º) trazar un plano y un movimiento sobre el plano (como condiciones de un problema),

2º) inventar un personaje (como incógnita del problema) y

3º) crear conceptos (como casos de solución).

Si la filosofía vive en crisis permanente es porque creemos encontrar una solución pero una curvatura nueva del plano vuelve a relanzar el conjunto y a plantear problemas nuevos, un concepto nuevo puede hundirse solicitando una nueva determinación del plano de inmanencia, etc. Y esto es así porque el plano opera por sacudidas, los personajes a tirones, los conceptos por ráfagas. Lo que resulta problemático por naturaleza es la relación de las tres instancias.

No se puede decir de antemano si un problema está bien planteado, si una solución es la que conviene, es la que viene al caso, o si un personaje es viable. Y es que cada una de las actividades filosóficas sólo tiene criterio dentro de las otras dos, y es por este motivo por lo que la filosofía se desarrolla en la *paradoja* y no en la verdad.

«La philosophie ne consiste pas à savoir, et ce n'est pas la vérité qui inspire la philosophie, mais des catégories comme celles d'Intéressant, de Remarquable ou d'Important qui décident de la réussite ou de l'échec. Or ne peut pas le savoir avant d'avoir construit. De beaucoup de livres de philosophie on ne dira pas qu'ils sont faux, car ce n'est rien dire, mais sans importance ni intérêt, justement parce qu'ils ne créent aucun concept, ni n'apportent une image de la pensée ou n'engendrent un personnage qui vaille la peine.» (QPH, 80)

En opinión de Deleuze, para comprender la imprevisible creación de conceptos no son válidos los esquemas historicistas de Hegel y Heidegger. Hay que recurrir, de nuevo, a Nietzsche ya que fundó un tipo de filosofía al tratar de determinar los

caracteres (nacionales) de la filosofía francesa, inglesa y alemana: la filosofía no es una historiografía o, mejor, una historiología sino, como ya avanzamos, una *geofilosofía*<sup>1234</sup>. ¿Cómo opera este tipo de filosofía? Geografía y geología nos dan una pista sobre su proceder<sup>1235</sup>.

«La philosophie est une géo-philosophie, exactement comme l'histoire est une géo-histoire du point de vue de Braudel.» (QPH, 91)

La geografía, que no sólo es física y humana, sino mental, opera una cuádruple cirugía sobre la historia desvinculándola del culto a la necesidad, a los orígenes, a las estructuras e incluso desvinculándola de sí misma. Sólo de esta forma se puede hacer valer la irreductibilidad de la contingencia, afirmar la potencia de un medio, trazar las líneas de fuga que pasan por el mundo griego a través del Mediterráneo y descubrir los devenires que no son historia aunque reviertan nuevamente en ella. Lo que Deleuze niega es que la filosofía porte una necesidad interna, bien en sí misma, bien en los griegos. Si la filosofía surgió en Grecia fue gracias a un *encuentro* entre el medio griego y el plano de inmanencia del pensamiento, la *conjunción* de dos movimientos de desterritorialización diferentes (la desterritorialización absoluta del plano de pensamiento y la relativa de la sociedad griega), la *conexión* de ambas desterritorializaciones, el *encuentro* entre el amigo y el pensamiento<sup>1236</sup>.

«Bref, il y a bien une raison de la philosophie, mais c'est une raison synthétique, et contingente □ une rencontre, une conjonction. Elle n'est pas insuffisante par elle-même, mais contingente en elle-même. [...]. Le principe de raison tel qu'il apparaît en philosophie est un principe de raison contingente, et s'énonce : il n'y a de bonne raison que contingente, il n'y a d'histoire universelle que de la contingence.» (QPH, 90)

Los primeros filósofos son los que instauran un plano de inmanencia como un tamiz tendido sobre el caos. Se oponen en este sentido a los Sabios, que son personajes de la religión, sacerdotes porque conciben la instauración de un orden siempre trascendente, impuesto desde fuera por un gran déspota o por un dios

---

<sup>1234</sup> En “Nous avons inventé la ritournelle” Deleuze explica en qué consiste esta concepción: «Si ces questions de géo-philosophie ont beaucoup d'importance, c'est parce que penser ne se fait pas dans les catégories du sujet et de l'objet, mais dans un rapport variable du territoire et de la terre.» (DRF, 354).

<sup>1235</sup> Alliez (1993: 33) estima que esta geografía activa se opone al historicismo destinal hegeliano, huserliano y heideggeriano. Escribe: «Milieux contre origine, géologie de la formation des agencements contre généalogie, *arkhéologie* des conceptions du monde. Car l'autoposition du concept n'exerce plus au nom d'un récit de légitimité (de l'être ou de l'absolu) mais selon le temps d'un devenir qui crée des agencements inédits, excède l'histoire et l'arrache à elle-même [...]».

<sup>1236</sup> Alliez (1993: 40-41) relaciona esta razón contingente de la filosofía con el spinozismo latente en Deleuze: importancia del orden de los encuentros y primado de la afectividad (poder de afectar y de ser afectado). Desde esta base spinozista se podría comprender *la producción de las novedades en filosofía*.



superior a los demás, a imagen de Eris, tras guerras que superan cualquier *agon* y odios que recusan de antemano los desafíos de la rivalidad. Hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, estado imperial en el cielo o la tierra, y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia, incluso cuando sirva de rueda al *agon* y a la rivalidad (los tiranos griegos no serían una objeción porque están plenamente del lado de la sociedad de los amigos tal como ésta se presenta a través de sus rivalidades más violentas). Estas dos determinaciones de la filosofía como griega (inmanencia y amistad) están profundamente vinculadas. Únicamente los amigos pueden tender un plano de inmanencia como un suelo que se hurta a los ídolos.

«Le philosophe opère un vaste détournement de la sagesse, il la met au service de l'immanence pure. Il remplace la généalogie par une géologie.» (QPH, 46)

Según Deleuze la historia de la filosofía en Grecia no debe ocultar que los griegos cada vez tienen que devenir primero filósofos tanto como los filósofos tienen que devenir griegos. Y el devenir no es la historia. La historia designa únicamente el conjunto de condiciones de las que uno se desvía para devenir, es decir, para crear algo nuevo<sup>1237</sup>. Y aunque los griegos fueron capaces de devenir, de crear algo nuevo, de desviarse, no hay desviación que valga de una vez y para siempre. El elemento no-histórico es indispensable para crear filosofemas.

«Si la philosophie apparaît en Grèce, c'est en fonction d'une contingence plutôt que d'une nécessité, d'une ambiance ou d'un milieu plutôt que d'un origine, d'un devenir plutôt que d'une histoire, d'une géographie plutôt que d'une historiographie, d'une grâce plutôt que d'une nature.» (QPH, 92)

No se puede reducir la filosofía a su propia historia porque la filosofía se desvincula continuamente de esta historia para crear conceptos nuevos que nuevamente revierten a la historia aunque no procedan de ella. Sin la historia el devenir permanecería indeterminado, incondicionado, pero el devenir no es histórico<sup>1238</sup>.

El diagnóstico de Deleuze sobre nuestro presente es claro: es necesario crear conceptos para “llamar” a la tierra nueva<sup>1239</sup> y al pueblo que falta.

<sup>1237</sup> Cf. un juicio semejante sobre la historia en *PP*, 231.

<sup>1238</sup> En *QPH*, 95-97 Deleuze deja deslizar una breve reflexión sobre la relación entre el concepto de revolución y el de utopía. La revolución es un *tipo* de de utopía, pero no una utopía de trascendencia, sino una utopía de inmanencia. La revolución es el resultado de *conjuntar* la filosofía del concepto (movimiento infinito, sobrevuelo absoluto, plano de inmanencia) con el medio presente (luchas contra el capitalismo).

<sup>1239</sup> Sobre este punto en concreto Alliez (1993: 36) sostiene que desde *ACE* Deleuze no ha dejado de afirmar un *devenir ecosófico de la filosofía*: «[...] une autre façon de concevoir la raison et ses

«Nous ne manquons pas de communication, au contraire nous en avons trop, nous manquons de création. *Nous manquons de résistance au présent*. La création de concepts fait appel en elle-même à une forme future, elle appelle une nouvelle terre et un peuple qui n'existe pas encore. L'eupéanisation ne constitue pas un devenir, elle constitue seulement l'histoire du capitalisme qui empêche le devenir des peuples assujettis. L'art et la philosophie se rejoignent sur ce point, la constitution d'une terre et d'un peuple qui manquent, comme corrélat de la création.» (QPH, 104)

Este pueblo y esta tierra no se encontrarán en nuestras democracias. Las democracias son mayorías *pero un devenir es por naturaleza lo que se sustrae a la mayoría*<sup>1240</sup>. La posición de muchos autores respecto a la democracia es ambigua y el “caso Heidegger” ha complicado todavía más las cosas. Deleuze estima que Heidegger se perdió por los *caminos de la reterritorialización* pues se trata de caminos sin balizas ni parapetos en los que resulta muy fácil extraviarse<sup>1241</sup>.

---

devenirs, qui contraire la logique objetale censée de présider à l' “accomplissement de la Métaphysique occidentale” comme onto-ego-théologie. Pour être plus concis : *onto-éthologie contre onto-théologie*».

<sup>1240</sup> Mengue (2003: 198-203) considera que el rechazo deleuziano a la democracia está estrechamente ligado a algo que concierne al psicoanálisis. Mengue estima que Deleuze olvida que el fundamento de la democracia es la conciencia clara y explícita de su ausencia de fundamento. Utilizando unas palabras de Claude Lefort (*Essais sur le politique*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 47) escribe: «La démocratie est la seule forme politique où le pouvoir est “voué à demeurer en quête de son fondement”. [...] Avec la démocratie, ne serait-ce pas tant l'opinion (comme mode de pensée opposée au concept) qui se trouve abhorée, que *l'invalidation de tout savoir et de tout discours de maîtrise* qui lui est lié ?» (pp. 199-200). Según este autor Deleuze no sólo no tiene en cuenta este fondo “disolvente” sino que lo sustituye por el reino tranquilo de la *doxa* o de la opinión mayoritaria, confundiendo el mercado con el espacio público de la política democrática y los engranajes del capitalismo mundial con el espacio intersubjetivo del habla y el debate. Así Mengue afirma: «[...] cette répudiation de la démocratie ne fait qu'un avec la méconnaissance de ce qui donne son principe à la théorie freudienne du désir. Ce que Deleuze en vient à rejeter de la démocratie, c'est la manque dont elle *s'institue positivement*, et qu'elle laisse-être et voir sans faux-fuyants. Le nomadisme révolutionnaire a pour fonction de masquer le vide incommensurable du souverain bien politique, qui s'est ouvert pour la première fois avec la conscience qu'a pris de soi la démocratie athénienne (et qui s'est magistralement exprimé dans la philosophie et la tragédie).» (p. 201). Para un desarrollo en detalle de estas tesis cf. el capítulo 3 titulado “Plan doxique et démocratie” (pp. 45-57). Villani en “Comment peut-on être deleuzien ?” en Bernold & Pinhas (2005: 82-83) sostiene, sin embargo, que Deleuze no está decepcionado con la democracia sino con lo que nosotros hacemos de ella y de los compromisos dudosos en los que tornamos el compromiso ético democrático poco “preciso” (los silencios ante los estados dictatoriales y los sufrimientos de los miserables). La crítica principal que le hace Deleuze a la democracia (y a los demócratas) se basa en esta resistencia *débil* ante los poderes del capitalismo (la impotencia y la expropiación de las potencias) y en su falta de *precisión* a la hora de definir con claridad sus conceptos, amigos y rivales.

<sup>1241</sup> Beaulieu (2004: 123) establece una interesante comparación entre la errancia heideggeriana (asociada a la agitación de la vida corriente que huye del misterio del ser y que, por tanto, fundamenta el *error*) y la errancia deleuziana (como vía regia de la filosofía que permite habitar junto al mundo caótico y posibilita los encuentros entre las síntesis disyuntivas). Escribe: «[...] malgré la quantité infinie de chemins sur lesquels la pensée peut s'engager, la quête de Heidegger doit toujours revenir sur le plus droit, c'est-à-dire sur celui du calme mystère de l'être où la pensée cesse d'errer, où rien ne s'agite plus. Pour Deleuze il n'y a ni quête ni but parce que la pensée est dépourvue de toute finalité. L'idée comprise dans la traduction du livre de Heidegger *Chemins qui ne mènent nulle part* est, au

«Il s'est trompé de peuple, de terre, de sang. Car la race appelée par l'art ou la philosophie n'est pas celle qui se prétende pure, mais une race opprimée, bâtarde, inférieure, anarchique, nomade, irrémédiablement mineure □ ceux-là que Kant excluait des voies de la nouvelle Critique... Artaud disait : écrire *pour* les analphabètes □ parler pour les aphasiques, penser pour les acéphales. Mais que signifie "pour" ? Ce n'est pas "à la intention de...", ni même "à la place de...". C'est "devant". C'est une question de devenir.» (QPH, 104-105)

El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto sino que lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez "para que" el indio que es indio devenga él mismo otra cosa y se libere de su agonía. Deleuze va más lejos aún y, en la senda trazada por los devenires de *MP*, llega a afirmar que se piensa y se escribe para los mismísimos animales. Se deviene animal para que el animal también devenga otra cosa. La agonía de una rata o la ejecución de un ternero continúan presentes en el pensamiento, no por piedad, sino como *zona de intercambio* entre el hombre y el animal en la que algo pasa de uno al otro. La naturaleza de este devenir, allende los ejemplos que hemos puesto, es la que constituye la tierra nueva y el pueblo que falta.

«C'est le rapport constitutif de la philosophie avec la non-philosophie. Le devenir est toujours double, et c'est ce double devenir qui constitue le peuple à venir et la nouvelle terre. La philosophie doit devenir non-philosophe, pour que la non-philosophie devienne la terre et le peuple de la philosophie. Même un philosophe aussi bien considéré que l'évêque Berkeley ne cesse de dire : nous autres Irlandais, la populace... Le peuple est intérieur au penseur parce que c'est un "devenir-peuple", pour autant que le penseur est intérieur au peuple, comme devenir non moins illimité.» (QPH, 105)

El artista o el filósofo son del todo incapaces de *crear* un pueblo: tan sólo lo pueden llamar con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables y no puede ocuparse de arte o filosofía (Deleuze piensa quizás en el pueblo palestino o irlandés). Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen una suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia<sup>1242</sup>, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza<sup>1243</sup>, al presente<sup>1244</sup>. En suma, la filosofía

---

fond, beaucoup éloignée de Heidegger qu'elle ne l'est de Deleuze. [...]. Au modèle heideggerien de la terre promise ou reconquise, Deleuze oppose donc celui, indépassable, d'une *terra incognita*...».

<sup>1242</sup> Para una reconstrucción de la resistencia como ética cf. Mengue (2003: 171-189). Y en otro sentido, para la reelaboración de la resistencia como política cf. Villani "Comment peut-on être deleuzien ?" en Bernold & Pinhas (2005: 80-87). Sobre la resistencia y la teorización deleuziana de la creación cinematográfica cf. Marrati (2003: 109 y ss.).

<sup>1243</sup> Sobre lo intolerable y la vergüenza cf. Zourabichvili (1996: 68-70).

<sup>1244</sup> Sobre la obra de arte como acto de resistencia y como llamada al pueblo que falta cf. en "Qu'est-ce que l'acte de création ?" las pp. de *DRF*, 300-302.

se reterritorializa tres veces: en el pasado (el pasado griego), en el presente (el estado democrático) y en el futuro (el pueblo nuevo y la tierra nueva).

Pensar es *experimental*, pero la experimentación es siempre lo que se está haciendo: lo nuevo, lo destacable, lo interesante sustituyen a la apariencia de verdad y son más exigentes que ella<sup>1245</sup>. Lo que se está haciendo no es lo que acaba ni lo que empieza. La historia no es experimentación: sólo es el conjunto de condiciones casi negativas que hacen posible la experimentación de algo que es ajeno a la historia.

«Sans l'histoire, l'expérimentation resterait indéterminée, inconditionnée, mais l'expérimentation n'est pas historique, elle est philosophique.» (*QPH*, 106)

¿Qué pistas hay en nuestro presente que nos conduzcan a una geofilosofía<sup>1246</sup>? Deleuze nos da tres nombres del devenir que pueden actuar al modo de pistas geofilosóficas pues rompen el vínculo con la historia, la necesidad y las estructuras: lo internal de Péguy, lo actual de Foucault y lo intempestivo de Nietzsche. Son conceptos, devenires-filosofía que nada tienen que ver con la historia<sup>1247</sup>.

---

<sup>1245</sup> En 1984, en una carta dirigida al japonés Kuniichi Uno, estudiante y traductor de Deleuze, escribía: «La philosophie me semble être un art de création, autant que la peinture et la musique : elle crée des concepts. Ce ne sont pas des généralités, ni même des vérités. C'est plutôt de l'ordre du Singulier, de l'Important, du Nouveau. Les *concepts* sont inséparables des *affects*, c'est-à-dire des effets puissants qu'ils ont sur notre vie, et des *percepts*, c'est-à-dire de nouvelles manières de voir ou de percevoir qu'ils nous inspirent.» (*DRF*, 219). En esta línea también se manifiesta en una entrevista de 1985: «Les notions d'importance, de nécessité, d'intérêt sont mille fois plus déterminantes que la notion de vérité. Pas du tout parce qu'elles la remplacent, mais parce qu'elles mesurent la vérité de ce que je dis. Même en mathématiques : Poincaré disait que beaucoup de théories mathématiques n'ont aucune importance, aucun intérêt. Il ne disait pas qu'elles étaient fausses, c'était pire.» (*PP*, 177).

<sup>1246</sup> Según Alliez (1993: 41-43) para este seguimiento de las pistas hay que volver a una razón de inspiración nietzscheana que nos abra al «jeu de la *différence géo-philosophique*» (p. 43).

<sup>1247</sup> Cf. *QPH*, 106-108.

#### 6.4. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES PROVISIONALES

El trabajo conjunto de Deleuze con Félix Guattari concluye con *QPH*. Pero incluso podemos ir más allá: el propio trabajo teórico *filosófico* de Deleuze llega a su punto culminante con *QPH* (tanto si consideramos a *CC* como un trabajo de “estética” sobre la escritura literaria que recoge textos, prólogos e introducciones antiguas y aporta algunos artículos nuevos, como si estimamos que *ABC*, siendo una obra ciertamente filosófica cuyo soporte visual recoge la preocupación deleuziana por los medios filosóficos, no hace sino reiterar tesis ya conocidas de su pensamiento en vistas a su divulgación póstuma a un público más amplio).

Según nuestro parecer *QPH* actúa a modo de un balance del trabajo filosófico de toda una vida, una recreación (según el principio del diferenciar-repetir y el principio de variación) de los problemas filosóficos que preocupaban a Deleuze y, sobre todo, al modo de una cláusula de apertura que nos lanza a tareas venideras. Pero no hay que perder la perspectiva. No es un libro de memorias y mucho menos autohagiográfico: *QPH* es un libro filosófico que versa sobre el pensar y el quehacer de la filosofía. Y justamente nosotros hemos querido mostrar la nervatura filosófica del texto tal como ya hicimos con *NPH*, *B*, *S*, *DR*, *LDS* y *MP* tanto para permitirnos un acceso a su significado global como a sus desarrollos conceptuales concretos.

[I] Sin descartar la existencia e interés de otros grados de problematización presentes en *QPH* (metadiscursivo, sistemático, de historia de la filosofía y pedagógico) nosotros nos hemos querido centrar en el grado que apunta al planteamiento de las condiciones del pensar en general, un grado que, de algún modo, toca todos los grados antedichos de problematización. Así la pregunta matriz y rectora de nuestra exposición ha sido “¿Qué es pensar?” siendo la pregunta “¿Qué es filosofar?” deudora del planteamiento, resolución y consecuencias de la anterior.

1º) La tarea nuclear de *QPH* es el discernimiento de las condiciones singulares de todo acto de creación pensante. En este sentido Deleuze considera que la ciencia, el arte y la filosofía son las tres grandes formas de pensamiento. La filosofía carece de cualquier privilegio histórico, noológico o metafísico sobre las otras actividades.

Las condiciones del pensamiento son tres: el plano, el elemento y el intercesor. No pretenden ser condiciones universales, necesarias o históricas sino que son creativas (problemáticas, contingentes, no apodícticas y concretas), es decir, son aquello que explica cómo el pensamiento en un momento singular puede llegar a pensar.

1.a) Los planos de la ciencia, el arte y la filosofía realizan la misma operación: trazan planos sobre el caos. Pero al menos hay que hacer cuatro matizaciones.

i) El caos no es una nada indistinta o un desorden inerte sino que se caracteriza por ser la velocidad infinita en la que se esbozan y rápidamente se desvanecen las determinaciones. El reino de la opinión es la versión vulgarizada y tergiversada del caos.

ii) La ciencia aborda el caos trazando un plano de referencia o de coordenadas que renuncia a lo infinito y a la velocidad infinita para conquistar la referencia. Opera por ralentización de la velocidad.

iii) El arte aborda el caos trazando un plano de composición que pretende crear un finito que devuelva lo infinito. Opera por extracción de bloques de sensaciones, seres de sensación o monumentos.

iv) La filosofía aborda el caos trazando un plano de inmanencia que pretende dar consistencia a lo infinito. Opera por experimentación titubeante. El plano de inmanencia es esencialmente variable y móvil, está rodeado de cuatro ilusiones (la trascendencia, los universales, lo eterno y la discursividad), es hojaldrado y agujereado, su tiempo es el marcado por la estratigrafía y nos habilita para entender la filosofía como geofilosofía, esto es, como un devenir no-histórico.

1.b) Los elementos de los planos y sus recorridos son indisociables de los planos. No aparecen “después” de trazar los planos.

i) Los elementos del plano de referencia son las funciones. Las funciones tienen como tarea actualizar el acontecimiento en un estado de cosas, una cosa o un cuerpo referible. La ciencia parte de una virtualidad caótica con el fin de llegar a los estados de cosas y los cuerpos. A este recorrido se le denomina “actualización”.

ii) Los elementos del plano de composición son los perceptos y los afectos. Los perceptos son fuerzas no-humanas del cosmos y los afectos son devenires no-humanos del hombre. El arte busca arrancar el percepto de las percepciones y de los estados del sujeto percipiente, y extraer el afecto de las afecciones entendidas como un simple paso de un estado a otro. Perceptos y afectos son bloques de sensaciones o seres de sensación objeto de creación artística.

iii) Los elementos del plano de inmanencia son los conceptos. Los conceptos se construyen y tienen como función extraer del estado de cosas un acontecimiento consistente. La filosofía parte de los estados

de cosas con el fin de llegar a un virtual consistente (esta virtualidad es diferente a aquella que servía de punto de partida a la ciencia: no es caótica sino “de acontecimiento”). A este recorrido se le denomina “contraefectuación”. Pero el concepto posee más características reseñables:

- tiene una historia pero sobre todo un devenir;
- tiene unos componentes que pueden ser, a su vez, tomados como conceptos; estos componentes son heterogéneos aunque inseparables; el propio concepto es el punto de condensación de sus componentes; en suma, los componentes del concepto son procesuales y modulares;
- es incorporal (no se confunde con el estado de cosas en que se efectúa, sólo tiene ordenadas intensivas no-extensivas y es “anergético”);
- está en estado de sobrevuelo o, lo que es lo mismo, alcanza velocidades infinitas (este estado de sobrevuelo es el que define su radical “infinitud” aunque no hay que olvidar que el concepto también es “finito” debido al movimiento por medio del que traza el contorno de sus componentes);
- es absoluto (por la condensación que opera, el lugar que ocupa en el plano y las condiciones que asigna al problema) y, a la vez, relativo (con respecto a sus propios componentes, a los conceptos, al plano y a los problemas que resuelve);
- es autoreferencial (se pone a sí mismo y a su objeto) y creado (construido);
- es resonante (entra en relaciones de resonancia, bien porque los componentes de un concepto devienen conceptos con otros componentes heterogéneos, bien porque no presentan entre ellos ninguna diferencia de escala a ningún nivel) y no discursivo (la filosofía no enlaza conceptos); los conceptos son centros de vibraciones (de sí mismos y de otros) y no pasos de una sucesión (deductiva, inductiva, inferencial) o imágenes de una correspondencia con algo;
- es “mejor” en tanto nos permite captar variaciones nuevas y resonancias desconocidas, opera recortes insólitos y aporta un acontecimiento en estado de sobrevuelo;
- es un tipo de multiplicidad.

1.c) Los planos y sus elementos necesitan unos intercesores. Estos intercesores varían según que la actividad pensante sea científica, artística o filosófica.

i) Los intercesores del plano de referencia científico son los observadores parciales. Estos intercesores son modos de enunciación pero también son instancias dotadas de la capacidad de percibir y experimentar percepciones y afecciones inhumanas.

ii) Los intercesores del plano de composición estético son las figuras estéticas. Estas figuras son potencias de afectos y perceptos que operan sobre el plano como imagen del Universo. Si el arte piensa es merced a estas figuras.

iii) Los intercesores del plano de inmanencia son los personajes conceptuales. Estos personajes no son personificaciones abstractas, simbólicas, alegóricas o metafóricas. Tampoco son tipos psicosociales. Son, más bien, aquello que piensa a través del filósofo o, dicho de otro modo, aquello que actúa como agente de enunciación dotado de vida. Los personajes son potencias de conceptos.

2º) Si pensar es una actividad cuyas condiciones se pueden discernir el filosofar, como actividad pensante específica, no es algo vago o impreciso sino que es definible y debe serlo.

2.a) Desde el punto de vista sistemático-comparativo filosofar es la actividad pensante dedicada en exclusiva a la creación de conceptos. Estos conceptos son capaces de inducir perceptos (potentes percepciones de fuerzas no humanas) y afectos (potentes afectos no subjetivados), pero también pueden llegar a crearse a partir de fuertes afectos y perceptos que saltan a un plano de inmanencia filosófico.

2.b) Desde el punto de vista noológico (o “¿qué es pensar en tanto que filosofar?”) filosofar es, simultáneamente, trazar un plano de inmanencia, inventar personajes conceptuales y crear conceptos.

2.c) Desde el punto de vista de las condiciones filosofar es un quehacer constructivo. El constructivismo define a la filosofía no como una contemplación, un autoconocimiento, una introspección, un asombro, un método, una reflexión o una comunicación sino como un quehacer que traza planos (como condiciones de un problema), inventa un personaje (como incógnita del problema) y crea conceptos (como casos de solución) o, en



terminología clásica, fabrica una intuición para los conceptos de esa intuición. La filosofía como constructivismo:

i) es una actividad precisa y definida desde la perspectiva pedagógica,

ii) es una disciplina inconfundible desde la perspectiva polémica, y

iii) es un ejercicio defendible desde la perspectiva epistemológica.

2.d) Desde el punto de vista de la orientación filosofar es trabar una relación con la tierra, esto es, con la desterritorialización (la filosofía es una geofilosofía). Por tanto filosofar es, en primer término, “introducirse” en un devenir (con sus peculiaridades espacio-temporales) y un “no mezclarse” en el curso de la historia. Esta es la razón de la intempestividad de la filosofía.

2.e) Desde el punto de vista “vocacional” si filosofar está íntimamente relacionado con la tierra y con el devenir esto quiere decir que filosofar es siempre crear *algo nuevo*. Este algo nuevo es una “llamada” a la tierra nueva y al pueblo que falta o aún no existe. Esta apelación no tiene nada que ver con el diseño de una utopía ni con la elaboración de una escatología materialista. Este llamamiento tampoco está relacionado con la construcción de un país, una nación o un estado futuros (siempre molares) ni mucho menos con la constitución de una raza, una etnia o una mayoría dominantes (también molares). La tierra nueva es el conjunto infinito de las fuerzas de la desterritorialización y el pueblo que falta es el devenir-minoritario en el que todo conjunto puede “introducirse”. La filosofía como “llamada” es sinónima de la filosofía como “devenir específico” en el que se establece una zona de intercambio indiscernible entre “el deviniente y lo devenido”.

2.f) Desde el punto de vista de la actividad el filosofar es un experimentar. En la experimentación la categoría de “verdad” pierde su papel focal siendo sustituida por nociones como las de “interesante”, “nuevo”, “destacable”, “singular” y “notable”, que pasan a dirigir los pasos, relevos y saltos de la propia experimentación.

[II] El conjunto de estas consideraciones nos ofrece:

1º) una imagen global y centrada de *QPH* en tanto que especulación sobre qué es pensar y su relación directa con la filosofía como constructivismo;

2º) un desarrollo razonado de los detalles programáticos y matices conceptuales por medio de los que se explican los quehaceres pensantes de la ciencia, el arte y la filosofía;

3º) la línea de continuidad con obras anteriores: la importancia de la afectividad, el desciframiento de las condiciones de la experiencia real (en este caso de la ciencia, el arte y la filosofía), la prioridad filosófica de la dimensión virtual del acontecimiento, la novedad y la sugerencia de una práctica siempre liberadora;

4º) la revelación de los dos polos entre los que oscila continuamente el constructivismo de *QPH*: el orden de los principios y el orden de la gracia.

[III] Estos cuatro puntos nos posibilitan el establecimiento de otros tantos niveles de lectura de *QPH*.

1º) El primer nivel de lectura es el que nos permite colocar la globalidad de las especulaciones-intervenciones de *QPH* dentro del programa del “constructivismo pragmático” por dos razones.

1.a) La primera razón reside en que la presencia y la persistencia del caos en el seno de la ciencia, el arte y la filosofía (en tanto realidades caoides y no-caóticas) funda una visión constructivista de las mismas debido a que del caos emergen sin cesar formas cambiantes que alteran los planos, intercesores y elementos que se utilizan para abordarlas. Si la ciencia, el arte y la filosofía (o realidades caoides) tienen como función recortar de continuo el caos emergente o, lo que es lo mismo, trazar un plano que actúa al modo de tamiz, este trazado no está dado de antemano ni a priori sino que hay que construirlo *cada vez* precisamente en función de las incesantes emergencias. La reelaboración, recreación o variación permanente se torna un principio metodológico-ontológico de toda construcción pensante.

1.b) La segunda razón radica en que este constructivismo es de corte pragmático por la cláusula de apertura derivada del propio caos que recortan la ciencia, el arte y la filosofía. Estas tres formas de pensamiento no pueden ser fijas y estables (poseer una verdad universal, necesaria e inmutable) en la medida en que, por la propia naturaleza abierta de la realidad caótica a la que se enfrentan (o en la que se construyen), han de estar no sólo atentas a sus incesantes mutaciones sino que han de inducirlas en los modelos ya establecidos. Este rasgo pragmático del constructivismo cierra toda posibilidad de elaboración de una teoría unificada de (y dentro de) cada forma de pensamiento y también invalida todo intento de elaboración de una teoría unificada de la sensibilidad sobre la que podrían pivotar las tres formas de pensamiento. Que el constructivismo sea pragmático quiere decir que en él

no opera ninguna voluntad de cierre de los problemas que emergen con el caos y que se provocan a partir del caos.

2º) El segundo nivel de lectura se relaciona con las formulaciones conceptuales concretas que se utilizan para describir las condiciones de creación de todo acto pensante sea científico, artístico o filosófico. Hay que subrayar dos aspectos importantes.

2.a) El primero es la tríada plano-elemento-intercesor como conjunto de condiciones explicativas del acto pensante en tanto que acto creativo. Esta tríada se materializa en otras tres que especifican la naturaleza del plano (de referencia, de composición, de inmanencia), del elemento (función, percepto-afecto, concepto) y del intercesor (observador parcial, figura estética y personaje conceptual). Cada forma pensante tiene sus tres condiciones que se interpenetran, co-ajustan y co-entienden. No pueden ser tomadas independientemente las unas de las otras.

2.b) El segundo aspecto a subrayar es el de los niveles de la heterogénesis como propiedad fundamental del movimiento del pensamiento. La heterogénesis se refiere a la propiedad fundamental del pensamiento de trabarse, entrecruzarse, tupirse, combinarse en sus pensamientos pero sin sintetizarlos, unificarlos o identificarlos en una unidad superior englobante. La heterogénesis opera al menos a dos niveles.

i) El nivel más importante es aquel en el que cada elemento creado en un plano (función, percepto-afecto, concepto) “llama” a otros elementos heterogéneos que todavía están por crear en los otros planos: los conceptos pueden llamar (y de hecho en este nivel son inseparables) a afectos-perceptos y funciones, las funciones pueden llamar a afectos-perceptos y a conceptos, los afectos-perceptos pueden llamar a conceptos y a funciones. Lo importante es que el “efecto llamada”, que esta heterogénesis, no caiga en la vaga opinión ni en el caos que se pretende abordar. La heterogénesis, por tanto, es una excelente materialización del constructivismo pragmático.

ii) El otro nivel reseñable de la heterogénesis, pero menos importante, es la llamada de un elemento (de un plano) a otros elementos (del mismo plano) por venir pero que son totalmente distintos, tan distintos que llegan a cambiar al elemento que efectúa la llamada y, tal vez, al mismo plano.

3º) El tercer nivel de lectura es en el que se establece toda la corriente de continuidad del texto con las preocupaciones filosóficas anteriores. En este sentido es digno de señalarse que en orden a exponer la manifestación del constructivismo pragmático en el ámbito de la filosofía se retoman, recreándolos, varios conceptos y problemas ya estudiados:

3.a) la sugerencia de la afectividad (*NPH*, *B*, *S* y *DR*) como posible punto pivotante del quehacer pensante (científico, artístico o filosófico) en su esencial apertura pero también en su imposible unidad (dada la inexistencia de un sujeto u operador de unificación);

3.b) la mostración de las condiciones de la experiencia real (*DR*) en este caso de la ciencia, el arte y la filosofía en tanto que condiciones de creación e innovación, condiciones móviles y singulares que se ajustan en cada caso a lo que condicionan;

3.c) la exposición de la prioridad filosófica de la dimensión virtual del acontecimiento (*LDS*) en tanto que objeto “de estudio” de la filosofía, que permite diferenciarla de otros quehaceres pensantes; ponemos “de estudio” entre comillas ya que no sólo los conceptos deben extraer (*LDS*) el acontecimiento de lo que ocurre sino que deben provocarlo (*MP*) en lo que ordinariamente es dado; por tanto, dentro del marco del constructivismo pragmático, habría que decir, más bien, que el acontecimiento es objeto “de intervención”;

3.d) la explicación de cómo acaece la novedad (*MP*) en el pensamiento y cómo éste articula los medios para abordarla no clausurándola ni reduciéndola;

3.e) la promoción de una práctica crítica y liberadora (*NPH*, *B*, *S*, *DR*, *LDS* y *MP*) esta vez en orden a la llamada a una nueva tierra y al pueblo que falta.

4º) El cuarto nivel de lectura es en el que se detecta que el constructivismo de *QPH*, como definición del quehacer filosófico, oscila entre dos órdenes: el orden de los principios (régimen semiótico dispositivo) y el orden de la gracia (régimen semiótico alusivo).

Desde el orden de los principios el constructivismo aparece como un quehacer que se refiere a tres faenas bien definidas regidas por principios. Desde este punto de vista lo podemos calificar de “faena dispositiva”.

Pero desde el orden de la gracia el constructivismo se revela como un quehacer que remite a las tres coordenadas de lo involuntario, el juego y lo imperativo a la par que se orienta primordialmente hacia lo pragmático que supone producir la novedad

en lo que acaece. Desde esta perspectiva lo podemos calificar de “juego imperativo de lo involuntario”.

4.a) El primer polo de oscilación del constructivismo es lo que denominamos “faena dispositiva”.

i) Desde esta dimensión el constructivismo es un conjunto de tres operaciones prácticas (trazar planos, inventar personajes conceptuales y crear conceptos) que se configuran como principios y no como reglas. No son reglas porque no forman un listado cerrado de normas a priori de aplicación a posteriori. Tampoco son reglas porque no se puede saber de antemano qué plano, concepto o personaje será el “mejor”. Por último no son reglas porque con antelación no se puede decir nada sobre los medios, rasgos y componentes que van a configurar el plano, el personaje y los conceptos respectivamente. Pero sin embargo son auténticos “principios” en el sentido deleuziano del término ya que:

- son condiciones (en este caso de la creación de pensamiento en un momento singular) que se ajustan a lo que condicionan (en este sentido son condiciones de la experiencia real de la creación filosófica);
- son disposiciones que se metamorfosean con lo que disponen (son plásticas y concretas);
- son instancias que se determinan en cada caso en función de lo que determinan;
- son operadores genéticos.

ii) Si las tres operaciones del constructivismo pueden ser tratadas como “principios” de una faena dispositiva esto quiere decir que se deben formular como cláusulas prácticas de protocolos de experimentación.

En este sentido podemos afirmar que “el trazado de los planos” consiste en la aplicación de tres principios:

- el principio de inmersión en el caos (¿a qué procedimientos hemos de recurrir, en función de nuestra voluntad de experimentación, para efectuar nuestros tanteos y aumentar la potencia, duración y efectividad de nuestro salto al caos?),
- el principio de selección de los medios (¿qué medios se utilizarán para trazar el plano?, ¿qué medios se emplearán para seccionar el caos?) o principio de extracción de las

variaciones del caos (¿este medio será consistente y dará consistencia al plano?), y

- el principio de precaución (¿estaremos evitando las cuatro ilusiones que el plano exhala o habremos caído en ellas?).

También podemos decir que “la invención de personajes conceptuales” se cifra en la aplicación de cuatro principios:

- el principio del movimiento velocísimo del pensamiento (¿quién piensa en el pensamiento si éste es una velocidad infinita?),
- el principio de enunciación (¿quién habla filosóficamente, quién toma la palabra en filosofía?),
- el principio de contraefectuación (¿quién extrae el acontecimiento incorporal o el concepto de lo que ocurre?) y
- el principio de manifestación de las territorialidades, desterritorializaciones y reterritorializaciones (¿quién es capaz no sólo de describir sino de promover estos dinamismos relacionados con la tierra?).

Por último podemos afirmar que “la creación de conceptos” reside en la aplicación de tres principios:

- el principio de vecindad (¿qué concepto hay que poner junto otro?, ¿qué elementos pueden entrar en la vecindad de un concepto?, ¿qué zona de indiscernibilidad crea un concepto?),
- el principio de conexión (¿qué componentes interiores pueden cerrar o abrir un concepto?, ¿qué conceptos pueden lanzar puentes móviles a otro concepto?), y
- el principio de consistencia (¿qué componentes saturan un concepto de tal modo que no se puede añadir ni quitar nada de él sin que cambie de naturaleza?, ¿qué puentes se pueden lanzar a otros conceptos de tal modo que los conceptos adquieran una nueva consistencia?, ¿qué conjugaciones y relaciones no-referenciales dan consistencia a un concepto?).

iii) En suma, el constructivismo en tanto que “faena dispositiva” es un conjunto de principios prácticos que rigen el acto de creación del pensamiento filosófico. “Faena” porque la aplicación de tales principios prácticos rectores supone un esfuerzo y una tensión. “Dispositiva” porque requiere una fuerte voluntad de fabricación, es decir, “de obra”.

4.b) Pero en *QPH* detectamos que el constructivismo oscila hacia otro polo, un polo totalmente contrario al anterior, un polo donde es la gracia y no los principios quien parece proporcionar el sentido del constructivismo. Desde este polo lo nombramos como “juego imperativo de lo involuntario”.

i) Las tres coordenadas de lo involuntario, el juego y lo imperativo perfilan la pantalla impensada sobre la que se proyecta este otro sentido del constructivismo. Sólo merced a este polo puede alcanzar una explicación completa (en la medida en que de una tarea siempre por hacer puede dibujarse un contorno entero y no parcial).

- Dentro del régimen de la gracia el constructivismo no es una tarea que se pueda calificar de voluntaria en el sentido de ser el resultado de un sacrificio, de una voluntad de obra o de una persistencia en el esfuerzo del concepto (como puede verse desde el orden de los principios). No es el rendimiento producido por un trabajo o por un diseño preconcebido. Más bien es un quehacer involuntario en el sentido de que siempre es otro (u otros) el que piensa a través del pensador, siempre es una potencia impersonal la que atraviesa y rasga toda enunciación personal. Es una involuntariedad más allá de toda “voluntas” y “noluntas”. Esta involuntariedad logra su concreción conceptual en el “personaje conceptual”.
- El constructivismo no es un método reglado, un trabajo medido, un procedimiento sistemático de investigación, estudio o inferencia (deductiva, inductiva, analítica, sintética). Tampoco es la elaboración de una mera descripción o narración de lo dado. Más bien es un juego, o mejor, es el juego como única regla, el juego que hace de sí su sola norma (o que hace de su imprevisibilidad lo único previsible). Un juego que da que pensar y que por tanto no sólo es lo que explica el acto creativo como tal sino que es aquello que nos habilita para intervenir, provocar y entremeternos en lo que acaece. El juego no se contempla (como espectadores) sino que se juega (como jugadores). El juego bien se puede jugar bajo las figuras del saltador, el nadador y el pescador o bien bajo la forma del inductor o “llamador” de la tierra nueva y el pueblo por venir (o que falta). Este juego es pensado necesariamente como “plano de inmanencia”.

- El constructivismo no atiende en último término a las instancias de la Razón, el Sujeto, la Comunicación, el Consenso, la Verdad, el Cuerpo, el Lenguaje o cualesquiera otras. Tan sólo se cuida de los imperativos que hacen el pensamiento en su juego. Estos imperativos, en tanto que lanzamientos o emisiones de dados (*Fiat*), se materializan en los “conceptos”. Cada concepto remite a un imperativo del que es condensación, expresión o cifra. Cada concepto envuelve en su seno la necesidad que le es propia (la necesidad del azar de su construcción) y la potencia de su destino (la potencia de una bifurcación o variación incesante) o, dicho de otro modo, la fortuna de la gracia (*fatum* del pensador).

ii) El constructivismo como “juego imperativo de lo involuntario” convierte a la filosofía en un poderoso aparato de captación de la novedad. Y no sólo de captación sino, sobre todo, de producción de novedad en lo que sucede en la medida en que es un constructivismo *pragmático*. Así el constructivismo filosófico es primordialmente un modo de intervención sobre los sucesos que nos envuelven. Es un quehacer que fabrica planos, personajes y sobre todo conceptos que *son capaces de provocar nuevos acontecimientos*. Esta provocación adquiere en *QPH* la figura de la “resistencia” ante la muerte, la servidumbre, lo intolerable, la vergüenza y el presente.

iii) El constructivismo como “juego imperativo de lo involuntario” nos lanza a concebir el pensamiento filosófico como una auténtica experimentación, primero, con el caos (la filosofía como realidad caoidea) y segundo, aunque simultáneamente, con las tres condiciones de la creación (la filosofía como buen gusto, es decir, como libre juego de las facultades).

Por tanto el constructivismo filosófico dibuja en boceto su deuda con el empirismo trascendental en al menos dos aspectos:

- el pensamiento como experimentación (experimentación del juego de las facultades, la individuación y la pedagogía de la sensibilidad en *DR* y experimentación de las velocidades caóticas en *QPH*), y
- la teoría de las facultades (el desencaje de las facultades en *DR* y el gusto propiamente filosófico que crea conceptos en *QPH*).



En conclusión, podemos decir que en el cuarto nivel de lectura se detecta en el texto deleuziano una oscilación, un vaivén continuo entre el constructivismo entendido como una *faena dispositiva* perteneciente al orden de los principios y el constructivismo concebido como un *juego imperativo de lo involuntario* perteneciente al orden de la gracia. Producto de este vaivén son las dos semióticas que se entrecruzan de continuo en la escritura de *QPH*: un régimen semiótico dispositivo y un régimen semiótico alusivo deudores no sólo de la variación con la que Deleuze siempre trabaja su propio discurso sino, sobre todo, de la tensión práctica que supone enfrentarse al mundo en tanto que potencia que nos lanza signos que hay que devolver elevando su potencia de metamorfosis y cambio.

## 7. CONCLUSIONES FINALES

Los resultados de nuestra investigación los estructuramos en dos apartados.

[I] El primero está relacionado con el análisis individualizado de las obras de Deleuze en orden a esclarecer en qué consisten los programas filosóficos del empirismo trascendental y del constructivismo pragmático.

[II] El segundo está relacionado con el doble giro que se efectúa en la filosofía deleuziana:

- el giro, en tanto que desplazamiento diacrónico, del empirismo trascendental al constructivismo pragmático (giro que afecta a la secuencia cronológica de las obras filosóficas analizadas), y
- el giro, en tanto que vaivén sincrónico, del orden de los principios al orden de la gracia (giro que afecta en general a toda la escritura deleuziana en una dimensión no-cronológica o no-secuencial).

[I] En relación con nuestro análisis individualizado de los textos *NPH*, *B*, *S*, *LDS*, *MP* y *QPH* podemos decir lo que sigue.

1º) En los textos *NPH*, *B* y *S* Deleuze traza el proyecto de construir una filosofía pluralista, empirista y afirmativa. Deleuze detecta que en Nietzsche, Bergson y Spinoza no sólo podemos encontrar elementos útiles para esta construcción sino que estas tres filosofías admiten un tratamiento tal que pueden llegar a ser calificadas de pluralistas, empiristas y afirmativas.

En cuanto a la constitución del *pluralismo* podemos encontrar que el abordaje deleuziano de Nietzsche se dirige a la dinámica de las fuerzas (activas o reactivas), el de Bergson se centra en la actividad proliferante de las diferencias de naturaleza y el de Spinoza se focaliza en la modalización plural de la existencia. De esta forma según Deleuze:

1.a) la filosofía de Nietzsche se configura como un arte de interpretar los matices de las fuerzas, la de Bergson como un arte de desvelar las articulaciones de lo real o las diferencias de naturaleza y la de Spinoza como un arte de la explicación de los modos de existencia inmanentes;

1.b) con el fin de salvaguardar este pluralismo Deleuze entiende que para Nietzsche el mejor método es el de dramatización (diferencial, tipológico y trágico), para Bergson el método intuitivo (problematizante, diferenciante y

temporalizante) y para Spinoza el método geométrico (formal-reflexivo, material-expresivo y sintético-progresivo).

Por lo que respecta al *empirismo* Deleuze encuentra que la filosofía de Nietzsche presta una cuidada atención a las fuerzas concretas en su pluralidad, cantidad, cualidad y dirección (Deleuze equipara el pluralismo nietzscheano al viejo empirismo), la filosofía de Bergson atiende a los problemas y al análisis de la experiencia en sus condiciones concretas (condiciones de la experiencia real) y la filosofía de Spinoza (no empirista pero sí de “inspiración empirista”) se lanza a pensar el proceso de formación de las ideas adecuadas a partir de nuestra potencia concreta de ser afectados. Este empirismo tiene tres centros de interés o significados: el desciframiento de las condiciones de la experiencia real, el forzamiento del pensamiento (o activación de su creatividad) y el papel pivotante de la afectividad. Veámoslos.

1.c) En Nietzsche la voluntad de potencia actúa al modo de un principio plástico, diferencial, genético y genealógico que reconcilia el empirismo con los principios de tal forma que constituye un “empirismo superior” que nos acerca al desciframiento de las condiciones de la experiencia real. En Bergson la intuición es la que persigue las tendencias como condición de la experiencia real que nos proyecta hacia un “empirismo superior”. En Spinoza la “inspiración empirista” viene dada por el hecho de que las condiciones de la experiencia real se trazan en el complejo proceso de formación de las nociones comunes.

1.d) En lo referente al pensamiento el empirismo en Nietzsche se cifra en considerar que pensar es una  $n^a$  potencia del pensamiento resultado de forzar al pensamiento a pensar, en Bergson es el resultado del forzamiento de la inteligencia por parte de la intuición y en Spinoza es el resultado del esfuerzo de la razón por organizar buenos encuentros y formar nociones comunes. Merced a la naturaleza *afectiva* del pensamiento y a la noción de *fuerza* el pensamiento tiene la posibilidad de atender a la emergencia ininterrumpida de lo real y, por tanto, de ser creativo de continuo.

1.e) Por último, con respecto al significado del empirismo en el plano de la afectividad (o sensibilidad diferencial) en Nietzsche la afectividad pivotante es la voluntad de potencia como forma de afectividad primitiva, en Bergson la emoción creadora como principio genético de la intuición y en Spinoza el poder de ser afectado como principio genético de la razón en tanto que esfuerzo.

Por lo que respecta a la *afirmación* Deleuze encuentra que en Nietzsche, Bergson y Spinoza se da una exclusión especulativa de lo negativo y una celebración de la alegría en la práctica. Esto se traduce en cuatro puntos que se refieren al objetivo y producto de la afirmación tanto en la especulación como en la práctica.

1.f) El objetivo de la afirmación en la especulación es en Nietzsche la elaboración de conceptos activos, no pasivos y afirmativos que puedan descubrir las fuerzas activas y reactivas tras los fenómenos, reconocer las cualidades activas o reactivas de las fuerzas y evaluar su origen afirmativo o negativo (o dicho de otro modo: la construcción de una sintomatología, una tipología y una genealogía de las fuerzas). El objetivo de la afirmación especulativa en Bergson es la creación de conceptos que sean capaces de nombrar las articulaciones de lo real (o diferencias de naturaleza). El objetivo de la afirmación especulativa en Spinoza es la producción y utilización de las nociones comunes.

1.g) El producto de la afirmación en la especulación es en Nietzsche un pensamiento crítico que “determina” (interpreta y evalúa) la genealogía de los valores y que se opone punto por punto a la crítica kantiana, en Bergson un pensamiento crítico en tanto destrucción de los falsos problemas, creación de verdaderos problemas y “discernimiento” de las tendencias que abriga lo real, y en Spinoza un pensamiento crítico “desmistificador” y “desilusionante” (en la línea de Lucrecio).

1.h) El objetivo de la afirmación en la práctica es en Nietzsche el devenir-activo por medio de la danza (evaluar y sentir de otra manera), en Bergson el devenir-activo por medio del salto a la intuición y en Spinoza el devenir-activo por medio del salto a las nociones comunes.

1.i) El producto de la afirmación en la práctica es en Nietzsche la liberación de la figura del Hombre (la consecución del superhombre u hombre saludable), en Bergson la liberación de la forma Humana (el logro de la apertura hacia el “hombre creador”) y en Spinoza la liberación de los modelos de hombre dominantes (la conquista del hombre libre, sabio y fuerte).

Este proyecto de construcción de una filosofía pluralista, empirista y afirmativa tiene una fuerte vocación de anclaje en un *orden de los principios* que de continuo se ve enfrentada con una tendencia alusiva a un “*orden de la gracia*”. Este enfrentamiento tenso no se resuelve en una “unidad superior” sino que se lanza a una deriva filosófica en la que el salto y la danza (en tanto que actos específicamente filosóficos) nos abren a un plano en el que, por un lado, las figuras de lo humano

quedan impugnadas y, por otro lado, el pensamiento y la acción se topan con aquello que rige en un régimen impensable.

Las pistas de este “orden de la gracia” nos las proporcionan no sólo los dos actos arriba referidos (salto y danza) y las repetidas exhortaciones al sobrepasamiento de la condición humana sino, sobre todo, las alusiones, por un lado, a las fuerzas que hacen pensar al pensamiento y, por otro lado, al barniz misterioso del eterno retorno nietzscheano, el misticismo filosófico bergsoniano y la beatitud spinoziana. La entrega del pensamiento a tales fuerzas fortuitas y azarosas pone en cuestión toda vocación de sistematismo principal (por muy plástico que se quiera) y el barniz misterioso de las tres instancias citadas (retorno, misticismo, beatitud) convierten nuestra existencia en una prueba selectiva que ya es ajena al orden principal en la medida en que fondea en un orden impensable regido por una “lógica paradójica” que torna irreconocibles los significados ordinarios del pensamiento y la acción.

2º) En *DR* Deleuze materializa el proyecto de construcción de una filosofía pluralista, empirista y afirmativa.

2.a) Para llevar a cabo este proyecto elabora el programa del empirismo trascendental en el que (salvando las naturales interferencias y cruces entre las diversas partes) se recogen las características del proyecto pluralista, empirista y afirmativo.

i) El pluralismo se recoge en dos direcciones.

- La primera dirección es la que persigue la descripción de las condiciones de la experiencia real elaborando una serie de nociones no-categoriales (o conceptos filosóficos drenados de sus deformaciones y desnaturalizaciones). Esta serie de nociones es interminable por su propia naturaleza: imponen distribuciones nómadas, se caracterizan por no ser universales ni particulares (no se elaboran antes de su aplicación), son complejos de espacio-tiempo transportables y mudables que imponen su propio paisaje y, sobre todo, son nociones que se encuentran. El pluralismo queda garantizado en esta tarea filosófica incesantemente renovada por nuevos encuentros.
- La segunda dirección se recoge en el diseño de los métodos filosóficos de vice-dicción y dramatización, a la par que en la utilización de las potencias del diferenciar y el repetir como procedimientos de investigación filosófica.

ii) El empirismo inspira la descripción de las condiciones de la experiencia real desplegada en una estesiología, una dialéctica de las Ideas y una estética de las intensidades siendo las tres de corte trascendental.

iii) La afirmación suscita:

- en lo especulativo, unos prolegómenos a la crítica del concepto filosófico (en tanto que herramienta filosófica específica) y una ontología del eterno retorno en tanto que repetición desfondadora;
- en lo práctico, un devenir-activo (merced al desencaje de las facultades, el acceso al imperar y el poder decisorio de los problemas, a la ética de las intensidades y a la pedagogía de la sensibilidad).

2.b) La globalidad de estas investigaciones de *DR* se ponen bajo la rúbrica de “empirismo trascendental”. Esta rúbrica abriga dos significados, uno general y otro restringido.

i) Según su significado general el empirismo trascendental tiene una dimensión teórica y otra práctica:

- teóricamente consiste en el desciframiento de las condiciones de la experiencia real y del juego ontológico más profundo que las sostiene,
- prácticamente es una propuesta para el juego de las facultades, la dinámica de la individuación y la pedagogía de la sensibilidad (el aprendizaje inconsciente).

ii) Según su significado restringido el empirismo trascendental es la tarea práctica de desencaje del orden y trabajo habitual de las facultades pero sobre todo es la revelación del privilegio pivotante de la afectividad diferencial y los ocho imperativos del pensamiento sin imagen.

2.c) El programa del empirismo trascendental está habitado por un movimiento oscilatorio entre la formulación de la labor filosófica desde *el orden de los principios* y la tendencia a consagrar la filosofía a un régimen de encuentros en *un orden de la gracia*. Esta oscilación no logra inclinarse definitivamente por uno de los polos ni alcanzar un punto de “resolución superadora” sino que mantiene abierta la tensión de tal manera que se revela filosóficamente fértil.

i) Desde el orden de los principios el empirismo trascendental se concibe como una labor principal centrada en la determinación de las condiciones de la experiencia real. Tomada la noción de “principio” en sentido amplio, aunque dentro del marco conceptual que Deleuze le proporciona, existen tres principios estesiológicos, un principio noológico, el principio de la actualización de lo virtual, el principio de individuación y un principio ontológico. Tomada en un sentido restringido sólo existe un único y gran principio que es la intensidad.

ii) Desde el orden de la gracia el empirismo trascendental se contempla como aquello que no sólo cuestiona todo orden principal como derivado sino que posibilita una “deriva” sobre lo que “en sí mismo” carece la capacidad de principiar o fundar: el imperar (lanzamiento de dados, *fiat* o poder decisorio). El imperar tiene varios rasgos: es emanativo, aventurero-ocasional, teatral-interrogativo, adjuntivo-aditivo e involuntario (en el sentido de estar más acá de toda *voluntas* y *noluntas*). Pero el acceso al imperar es ambiguo:

- por una parte, parece que es lo inaccesible en sí en la medida en que la emanación, la aventura, la teatralidad, la adjunción y la involuntariedad *puras* son potencias que *dan* a pensar y por ello permanecen impensables;
- pero, por otra parte, parece que el imperar se precipita en una rápida nominación bajo el término deleuziano de “preguntas”, lo cual lo tornaría accesible.

En la medida en que el texto deleuziano le da una expresión interrogativa a los imperativos (o se nombra el imperar en tanto que imperar como “preguntas”) parece que se coloca bajo la rúbrica del orden de los principios (y por tanto dentro de la retórica del don fundador) aquello mismo que carece de la capacidad de principiar, de fundar: el imperar. Según Deleuze sólo merced al imperar *en tanto que pregunta* nuestra impotencia puede ser elevada a la más alta potencia. Sin embargo nosotros queremos subrayar que en el texto deleuziano el imperar *en tanto que imperar* permanece impensado. Y no sólo eso, sino que parece que este imperar puro, por todas sus características, podría pertenecer, mas bien, al orden de la gracia.

El imperar (en tanto que imperativo o en tanto que el imperativo es una pregunta) impugna la noción de “origen”, es matriz tanto del orden dialéctico de las Ideas como de la afectividad diferencial y es “el

más profundo juego” que Deleuze se proponía pensar (un juego que se sumerge en un orden inconcebible de la gracia).

Merced a este imperar se alcanzan a comprender todos los imperativos que aparecen a lo largo del texto deleuziano camuflados bajo formas y figuras diversas. Estos imperativos se agrupan en seis tipos: conceptuales, metodológicos, estesiológicos, ontológicos, éticos y pedagógicos. Pero el sentido clave del imperativo actúa como un fondo no tematizado que no permite una referencia directa o indirecta sino que tan sólo admite una *alusión*. Tal es la naturaleza de los ocho imperativos noológicos que, por aludir a un orden de la gracia, están más allá del bien y del mal y son de otro modo que ser y no-ser.

Estos ocho imperativos sólo alcanzan su comprensión plena en lo que hemos denominado “imperar rector” en tanto que nuevo derecho y nuevo juego. O dicho de otro modo: en tanto que nueva manera de filosofar que se pone bajo la advocación del orden de la gracia.

3º) En *LDS* Deleuze desarrolla una deriva del empirismo trascendental aplicando todos sus recursos metodológicos al servicio de la clarificación de la naturaleza del sentido.

3.a) Con vistas a la descripción del sentido Deleuze establece un programa que dividimos en tres partes: la física de las profundidades (o génesis del sentido a partir de sus cuerpos y sus mezclas), la lógica del sentido (o la génesis de los individuos, las personas y las dimensiones de la proposición a partir del sentido) y la ética de los efectos (o la operación de extracción de cada cosa de su porción inefectuable, esto es, su acontecimiento). La lógica del sentido no sólo trata el sentido como un productor sino que también lo aborda en tanto que pura “neutralidad”.

3.b) El conjunto de esta investigación puede colocarse bajo la rúbrica del “empirismo trascendental” tanto en un sentido general como en un sentido restringido.

i) En un sentido general por dos motivos:

- se propone una definición de la filosofía en tanto que ruptura con la doxa, inmersión en el elemento de la paradoja y descripción de las condiciones de la experiencia real (en este caso del sentido);
- se procede a la descripción genética (tanto dinámica como estática) del sentido siguiendo los principios metodológicos



establecidos en *DR* y se rompe, por tanto, con las formas del sentido común, el buen sentido y las estructuras del mero condicionamiento trascendental.

ii) En un sentido restringido por tres motivos:

- se trata al sentido como un campo trascendental impersonal, genético e informal y se propone su recorrido (determinación) desde una teoría de las singularidades con el fin de purgarlo de toda forma de semejanza e identidad;
- se descubre el juego ideal o puro como sostén ontológico último de las condiciones de la experiencia real;
- se arriesga una práctica aventurera de la producción ética del sentido (contra-efectuación).

3.c) En *LDS* cohabitan dos direcciones que pergeñan lo que se agita en el fondo del texto: la ambigua naturaleza del orden principal y el pensamiento como “derrota”.

i) El orden principal de *LDS* parece deslizarse de continuo hacia un cierto orden de la gracia en la medida en que:

- tomada la noción de “principio” en sentido amplio, el principio de “resonancia interna de las series” sostiene todo el orden del condicionamiento genético a la par que opera la impugnación de toda empresa de sostenimiento (tal es el significado del juego ideal o puro);
- tomada la noción de “principio” en sentido restringido, tanto el elemento paradójico (principio diferencial de las series, principio de emisión de singularidades y principio de disyunción de las síntesis unificantes) como la disyunción (principio sintético) combaten aquello mismo que no pueden evitar fundar, principiar.

En el texto deleuziano se insinúa un movimiento en escorzo del orden principal hacia un curso de “derrota” del pensamiento y la acción (u orden de la gracia).

ii) Si el trasfondo impensado del empirismo trascendental de *LDS* es el pensamiento como “derrota” al menos existen tres indicios de cómo el pensamiento arrastra en sí mismo su propio fracaso, ruina e impotencia:

- la física de las profundidades, en tanto que salto entre superficies que puede ser exitoso o fracasado,

- la lógica del sentido, en tanto que juego ideal o puro que de continuo se arruina en los juegos ordinarios, y
- la ética de los efectos, en tanto que contra-efectuación formidable imposible de completar.

La propuesta global de *LDS* en tanto que *trayecto filosófico específico* sólo es la expresión escrita de su propia derrota: un curso singular o una singladura sin rumbo inherente al pensamiento puro que rompe amarras (una especulación *graciosa* y una práctica *gratuita*). En último término *LDS* nos habilita para poder pensar la gracia y la gratuidad como elemento en el que se mueve el pensamiento-acción. Gracia y gratuidad que llevan a la filosofía por senderos irreductibles al esfuerzo y a lo mercantil respectivamente, y que por ello la aproximan a una empresa desmesurada, inconclusa y caprichosa. La filosofía graciosa y gratuita, por ende jugadora, tiene vía libre para regocijarse en su *derrota*.

La máxima expresión de esta derrota se alcanza en la paradoja del juego *del* pensamiento (genitivo objetivo y subjetivo) que sólo perturba el mundo por el mero hecho de poder jugarlo (no por sus efectos en el mundo) y que jamás puede configurarse como un trabajo, una moral o una economía sino como una deriva o, más precisamente, como un desliz continuo y continuado (sobre la banda de Moebius). Este juego puro que sostiene todo el discurso y decurso de *LDS* es lo que permanece impensado tal vez porque es lo que *da* que pensar y, a la vez, *derrota* todo logro pensante.

El peligro inmanente a este juego es que de continuo, al menos en la escritura deleuziana, parece autopropoñerse (auto-ponerse) como una Gracia donadora y, en este sentido, no dejaría de ser un fundamento aunque la intención de Deleuze sea que perpetuamente “se desfundamente”. Para salvar esta cuestión habría que preguntarse en qué medida el orden del don puede ser pensado no desde una retórica teológica sino desde el régimen semiótico de la alusión que induce una práctica elusiva. O dicho de otro modo: si Deleuze pretende esquivar toda la retórica del don a través del régimen de la fuerza (*NPH*), de la emoción creadora (*B*), del encuentro (*S*), del imperar (*DR*) y del juego puro o ideal (*LDS*) ¿no radicará el éxito de tal esquivar en el movimiento de elusión *en tanto que movimiento* y no *en tanto que movimiento “encarado hacia”*? y ¿no radicará el éxito

de tal alusión en la escritura alusiva *en tanto que escritura* y no *en tanto que escritura alusiva “que se dirige a”*?

Si el éxito radica en esto podríamos afirmar, sin ningún género de dudas, que *la filosofía como especulación graciosa y práctica gratuita sólo podría ejercerse en escorzo con respecto a su cuerpo principal (y principal), esto es, siempre inmersa de lleno en un giro forzado, en una violenta vuelta sin término ni final*. Pero como precisamente el escorzo impugna toda la dialéctica éxito-fracaso que rige en el cuerpo principal (y principal), jamás lo podremos saber. De aquí deriva la potencia de la “derrota” de *LDS*.

4º) En *MP* el proyecto más general de construcción de una filosofía presidida por los caracteres del pluralismo, la afirmación y el empirismo se encarna respectivamente en una teoría de las multiplicidades, una filosofía que rastrea la novedad y un pensamiento que procede por construcción pragmática. Deleuze esboza en *MP* un sistema de filosofía en varios sentidos.

4.a) *MP* es un sistema filosófico del maquinismo universal compuesto por distintas piezas.

i) Es un *sistema filosófico* en el sentido de que es un conjunto articulado de conceptos en continua heterogénesis. Es un conjunto abierto porque los conceptos no remiten a esencias sino a acontecimientos por determinar (dar cuenta y razón) y por provocar (incitar, ocasionar, construir). Es un sistema que se mantiene en heterogénesis porque conceptos y acontecimientos se co-generan (el elemento en el que se desarrolla es el de lo heterogéneo y no el que cuadriculan las coordenadas de lo idéntico, lo semejante, lo análogo o lo meramente opuesto).

ii) *MP* es un sistema filosófico del *maquinismo universal* tanto en lo referente a su procedimiento como a su contenido.

- Con respecto a su procedimiento, el maquinismo universal es la materialización del funcionalismo generalizado que trabaja en la dimensión molecular. Sus preguntas rectoras son: ¿cuál es la función de algo? y ¿para qué sirve?
- Con respecto a su contenido, *MP* es una gran Teoría de la Novedad que se yergue sobre la concepción deleuziana del “cosmos” como un plano de consistencia ocupado por una inmensa máquina abstracta de disposiciones infinitas. Sus

preguntas rectoras son: ¿cómo surge la novedad? y ¿cómo se la puede generar? Curiosamente la novedad es el factor que mantiene unidas todas las piezas del “cosmos maquínico” (este factor es el componente más desterritorializado de las disposiciones) y el operador que mantiene todo unido en un conjunto “consistente” (es la desterritorialización absoluta que opera la creación de una nueva tierra).

iii) *MP* es un sistema filosófico del maquinismo universal *compuesto por distintas piezas*: movimientos (dinamismos de estratificación y desestratificación), distribuciones (disposiciones tetravalentes), componentes (líneas molares, moleculares y de fuga), trazados (plano de organización o desarrollo y plano de consistencia o cuerpo sin órganos), operadores (las máquinas abstractas) y casos (las máquinas bélicas y el aparato estatal). Este pluralismo maquínico erige a *MP* como una Teoría de las Multiplicidades en la que las piezas son innumerables (ninguna descripción podría agotarlas) y las propias piezas están compuestas por multiplicidades (cada pieza es un tipo de multiplicidad entre un conjunto infinito de ellas). Las preguntas rectoras de esta Teoría de la Novedad son: ¿cómo funciona una multiplicidad?, ¿de qué se compone? y ¿cómo la podemos producir? Esta tipología de lo múltiple es la traducción experimental de la afirmación ontológica deleuziana de la univocidad del ser.

iv) Es importante reseñar que los conceptos-acontecimientos, la novedad y las multiplicidades no sólo son objeto de descripción sino que, ante todo y en primer lugar, son algo que hay que provocar, inducir y estimular por distintos medios. Entre estos medios figuran de manera sobresaliente los seis principios generales del rizoma en tanto que principios imperativos de la experimentación filosófica (principio de conexión, de heterogeneidad, de multiplicidad, de ruptura asignificante, de cartografía y de calcomanía). El rizoma, como serie de actos con los que se provoca lo múltiple, se secuenciaría de la siguiente forma:

- detección de las figuras de arrastre o desobre,
- exposición de los lugares de arrastre o desobre y
- selección de los operadores de arrastre en función de una ética de la potencia.

4.b) Todo el sistema filosófico de *MP* puede ser colocado bajo la rúbrica de “constructivismo pragmático” por varias razones.

i) Decimos constructivismo pragmático porque Deleuze nos propone una práctica teórica que sirve para detectar las figuras de arrastre o desobre de los Modelos, exponer los lugares donde actúan y seleccionar los operadores de arrastre y desobre (en función de una ética de la potencia) *con el fin de utilizarlos para una política de intervenciones en la dimensión molar (rizomatización generalizada de instituciones, conceptos, textos, sociedades, grupos, etc.) y en la dimensión molecular (promoción de haecceidades, devenires, líneas de fuga y máquinas bélicas)*. El programa filosófico de *MP* puede ser calificado constructivismo pragmático porque fabrica un ensamblaje conceptual preñado de reglas prácticas aplicables directamente a los casos de los que emana con el fin de abrirlos, conectarlos y conjugarlos para crear nuevas posibilidades de existencia a través de una contra-efectuación *generalizada*.

Este giro desde el empirismo trascendental, que no ruptura con él, puede ser calificado de “constructivismo” ya que por naturaleza es creativo, nace de un encuentro ocasional que convierte en necesario y huye de remitir su labor a un origen olvidado, una autenticidad radical, una naturaleza reprimida o una espontaneidad desatada. Y también es “pragmático” porque naciendo de la práctica vuelve sobre ella para modificarla a partir de un conjunto variado de reglas.

ii) El constructivismo pragmático tiene distintas materializaciones regladas según sea el tipo de multiplicidad en la (y con la) que opera. Así podemos hablar de una amplia serie de pragmáticas que poseen, al menos, una regla (del tipo que sea). Esta regla parece a primera vista exclusivamente metodológica pero tan sólo lo es en su formulación. Es fundamentalmente *una regla operativa de intervención práctica*.

- La rizomática generalizada posee seis reglas que son los seis principios de conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y calcomanía orientados hacia una ética del aumento de la potencia de actuar.
- El estrato-análisis posee dos reglas de prudencia en la medida en que participa en una empresa de desestratificación, esto es, de desbordamiento del organismo: la desestratificación no debe ser brutal

(arrojarnos a la muerte, provocar el cáncer o producir la figura vulgar del mero desorden) y no debe hacernos perder la diversidad, la diferencia y la movilidad.

- La pragmática de los regímenes de signos o de las disposiciones colectivas de enunciación posee una regla metodológica de orientación ética: se debe buscar la territorialidad y sus puntas (o máximos) de desterritorialización con el fin de activar estas últimas.
- La pragmática de la territorialidad tiene como regla buscar la territorialidad de cualquier disposición con el fin de descubrir las dinámicas de lo natal y la tierra que puede abrigar, o mejor, en las que está incluida.
- La tipología, casuística y teroremática de la desterritorialización tienen como reglas respectivas el deber de rastrear los tipos de aperturas de las disposiciones, de distinguir los cuatro casos de desterritorialización y de presentar los movimientos de desterritorialización como teoremas. Como meta-regla esta pragmática nos induce a calcular, seleccionar y provocar las desterritorializaciones correspondientes a cualquier cosa.
- La cartografía de las líneas tiene dos reglas: el deber de detectar los tipos de líneas presentes en las disposiciones con el fin de promocionar las líneas de fuga y el deber de ser conscientes de los peligros inmanentes a cada línea, sobre todo los que afectan a las líneas de fuga.
- La micropolítica tiene como regla descubrir las líneas que trabajan a todo individuo, grupo o sociedad en su dimensión molecular con la finalidad de detectar y evitar bloqueos, estratificaciones y “estatificaciones”.
- La cinética y dinámica de los cuerpos tiene como regla estudiar los cuerpos desde el punto de vista de una etología afectiva con el fin de aumentar las relaciones de velocidad y lentitud entre elementos no formados y diseñar nuevas composiciones de afectos intensivos.
- El arte (música, pintura, cine, escritura) tiene como regla la elaboración de materiales complejos para la captación de fuerzas imperceptibles con la finalidad de ayudar al

sobrepasamiento de la condición humana (o aumento de nuestra potencia de ser afectados).

- El trazado de un plano de consistencia tiene como regla el deber de establecer conexiones. Posee tres sub-reglas selectivas: la eliminación de los cuerpos vacíos y cancerosos, el rechazo de las superficies homogéneas y la neutralización de las líneas de muerte.
- El esquizoanálisis tiene como regla la determinación de la línea de líneas, de la línea abstracta-real por excelencia (ni simbólica, ni imaginaria, ni figurativa): el cuerpo sin órganos. Pero también tiene como regla determinar los lineamientos que atraviesan todo tipo de configuraciones. Esta determinación posee tres características fundamentales:
  - es *práctica* porque persigue el trazado de un mapa,
  - es *ética* porque evalúa y selecciona las líneas en función de criterios de potencia o aumento de conectividad y creatividad, y
  - es *política* porque analiza y evalúa la circulación del deseo.

El esquizoanálisis, en tanto que tarea práctica, ética y política, no es la derivación “posterior” de una tarea especulativa que se consideraría “primera” o “primaria”.

- El “diagramatizar” tiene como regla la anti-programación, es decir, la selección de un contenido o una expresión cualquiera para arrastrarlos elevándolos a su enésima potencia.
- La topología micropolítica o topología social tiene como regla la detección de la aparición (bajo cualquier modo de presencia-ausencia) de los elementos estatales en las distintas sociedades con el fin de promover acciones que nos alejen de ellos.
- “Las” máquinas bélicas tienen como regla básica la promoción de movimientos de trazado (de un plano de consistencia, de una línea de fuga, de un espacio liso, de una desterritorialización, de un devenir, etc.) en relación con una materia molecular y microfísica.

- El principio de variación continua y el devenir-minoritario tienen como regla la invención incesante de procedimientos que nos habiliten para eludir todo estado de dominación de una mayoría o de una minoría.

Este conjunto de reglas operativas de intervención práctica conforman lo que podríamos denominar como “ética y política de la potencia” (una ética del aumento de nuestro poder de ser afectados en orden a aumentar nuestro devenir-activo y una política de la intervención directa en orden a desbloquear, desestabilizar y desconfigurar cualquier formación estatizante a la par que se promociona la aparición de formaciones no-estatizantes).

iii) En suma:

- el constructivismo pragmático proporciona un marco global y coherente a la Teoría de la Novedad, la Teoría de las multiplicidades y el Maquinismo universal en tanto que *su atención a la maquinación de múltiples casos o acontecimientos novedosos define la prioridad práctica que poseen los movimientos de desterritorialización*;
- el constructivismo pragmático establece un juego (aparentemente reglado) entre *su seguimiento de los acontecimientos (en tanto provocación de lo múltiple) y su intervencionismo provocativo (en tanto generación de nuevos acontecimientos que hay que seguir)*; decimos “aparentemente” porque el propio constructivismo pragmático está sometido al juego de los encuentros y los casos;
- el juego al que está sometido el constructivismo pragmático *sólo se puede jugar y se juega prácticamente*; el constructivismo pragmático *no puede concebir el juego aunque lo construya en cada caso*; por tanto el juego de las reglas de *MP* permanece impensado.

5º) En *QPH* Deleuze pretende discernir las condiciones singulares y concretas del quehacer pensante que se encarna en la ciencia, el arte y la filosofía.

5.a) Ciencia, arte y filosofía son quehaceres pensantes cuyas condiciones son tres: el plano, el elemento y el intercesor. Los planos, elementos e intercesores son distintos en cada quehacer pensante. La filosofía carece de



cualquier privilegio metafísico, histórico o noológico sobre los otros quehaceres. Su tarea es trazar un plano de inmanencia sobre el caos, inventar personajes conceptuales y crear conceptos que nombren pero también provoquen acontecimientos. Desde el punto de vista de las condiciones del filosofar la filosofía es un constructivismo.

5.b) La investigación llevada a cabo en *QPH* se puede colocar bajo la rúbrica de “constructivismo pragmático” al menos por tres razones:

i) el trazado de los planos (científico, artístico, filosófico) no está dado de antemano ni a priori sino que *hay que construirlo cada vez y en cada caso* en función de las incesantes emergencias del caos;

ii) los tres quehaceres pensantes (ciencia, arte, filosofía) no sólo han de estar atentos a sus incesantes mutaciones (deudoras de su “precaria” instalación sobre el caos) sino que *han de inducir las en los modelos pensantes ya establecidos* (el quehacer pensante se define como tal por no operar en su interior ninguna cláusula de cierre de los problemas que emergen del caos y se provocan a partir de él);

iii) los conceptos filosóficos no preexisten en una esfera de realidad previa sino que hay que crearlos en un proceso de *heterogénesis*.

5.c) El constructivismo, en tanto que tarea específica y exclusivamente filosófica, parece oscilar entre dos órdenes: el orden de los principios y un orden de la gracia.

i) Desde el orden de los principios el constructivismo es un quehacer que se refiere a tres faenas bien definidas regidas por principios. Así es como lo podemos calificar de “faena dispositiva”.

- La faena del trazado de los planos tiene tres principios: principio de inmersión en el caos, de selección de los medios y de precaución.
- La faena de invención de personajes conceptuales tiene cuatro principios: principio del movimiento velocísimo del pensamiento, de enunciación, de contraefectuación y de manifestación de las territorialidades, desterritorializaciones y reterritorializaciones.
- La faena de creación de conceptos tiene tres principios: el principio de vecindad, de conexión y de consistencia.

ii) Sin embargo desde el orden de la gracia el constructivismo es un quehacer que remite a las tres coordenadas de lo involuntario, el juego

y lo imperativo a la par que se orienta primordialmente hacia lo pragmático que supone producir la novedad en lo que acaece. Así es como lo podemos calificar de “juego imperativo de lo involuntario”. Desde este punto de vista el constructivismo:

- es involuntario porque siempre es una potencia impersonal la que atraviesa y rasga toda enunciación personal (la figura de esta involuntariedad es la invención del personaje conceptual);
- es un juego que hace de sí (del jugar en sí mismo) su única “regla” (la figura de este juego es el trazado del plano de inmanencia);
- es imperativo porque se dan como un *fiat* una serie de lanzamientos de dados (la figura de estos imperativos, o de este imperar, es la creación de conceptos).

iii) El producto de este vaivén entre el orden de los principios y el orden de la gracia son las dos semióticas que se entrecruzan de continuo en la escritura de *QPH*: un régimen semiótico dispositivo y un régimen semiótico alusivo deudores no sólo de la variación con la que Deleuze siempre trabaja su propio discurso sino, sobre todo, de la tensión práctica que supone enfrentarse al mundo en tanto que potencia que nos lanza signos que hay que devolver elevando su potencia de metamorfosis y cambio.

[II] En relación con el empirismo trascendental y el constructivismo pragmático, como rúbricas bajo las que hemos puesto la filosofía deleuziana, podemos afirmar las tesis siguientes.

1º) Constatamos la existencia en la filosofía deleuziana de un giro del empirismo trascendental (*DR* y *LDS*) al constructivismo pragmático (*MP* y *QPH*) dentro del proyecto más general de elaboración de una filosofía pluralista, afirmativa y empirista (diseñado en *NPH*, *B* y *S*).

2º) Este giro es fundamentalmente un desplazamiento de la prioridad del *modo de la explicación* (dar cuenta y razón de lo real entendiendo por “lo real” *Physis* y *Psyché* en *DR* y el sentido en *LDS*) al *modo de la intervención* (dación de reglas de intervención ético-política en *MP* y de principios operativos, o cláusulas prácticas de protocolos de experimentación, en *QPH*).

Este giro también afecta al devenir-activo como objetivo de la práctica en tanto que desde el empirismo trascendental se piensa desde una *imprudencia gratuita* que lanza este devenir a proyectos formidables de índole individual mientras que desde el constructivismo pragmático se lo piensa desde las reglas de una *prudencia calculada* que abre este devenir a dimensiones más colectivas.

En tercer lugar el giro también afecta a las fórmulas filosóficas (filosofemas) ya que con *LDS* termina una manera “clásica” de hacer filosofía (tanto en los asuntos tratados como en sus distribuciones) y en *MP* se inaugura una nueva forma estilística y material (el agrupamiento de los temas y su nominación se realizan de manera completamente original).

3º) Pero, más acá o más allá de este giro concreto, los dos programas filosóficos sufren de consuno un incesante deslizamiento, un ininterrumpido vaivén, entre dos órdenes con regímenes semióticos distintos: el “orden de los principios” y un “orden de la gracia”.

3.a) En pasajes textuales decisivos hemos visto cómo Deleuze intenta atrapar el salto (*NPH*, *B* y *S*), el imperar (*DR*), el juego ideal o puro (*LDS*), el juego de las reglas (*MP*) y el juego imperativo de lo involuntario (*QPH*) desde un orden principial que a todas luces resulta insuficiente (a pesar de todas las modificaciones a las que somete a este orden ya desde *NPH*).

3.b) Pero también hemos comprobado cómo el propio texto deleuziano nos proporciona varias pistas reveladoras del escorzo filosófico que supone la ejecución de un movimiento gratuito y gracioso elusivo del orden de los principios (pero que no se encara hacia nada) y alusivo en la propia escritura (que no se dirige a nadie). Este escorzo, vuelta o giro forzado (sea un salto, una zambullida, un lanzamiento, una contra-efectuación, un devenir, una creación, etc.) sólo puede ser alcanzado desde un régimen semiótico que no haga de la gracia un fundamento, esto es, que no construya sobre la gracia una retórica del Don.

3.c) Por tanto constatamos en la filosofía de Deleuze la existencia de un doble giro:

- i) giro del empirismo trascendental al constructivismo pragmático, que afecta a la secuencia cronológica de las obras filosóficas analizadas (giro como desplazamiento), y
- ii) giro del orden de los principios a un orden de la gracia, que afecta en general a toda su escritura en una dimensión no-cronológica o no-secuencial (giro como deslizamiento o vaivén).

3.d) En la medida en que el segundo giro es por naturaleza incompleto, interminable e inacabable las rúbricas de “empirismo trascendental” y “constructivismo pragmático” abrigan en su seno una esencial imprecisión:

- ¿cómo el empirismo puede *llegar a ser* trascendental y lo trascendental *lograr anclarse* en lo empírico?
- ¿cómo el impulso constructivo puede *llegar a ser* involuntario y lo pragmático puede *alcanzar* el “contra-efectuar”?

Creemos que esta imprecisión es deudora del profundo humor deleuziano, de una afinidad vocacional por la paradoja que consiste en:

- hacer girar lo empírico hacia lo trascendental (y viceversa), y
- hacer virar lo fabril hacia lo improductivo a la par que lo pragmático hacia lo incorporal.

Este humor deleuziano es *el resto, lo que queda* del escorzo filosófico siempre interminable que nos propone dar la vuelta a todo orden principial. El humor es *el residuo* de esta vuelta que siempre resulta derrotada en su afán de “acceder” a un orden de la gracia.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

### 8.1. EDICIONES UTILIZADAS

En el caso de las obras de Deleuze<sup>1248</sup>, tanto las que firma individualmente como en colaboración con otro autor/a, siempre utilizamos la edición francesa abajo reseñada.

Todas las traducciones al castellano que figuran a continuación han sido consultadas en función de un acercamiento a términos cuya difícil traducción hacen indispensable el conocimiento de su uso habitual a partir del establecimiento filológico-editorial del mismo.

#### 8.1.1. Ediciones originales

- *David Hume : sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, PUF, Paris, 1952.
- *Empirisme et subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume*, PUF, Paris, 1953, 1973.
- *Instincts et institutions*, Hachette, Paris, 1955.
- *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, 1999, 3ª ed.
- *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, PUF, Paris, 1963, 1994, 8ª ed.
- *Proust et les signes*, PUF, Paris, 1964, 1976, 3ª ed.
- *Nietzsche*, PUF, Paris, 1965, 1983, 6ª ed.
- *Le bergsonisme*, PUF, Paris, 1966, 1998, 2ª ed.
- *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le cruel*, Minuit, Paris, 1967, 1980.
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, 1978.
- *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968.
- *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.
- *Spinoza, philosophie pratique*, PUF, Paris, 1970, 1989.
- *L'anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie I*, Minuit, Paris, 1972, 2002.

---

<sup>1248</sup> Para una bibliografía exhaustiva y comentada del corpus deleuziano cf. Timothy S. Murphy "Bibliographie raisonnée de Gilles Deleuze, 1953-2003" en Bernold & Pinhas (2005: 201-226). Está estructurada en: (1) textos de Deleuze, (2) grabaciones radiofónicas, (3) grabaciones en video, (4) publicaciones editadas o dirigidas por Deleuze, (4) tesis dirigidas en la Universidad Paris VIII-Vincennes y (5) manifiestos y peticiones firmadas por Deleuze. Este listado es preciso completarlo con los datos aportados sobre las grabaciones de algunos de los cursos impartidos por Deleuze (177 cursos que suman 400 horas) por Astier "Deleuze enseignant. Présentation du corpus sonore des cours de Gilles Deleuze, 1979-1987" en *Cahiers critiques de philosophie*. «Multiplicités deleuziennes», nº 2, 2006, 79-83.

- *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris, 1975.
- *Rhizome (Introduction)*, Minuit, Paris, 1976.
- *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977, 1996.
- *Superpositions*, Minuit, Paris, 1979.
- *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, Minuit, Paris, 1980.
- *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Éditions de la Différence, Paris, 2 vols., 1981, 4<sup>a</sup> ed.
- *L'image-mouvement. Cinéma I*, Minuit, Paris, 1983.
- *L'image-temps. Cinéma II*, Minuit, Paris, 1985.
- *Foucault*, Minuit, Paris, 1986, 2004.
- *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris, 1988.
- *Péricles et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Minuit, Paris, 1988.
- *Pourparlers (1972-1990)*, Minuit, Paris, 1990.
- *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991.
- "L'Épuisé" en BECKETT, Samuel: *Quad et autres pièces pour la télévision*, Minuit, Paris, 1992.
- *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993.
- *Spinoza : immortalité et éternité*, double CD audio, Collection À voix haute, Gallimard, Paris, 2001.
- *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, (Édition préparée par David Lapoujade), Minuit, Paris, 2002.
- *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, (Édition préparée par David Lapoujade), Minuit, Paris, 2003.
- *Leibniz : Âme et damnation*, double CD audio, Collection À voix haute, Gallimard, Paris, 2003.
- *L'abécédaire de Gilles Deleuze (avec Claire Parnet)*, 3 DVD, Col. Regards, produit et réalisé par Pierre-André Boutang, Éditions Montparnasse, 2004.
- *Cinéma*, 6 CD audio (éd. de Claire Parnet et Richard Pinhas), Collection À voix haute, Gallimard, Paris, 2006.

### **8.1.2. Ediciones en castellano**

- *Empirismo y subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Granica, Barcelona, 1996, 3<sup>a</sup> ed.
- *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1971.
- *La filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Cátedra, Madrid, 1997.

- *Proust y los signos*, trad. de Francisco Monge de la 2ª edición francesa, Anagrama, Barcelona, 1972.
- *Nietzsche*, trads. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Arena Libros, Madrid, 2000.
- *El bergsonismo*, trad. Luis Ferrero Carracedo, Cátedra, Madrid, 1987.
- *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel*, trad. A. M. García, Taurus, Madrid, 1973.
- *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Muchnik, Barcelona, 1996.
- *Diferencia y repetición*, trad. Alberto Cardín, Ediciones Júcar, Gijón, 1988.
- *Diferencia y repetición*, trads. Maria Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2002.
- *Lógica del sentido*, trads. Miguel Morey y Víctor Molina, Paidós, Barcelona, 1989
- *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. de Antonio Escotado de la 2ª edición francesa, Tusquets, Barcelona, 1984.
- *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge de la 2ª edición francesa, Paidós, Barcelona, 1985.
- *Kafka. Por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora, Ediciones Era, México, 1978.
- *Rizoma. Introducción*, trads. C. Casillas y V. Navarro, Pre-Textos, Valencia, 1977.
- *Diálogos*, trad. de José Vázquez de la 1ª edición francesa, Pre-Textos, Valencia, 1980.
- *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trads. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 1988.
- *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, trad. Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 2002.
- *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1984.
- *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1987.
- *Foucault*, trad. José Vázquez, Paidós, Barcelona, 1987.
- *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, trads. J. Vázquez y U. Larraceleta, Paidós, Barcelona, 1989.
- *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, trads. U. Larraceleta y J. Vázquez, Pre-Textos, Valencia, 1989.
- *Conversaciones. 1972-1990*, trad. José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 1995.
- *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1993.

- *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1996.
- *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas 1953-1974*, trad. José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 2005.

Actualmente han aparecido en castellano las transcripciones de algunas de las clases dictadas por Gilles Deleuze sobre Spinoza entre noviembre de 1980 y marzo de 1981 en la Universidad de Vincennes (con un anexo de una clase de 1978). También se han editado algunas las clases dictadas en la misma Universidad que pueden inscribirse bajo la rúbrica de “Capitalismo y esquizofrenia” y que recogen un amplio espectro cronológico: 1971, 1972, 1973, 1974, 1977 y 1979. Estas traducciones la ha llevado a cabo el equipo editorial “Cactus”. Sus títulos son:

- *En medio de Spinoza*, Editorial Cactus, Serie “Clases”, Buenos Aires, 2003.
- *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Editorial Cactus, Serie “Clases”, Buenos Aires, 2005.



## 8.2. BIBLIOGRAFÍA SOBRE DELEUZE Y GUATTARI

### 8.2.1. Libros y artículos<sup>1249</sup>

- Alliez, Eric (1993): *La signature du monde ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari ?*, Cerf, Paris.
  - o (1995): *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, Paris.
  - o (1996): *Deleuze, philosophie virtuelle*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson.
  - o (1998): (dir.) *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson.
- Antonioli, Manola (1999): *Deleuze et l'Histoire de la Philosophie (ou de la philosophie comme science-fiction)*, Kimé, Paris.
  - o (2003): *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris.
- Aragüés, Juan Manuel (1997): (coord.) *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Mira, Zaragoza.
  - o (1998): *Deleuze (1925-1995)*, Ediciones del Orto, Madrid.
- Badiou, Alain (1997): *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Hachette, Paris.
  - o (1998): *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris.
- Beaulieu, Alain (2004): *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Les Editions Sils Maria asbl, Mons (Belgique).
  - o (2005): (coord.) *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*, PUF, Paris.
- Beaubatie, Yannick (2000): (dir.) *Tombeau de Gilles Deleuze*, Mille Sources, Tulle, 2ª ed.
- Bergen, Véronique (2002): *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris.
- Bernold, André & Pinhas, Richard (2005): (comps.) *Déleuze épars*, Hermann éditeurs, Paris.
- Bident, Christophe (2003): *Reconnaisances. Antelme, Blanchot, Deleuze*, Calman-Lévy, Paris.
- Bogue, Ronald (1989): *Deleuze and Guattari*, Routledge, London.

---

<sup>1249</sup> Para una bibliografía exhaustiva cf. Beaubatie (2000: 268-304). Está estructurada en los siguientes apartados: obras en francés, obras no traducidas al francés, artículos en francés, artículos no traducidos al francés, números especiales de revistas y artículos dedicados a Deleuze en la prensa de Limousin.

- Boundas, Constantin & Olkowski, Dorothea (1994): (eds.) *Deleuze and the Theater of Philosophy*, Routledge, New York.
- Buydens, Mireille (1990): *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, Paris.
- Colombat, André (1990): *Deleuze et la littérature*, Peter Lang, Paris.
- David-Ménard, Monique (2005): *Deleuze et la psychanalyse. L'altercation*, PUF, Paris.
- Del Bufalo, Erik (2003): *Deleuze et Laruelle. De la schizo-analyse à la non-philosophie*, Kimé, Paris.
- Derrida, Jacques (2003): "Gilles Deleuze (1925-1995). Il me faudra errer tout seul" en *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris, cap. XII, pp.235-238.
- Dias, Sousa (1995): *Lógica do acontecimento. Deleuze e a Filosofia*, Edições Afrontamento, Porto.
- Dumoncel, Jean-Claude (1996): *Le Symbole d'Hécate : philosophie deleuzienne et roman proustien*, Ed. Hyx, Orléans.
- Duhême, Jacqueline (1997): *L'oiseau philosophique*, Seuil.
- Fahle, Olivier & Engell, Lorenz (1997): (dirs.) *Der Film bei Deleuze/Le cinéma selon Deleuze*, Verlag der Bauhaus-Universität Weimar/Presses de la Sorbonne Nouvelle, Weimar/Paris.
- Ferrero Carracedo, Luis (2000): *Claves filosóficas para una teoría de la Historia en Gilles Deleuze*, FUE, Madrid.
- Flaxman, Gregory (2000): (ed.) *The Brain in the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Foucault, Michel (1994a): "Ariane s'est pendue" en *Dits et Écrits, Vol. I*, Gallimard, Paris.
- o (1994b): "Theatrum philosophicum" en *Dits et Écrits, Vol. II*, Gallimard, Paris.
- Gabilondo, Angel (1999): cap. 1 "Aprender a nadar" en *Menos que palabras*, Alianza Editorial, Madrid.
- o (2001): cap. 5 "El pensamiento de la diferencia" en *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*, Trotta, Madrid.
- García, Raúl (1999): *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Ediciones Colihue, Buenos Aires.
- García Hodgson, Hernan (2005): *Foucault, Deleuze, Lacan. Una política del discurso*, Quadrata, Buenos Aires.
- Gualandi, Alberto (2003): *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris, 2<sup>a</sup> ed.
- Hardt, Michael (2004): *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires.

- Hême de Lacotte, Suzanne (2001): *Deleuze : philosophie et cinéma. Le passage de l'image-mouvement à l'image temps*, L'Harmattan, Paris.
- Jaeglé, Claude (2005): *Portrait oratoire de Gilles Deleuze aux yeux jaunes*, PUF, Paris.
- Laporte, Yann (2005): *Gilles Deleuze, l'épreuve du temps*, L'Harmattan, Paris.
- Lardreau, Guy (1999): *L'exercice différé de la philosophie*, Verdier, Paris.
- Larrauri, Maite y Max (2000): *El deseo según Gilles Deleuze*, Tàndem Edicions, Valencia.
- Lèbre, Jérôme (2002): *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine. Deleuze, Lyotard, Derrida*, Ellipses Édition, Paris.
- Leclercq, Stéfán (2001): *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Sils-Maria Editions asbl, Mons (Belgique).
  - o (2005): (dir.) *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, Les Éditions Sils-Maria asbl, Mons (Belgique).
- Machado, Roberto (1990): *Deleuze e a filosofia*, Graal, Rio de Janeiro.
- Marks, John (1998): *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, Pluto, London.
- Martin, Jean-Clet (2005) : *La philosophie de Gilles Deleuze*, Petite Bibliothèque Payot, Paris (reedición de bolsillo del libro titulado *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1993).
- Martínez, Francisco José (1987): *Ontología y diferencia. La filosofía de G. Deleuze*, Orígenes, Madrid.
  - o (1995): cap. 10 "Una lectura del «Foucault» de Deleuze" en *Las ontologías de M. Foucault*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid.
- Martínez Quintanar, Miguel Angel (1997): "Topología de la diferencia (Variaciones deleuzeanas sobre Foucault)" en *Agora. Papeles de Filosofía*, V. 16, nº 2, pp. 139-154.
  - o (2002): *Gilles Deleuze (1925-1995)*, Baía Edicións, A Coruña.
- Marrati, Paola (2003): *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*, PUF, Paris, 2003.
- Mengue, Philippe (1994): *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Kimé, Paris.
  - o (2003): *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Paris.
- Navarro Casabona, Alberto (2001): *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Tirant Lo Blanch, Valencia.
- Pardo, José Luis (1992): *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid.
  - o (2000): "Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault" en Pablo López Alvarez y Jacobo Muñoz

- (eds.): *La impaciencia de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 23-84.
- (2004a): “Las aporías de la diferencia. Notas sobre la filosofía de la segunda mitad del siglo XX en Francia” en Navarro Cordón (coord.): *Perspectivas del pensamiento contemporáneo. Volumen I: Corrientes*, Editorial Síntesis, Madrid, pp. 193-227.
  - Patton, Paul (1996): (ed.) *Deleuze: A critical reader*, Blackwell, Oxford.
    - (2000): *Deleuze and the Political*, Routledge, London.
  - Pearson, Keith Ansell (1997): (ed.) *Deleuze and Philosophy. The difference engineer*, Routledge, London.
    - (1999): *Germinal life. The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, London.
  - Pinhas, Richard (2001): *Les larmes de Nietzsche. Deleuze et la musique*, Flammarion, Paris.
  - Quevedo, Amalia (2001): *De Foucault a Derrida pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, Eunsa, Pamplona.
  - Rajchman, John (2004): *Deleuze. Una guía*, Nueva Visión, Buenos Aires (ed. or. *The Deleuze Connections*, Institute of Technology, Massachusetts, 2000).
  - Rodríguez, Alfonso (1987): “El encuentro de Deleuze con Nietzsche: un pensamiento nómada” en *Er. Revista de Filosofía*, número 5, pp. 141-167.
  - Rojas, Sergio (2003): *Imaginar la materia. Ensayos de filosofía y estética*, Editorial Arcis, Chile.
  - Sasso, Robert & Villani, Arnaud (2004): (dirs.) *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis, CRHI, Nice.
  - Sauvagnargues, Anne (2004): *Deleuze. De l'animal à l'art* en Zourabichvili, F. et al. (2004a).
    - (2005): *Deleuze et l'art*, PUF, Paris.
  - Schérer, René (1998): *Regards sur Deleuze*, Kimé, Paris.
  - Simont, Juliette (1997): *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les «fleurs noires» de la logique philosophique*, L'Harmattan, Paris.
  - Tarby, Fabien (2006): *Matérialismes d'aujourd'hui. De Deleuze à Badiou*, L'Harmattan, Paris.
  - Tejada, Ricardo (1993): “La vida y el afuera” en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 15, pp. 35-38.

- (1994): "G. Deleuze: Explorar el devenir y experimentarlo" en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 18-19, pp. 193-199.
- Vaysse, Jean-Marie (2006): (éd.) *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze*, Georg Olms Verlag (Europaea Memoria), Hildesheim.
- Villani, Arnaud (1996): "Deleuze et Whitehead" en *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº2, pp. 245-265.
  - (1999): *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Belin.
- Zourabichvili, François (1996): *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris, 2<sup>a</sup> ed.
  - et al. (2004a): *La philosophie de Deleuze*, PUF, Paris.  
 Contiene tres textos: *Deleuze. Une philosophie de l'événement (avec une introduction inédite)* de F. Zourabichvili ; *Deleuze. De l'animal à l'art* de A. Sauvagnargues ; *Deleuze. Cinéma et philosophie* de P. Marrati.
  - (2004b): *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses Édition, Paris.

### **8.2.2. Revistas, números extraordinarios de publicaciones periódicas y álbumes**

- *Magazine littéraire*. «Gilles Deleuze. Un philosophe nomade», nº 257, Paris, 1988.
- *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* - «Gilles Deleuze: pensar, crear, resistir», nº 17, Editorial Archipiélago, Barcelona, 1994.
- *Philosophie* : «Gilles Deleuze», nº47, Minuit, Paris, 1995.
- *Rue Descartes* : «Gilles Deleuze – Immanence et vie». *Collège international de philosophie*, nº 20, PUF, Paris, 1998.
- *Gilles Deleuze*, Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles, Vrin, Paris, 1998.
- *Theorie, littérature, enseignement*. «Deleuze-chantier», nº 19, Presses Universitaires de Vincennes, Université Paris VIII, Paris, 2001.
- *Magazine littéraire*. «L'effet Deleuze. Philosophie, esthétique, politique», nº 406, Paris, 2002.
- *Concepts [Hors série Gilles Deleuze 1]. Revue semestrielle de philosophie*, Les Editions Sils Maria absl, Mons (Belgique), 2<sup>a</sup> ed., 2003.

- *L'image: Deleuze, Foucault, Lyotard*, Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles, Vrin, Paris, 3<sup>a</sup> ed., 2003.
- *Concepts [Hors série Gilles Deleuze 2]. Revue semestrielle de philosophie*, Les Editions Sils Maria asbl, Mons (Belgique), 2003.
- *Revue d'esthétique : «Ce que l'art fait à la philosophie. Le cas Deleuze»*, n° 45, Editions Jean-Michel Place, Paris, 2004.
- *Concepts. Revue semestrielle de philosophie*, n° 8, Les Editions Sils Maria, asbl, Mons, (Belgique), 2004.
- *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, PUF, Paris, 2004.
- *Gilles Deleuze*, Éditions inculte, Paris (Reedición completa, y aumentada con un prefacio y un postfacio, del n° 49 de la revista *L'Arc* publicado en mayo de 1972 y dedicado a Deleuze), 2005.
- *Deleuze. Un album*, Éditions du Centre Pompidou, Paris, 2005.
- *Cahiers critiques de philosophie. «Multiplicités deleuziennes»*, n° 2 avril, Université de Paris VIII, Département de philosophie, Herman Éditeurs, Paris, 2006.
- *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze*, Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles, Vrin, Paris, 2006.

### 8.3. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Aristóteles (1997): *Metafísica*, (Traducción y notas Tomás Calvo Martínez), Planeta DeAgostini, Madrid.
- Artaud, Antonin (1978): *El teatro y su doble*, Edhasa, Barcelona.
- Bataille, Georges (1954): *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris.
  - o (1967): *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, Gallimard, Paris.
- Bergson, Henri (1963): *Obras escogidas*, (Traducción y prólogo de José Antonio Míguez), Aguilar, Madrid.
  - o (1999): *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, (Traducción de Jaime de Salas y José Atienza), Altaya, Madrid.
- Blanchot, Maurice (1955): *L'Espace littéraire*, Gallimard, Paris.
  - o (1980): *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris.
- Blanco Regueira, José (1981): *Sobre la Teoría de la imaginación trascendental*, UAM, Toluca - Estado de México.
  - o (1987): *Diferir y comenzar*, Ediciós do Castro, A Coruña.
  - o (1996): "De cómo habitan los oscuros en lo claro" en *Revista de Filosofía, Departamento de filosofía de la Universidad Iberoamericana (Plantel México)*, número 87, pp. 488-501.
  - o (1997): *Odisea del liberto*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca - Estado de México.
  - o (2002): *Estulticia y terror*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca - Estado de México.
- Braidotti, Rosi (2005): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid.
- Carroll, Lewis (1995): *Matemática demente*, Selección, traducción y prólogo de Leopoldo María Panero, Tusquets, Barcelona, 7ª ed.
- Colodro, Max (2002): *Reflexiones sobre el caos*, Editorial universitaria (Col. El saber y la cultura), Santiago de Chile.
- Cusset, François (2005): *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Melusina, Barcelona.
- Dastur, Françoise (2004): *Philosophie et différence*, Les Éditions de la Transparence, Chatou.
- Derrida, Jacques (1981): *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia.
- Descamps, Christian (2003): *Quarante ans de philosophie en France. La pensée singulière. De Sartre à Deleuze*, Bordas, Paris.

- Domínguez Santos, Guillermo (2003): *Arredor da verdade*, Edicións Xerais, Vigo.
- Duque, Félix (1998): *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid.
  - o (2000): “¿No es para matarlo? Dios y la muerte de Nietzsche” en *Archipiélago. Cuadernos críticos de la cultura*, número 40, pp. 40-52.
  - o (2002): *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la “Crítica de la razón pura de Kant”*, Dykinson, Madrid.
- Epicteto (1991): *Enquiridión (Edición bilingüe)*, Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora, Anthropos – MEC, Barcelona.
- García Calvo, Agustín (1985): *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito. Lecturas presocráticas II*, Lucina, Madrid.
- García Soto, Luis (1988): *Outramente Barthes*, Edições Nova Renascença, Porto
  - o (2002): “Aristóteles revisitado” en *Grial*, Tomo XL, número 156, pp. 707-722.
  - o (2003): *Aristóteles*, Baía Edicións, A Coruña.
- Giannini, Humberto (2001) : *El pasar del tiempo y su medida (La temporalidad en Aristóteles, con comentario de Santo Tomás de Aquino y otras anotaciones)*, Editorial universitaria (Col. El saber y la cultura), Santiago de Chile.
- Gueroult, M. (1974): *Spinoza. L’âme (Ethique II)*, Aubier-Montaigne, Paris.
- Heidegger, Martin (2000): *Hitos*, (Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, Immanuel (1988): *Crítica de la razón pura*, (Traducción de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 6ª ed.
- Klossowski, Pierre (1990): *El baño de Diana*, Tecnos, Madrid.
- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean Bertrand (1974): *Diccionario de psicoanálisis*, (Traducción de Fernando Cervantes Gimeno), Labor, Barcelona, 2ª ed.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1992): *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, (Traducción de J. Echeverría), Alianza, Madrid.
- López Gil, M. y Bonvecchi, L. (2004): *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- Morey, Miguel (1990): *Psiquemáquinas*, Montesinos, Barcelona.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, (Traducción de Alejandro del Río Herrmann), Arena Libros, Madrid.



- Pardo, José Luis (1989): *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Montesinos, Barcelona.
  - o (2004b): *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Galaxia Gutenberg – Círculo de lectores, Barcelona.
- Pérez de Tudela Velasco, Jorge (1981): *Identidad, forma y diferencia en la obra de Juan Duns Scoto. Una aproximación matemática al problema de su interpretación*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid.
- Plotino (1985): *Enéadas III-IV*, (Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal), Editorial Gredos, Madrid.
- Porfirio y Plotino (1992): *Vida de Plotino, Enéadas I-II* (Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal), Editorial Gredos, Madrid.
- Rodríguez Rial, Nel (2000a): *Curso de estética fenomenológica. Vol. I – El hechizo del ser. Los conceptos fundamentales del método fenomenológico*, Ediciós do Castro, A Coruña.
  - o (2000b): *Curso de estética fenomenológica. Vol. II – Elogio del placer estético. Prolegómenos para una teoría fenomenológica de la experiencia estética*, Ediciós do Castro - Universidade de Santiago de Compostela, A Coruña.
  - o (2003): “La arquitectura como arte cosmogónico : Reflexiones fenomenológicas sobre las relaciones de la arquitectura con la tierra y las bellas materias” en *Agora, Papeles de Filosofía*, Vol. 22, número 2, pp. 103-128.
- Simondon, Gilbert (1964): *L'individu et sa genèse physico-biologique (L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information)*, PUF, Paris.
- Spinoza, Baruch (1987): *Ética*, (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña), Alianza, Madrid.
- Stengers, Isabelle (2002): *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Seuil, Paris.
- Virilo, Paul y Lotringer, Sylvère (2003): *Amanecer crepuscular*, FCE, Buenos Aires.
- Wahl, Jean (2005): *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, Paris.

## **INDICE GENERAL**

### **1. PRESENTACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL, 5**

#### **1.1. OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN, 5**

**1.1.1. 1ª FASE: 1994-1997, 5**

**1.1.2. 2ª FASE: 1997-2002, 7**

**1.1.3. 3ª FASE: 2002-2006, 10**

#### **1.2. HIPÓTESIS, OBJETIVOS Y METODOLOGÍA, 12**

### **2. LA ELABORACIÓN DEL PROCEDIMIENTO DELEUZIANO, 17**

#### **2.1. NIETZSCHE Y LA VOLUNTAD DE POTENCIA, 20**

**2.1.1. La imagen del pensamiento, 20**

**2.1.2. La dinámica de las fuerzas, 27**

**2.1.2.1. De la tipología de las fuerzas a la voluntad de potencia como afectividad, 27**

**2.1.2.2. El triunfo de las fuerzas reactivas, 38**

**2.1.2.3. El devenir-activo de las fuerzas reactivas, 43**

**2.1.3. La ciencia activa y la nueva metodología, 45**

**2.1.4. Las condiciones de la afirmación, 55**

#### **2.2. BERGSON Y LA INTUICIÓN, 62**

**2.2.1. Características y reglas del método, 62**

**2.2.1.1. Método problematizante, 63**

**2.2.1.2. Método diferenciante, 68**

**2.2.1.3. Método temporalizante, 74**

**2.2.2. Inconsciente y afectividad ontológicos, 77**

**2.2.2.1. El inconsciente ontológico, 78**

**2.2.2.2. La afectividad ontológica, 87**

#### **2.3. SPINOZA Y LA FORMACIÓN DE LAS NOCIONES COMUNES, 91**

**2.3.1. Lógica interna del método, 91**

**2.3.1.1. Características y aspectos del método, 91**

- 2.3.1.2. La limitación del conocimiento, 97
- 2.3.2. La afectividad ética, 101
  - 2.3.2.1. El poder de ser afectado, 101
  - 2.3.2.2. El orden de los encuentros, 109
  - 2.3.2.3. La génesis de la razón: el esfuerzo ético, 113
- 2.3.3. La actividad de la razón: la formación de las nociones comunes, 118
  - 2.3.3.1. Las nociones comunes, 118
  - 2.3.3.2. La formación de las nociones comunes: salto y ocasión, 122
  - 2.3.3.3. La selección de las pasiones alegres, 127

## **2.4. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES PROVISIONALES, 132**

# **3. EL “PROGRAMA” FILOSÓFICO DE *DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION*, 139**

## **3.1. PROLEGÓMENOS A LA CRÍTICA DEL CONCEPTO FILOSÓFICO, 141**

- 3.1.1. Pensar la repetición sin deformarla, 147
  - 3.1.1.1. La repetición no es la generalidad, 147
  - 3.1.1.2. La repetición no es una diferencia sin concepto, no se explica negativamente, ni es material ni distributivamente análoga, 155
  - 3.1.1.3. La repetición representada y la repetición presentada, 160
  - 3.1.1.4. Conclusión: la esencia de la repetición es la manifestación de la singularidad como potencia de la Idea, 163
- 3.1.2. Pensar la diferencia sin desnaturalizarla, 165
  - 3.1.2.1. Los tres mecanismos de reducción de la diferencia, 166
    - 3.1.2.1.1. La doble inscripción de la diferencia en el concepto (Aristóteles y el aristotelismo), 167
    - 3.1.2.1.2. La “infinetización” de la representación (Leibniz y Hegel), 169
    - 3.1.2.1.3. La condena moral y el ostracismo civil –o la relación con el fundamento (Platón y el platonismo), 172
  - 3.1.2.2. Las cuatro desnaturalizaciones de la diferencia, 177
    - 3.1.2.2.1. El pensamiento desnaturalizado por la identidad, 178
    - 3.1.2.2.2. Lo sensible desnaturalizado por la semejanza, 178
    - 3.1.2.2.3. La Idea desnaturalizada por la oposición, 179
    - 3.1.2.2.4. El ser desnaturalizado por la analogía, 181

- 3.1.2.3. Conclusión: la restauración del concepto de diferencia necesita ir acompañada de una nueva concepción del “método” filosófico, 183

### **3.2. EL MÉTODO, 184**

- 3.2.1. Determinar lo indeterminado: la vice-dicción y la dramatización, 184
- 3.2.2. Diferenciar y repetir como procedimientos de investigación filosófica, 194

### **3.3. LAS CONDICIONES DE LA EXPERIENCIA REAL: ESTESIOLOGÍA TRASCENDENTAL, DIALÉCTICA DE LAS IDEAS Y ESTÉTICA DE LAS INTENSIDADES, 200**

- 3.3.1. Estesiología trascendental, 200
  - 3.3.1.1. Las tres síntesis del tiempo, 200
    - 3.3.1.1.1. La primera síntesis: la síntesis del hábito o la fundación del tiempo, 201
    - 3.3.1.1.2. La segunda síntesis: la síntesis del tiempo o el fundamento de la memoria, 210
    - 3.3.1.1.3. La tercera síntesis: orden, conjunto, serie y meta final del tiempo, 217
    - 3.3.1.1.4. Conclusión, 223
  - 3.3.1.2. Las tres síntesis del inconsciente, 224
    - 3.3.1.2.1. La primera síntesis del inconsciente, 224
    - 3.3.1.2.2. La segunda síntesis del inconsciente, 226
    - 3.3.1.2.3. La tercera síntesis del inconsciente, 233
    - 3.3.1.2.4. Conclusión, 238
  - 3.3.1.3. Hacia una Teoría de las Facultades (Noología), 240
    - 3.3.1.3.1. Primer postulado: postulado del Principio o de la *cogitatio natura universalis*, 243
    - 3.3.1.3.2. Segundo postulado: postulado del Ideal o del sentido común, 244
    - 3.3.1.3.3. Tercer postulado: postulado del Modelo o del reconocimiento, 247
    - 3.3.1.3.4. Cuarto postulado: postulado del elemento o de la representación, 249
      - 3.3.1.3.4.1. La potencia de pensar (del pensamiento), 249
      - 3.3.1.3.4.2. El juego de las facultades, 253

- 3.3.1.3.4.3. La afectividad diferencial, 258
- 3.3.1.3.4.4. El empirismo trascendental y la teoría de las facultades, 261
- 3.3.1.3.5. Quinto postulado: postulado de lo negativo o del error, 264
- 3.3.1.3.6. Sexto postulado: postulado de la función lógica o de la proposición, 268
- 3.3.1.3.7. Séptimo postulado: postulado de la modalidad o de las soluciones, 271
- 3.3.1.3.8. Octavo postulado: postulado del fin o del resultado, postulado del Saber, 274
- 3.3.1.3.9. Conclusión, 278
  
- 3.3.2. Dialéctica de las Ideas, 280
  - 3.3.2.1. Caracterización de las Ideas, 284
    - 3.3.2.1.1. Las Ideas son multiplicidades, 284
    - 3.3.2.1.2. La Idea como estructura, 287
    - 3.3.2.1.3. Las Ideas son complejos de coexistencia, 290
    - 3.3.2.1.4. La Idea no es la esencia, 291
    - 3.3.2.1.5. La Idea es el sentido considerado desde el punto de vista genético, 293
    - 3.3.2.1.6. Las Ideas son inconscientes, 296
    - 3.3.2.1.7. Las Ideas son emanaciones de los imperativos, 298
      - 3.3.2.1.7.1. El “origen” de las Ideas, 298
        - 3.3.2.1.7.1.1. El movimiento del pensamiento según la filosofía, 299
        - 3.3.2.1.7.1.2. El imperar, 303
        - 3.3.2.1.7.1.3. Conclusión: la repetición como impugnación de la noción de “origen”, 310
      - 3.3.2.1.7.2. De otro modo que ser y no-ser: el “?-ser” de las Ideas, 312
    - 3.3.2.1.8. Las Ideas son virtuales, 316
      - 3.3.2.1.8.1. Lo virtual como proceso, dimensión y símbolo, 316
      - 3.3.2.1.8.2. Lo virtual no es lo posible, 320
  - 3.3.2.2. La dramatización, 323
    - 3.3.2.2.1. Los dramas o dinamismos espacio-temporales, 323
      - 3.3.2.2.1.1. El trazado de espacios y la creación de tiempos de actualización, 324

- 3.3.2.2.1.2. Universalidad de la dramatización, 326
- 3.3.2.2.2. La noción de de diferenT/Ciación, 331
- 3.3.3. Estética de las intensidades, 333
  - 3.3.3.1. Definición y tendencia de la intensidad, 333
  - 3.3.3.2. Características de la intensidad, 339
  - 3.3.3.3. El proceso de individuación, 345
    - 3.3.3.3.1. Las condiciones del proceso de individuación, 345
    - 3.3.3.3.2. Los tres órdenes de la plica y la persistente complicación (hacia una Teoría de los Problemas), 357
  - 3.3.3.4. Ética de las cantidades intensivas, 364

### **3.4. LA DISTRIBUCIÓN DEL SER (APUNTES DE ONTOLOGÍA), 367**

- 3.4.1. La univocidad del ser, 367
- 3.4.2. El eterno retorno y la tercera repetición, 374
- 3.4.3. El sistema del simulacro, 377

### **3.5. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES PROVISIONALES, 383**

## **4. LA “DERROTA” DE *LOGIQUE DU SENS*, 399**

### **4.1. LA FÍSICA DE LAS PROFUNDIDADES, 403**

- 4.1.1. Las posiciones de la vida psíquica (geografía y geometría de la vida psíquica), 404
  - 4.1.1.1. La posición paranoide-esquizoide, 404
  - 4.1.1.2. La posición maníaco-depresiva, 406
  - 4.1.1.3. La posición edípica o sexual, 408
- 4.1.2. Etapas de la génesis dinámica, 412
  - 4.1.2.1. 1ª etapa: extracción de una Voz de los ruidos de profundidad, 412
  - 4.1.2.2. 2ª etapa: la doble liberación de la libido, 413
  - 4.1.2.3. 3ª etapa: el éxito de la génesis dinámica como creación de una superficie metafísica o de pensamiento, 419
- 4.1.3. La génesis dinámica en relación con el lenguaje, 427

### **4.2. LA LÓGICA DEL SENTIDO, 434**

- 4.2.1. Las “posiciones” topológicas del sentido, 435

- 4.2.1.1. *Topos*: el lugar del sentido, 436
- 4.2.1.1.1. La banda de Moebius contra el círculo de la proposición, 436
- 4.2.1.1.2. El campo trascendental, 443
- 4.2.1.1.2.1. Determinación del campo trascendental, 444
- 4.2.1.1.2.2. Las cinco características del campo trascendental, 449
- 4.2.1.1.2.2.1. Energía potencial de campo, 449
- 4.2.1.1.2.2.2. Resonancia interna de las series, 451
- 4.2.1.1.2.2.3. Superficie topológica de las membranas, 461
- 4.2.1.1.2.2.4. Organización del sentido, 462
- 4.2.1.1.2.2.5. Estatuto problemático, 463
- 4.2.1.2. *Aión*: el tiempo del sentido, 465
- 4.2.2. Etapas de la génesis estática, 473
- 4.2.2.1. 1ª Etapa: génesis estática ontológica de los individuos y del buen sentido, 473
- 4.2.2.2. 2ª Etapa: génesis estática ontológica de las personas y del sentido común, 477
- 4.2.2.3. 3ª Etapa: génesis estática lógica de las dimensiones de la proposición, 481
- 4.2.3. El Acontecimiento, 488
- 4.2.3.1. Impasibilidad y neutralidad, 489
- 4.2.3.1.1. Impasibilidad, 489
- 4.2.3.1.2. Neutralidad, 491
- 4.2.3.2. Singularidad e impersonalidad, 494
- 4.2.3.3. Comunicación de los acontecimientos, 495
- 4.2.4. La univocidad del ser, 502
- 4.2.4.1. Las voces y sentidos del ser, 502
- 4.2.4.2. La uni-vocidad del ser y el lenguaje (el verbo), 507

### **4.3. LA ÉTICA DE LOS EFECTOS DE SUPERFICIE, 512**

- 4.3.1. Definición, localización y lema de la ética, 512
- 4.3.2. La operación ética: la contra-efectuación, 515
- 4.3.3. El operador ético en el campo filosófico: el hombre sabio-libre o el sabio estoico, 517
- 4.3.4. El operador ético en general: el actor aiónico, 524
- 4.3.5. La hendidura incorporal y la herida corporal, 527
- 4.3.6. El salto o la creación de la obra de arte, 530

#### **4.4. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES PROVISIONALES, 534**

### **5. LA OBRA “CUMBRE”: *MILLE PLATEAUX*, 540**

#### **5.1. EL PROYECTO “CAPITALISMO Y ESQUIZOFRENIA”, 540**

#### **5.2. EL MÉTODO RIZOMÁTICO Y EL PROGRAMA FILOSÓFICO DE *MP*, 545**

#### **5.3. LOS MOVIMIENTOS: LOS DINAMISMOS DE ESTRATIFICACIÓN Y DESESTRATIFICACIÓN, 562**

5.3.1. Análisis cualitativo (constitución y componentes), 564

5.3.2. Análisis tipológico-cinético, 567

5.3.3. Análisis de los estratos orgánico y antropomórfico o “aloplástico”, 573

#### **5.4. LAS DISTRIBUCIONES: LAS DISPOSICIONES (ANÁLISIS DIMENSIONAL Y TIPOLÓGICO), 580**

5.4.1. Primera dimensión: disposiciones maquínicas y disposiciones colectivas de enunciación, 583

5.4.1.1. Las disposiciones maquínicas, 584

5.4.1.2. Las disposiciones colectivas de enunciación, 586

5.4.1.2.1. La transformación incorporal de los cuerpos, 587

5.4.1.2.2. La consigna como variable de efectuación, 589

5.4.1.2.3. El procedimiento de variación continua, 593

5.4.1.2.4. El procedimiento del devenir-minoritario o uso menor de la lengua, 597

5.4.1.3. Tipología de las disposiciones colectivas de enunciación, 600

5.4.1.3.1. Los regímenes de signos presignificante, signifiante y contrasignifiante, 603

5.4.1.3.2. El régimen de signos postsignifiante, 610

5.4.1.3.3. La quintuple transformabilidad y la cuádruple composición de los regímenes de signos, 622

5.4.2. Segunda dimensión: territorialidad y desterritorialización de las disposiciones, 627

5.4.2.1. El papel del ritornelo en relación con el territorio, 628



- 5.4.2.2. Dinámica del Territorio, lo Natal y la Tierra, 632
- 5.4.2.3. Tipología de la desterritorialización, 641
- 5.4.2.4. Casuística de la desterritorialización, 646
- 5.4.2.5. Teoremática de la desterritorialización, 649

## **5.5. LOS COMPONENTES: LAS LÍNEAS MOLARES, MOLECULARES Y DE FUGA (TIPOLOGÍA), 652**

- 5.5.1. Las líneas molares, 652
- 5.5.2. Las líneas moleculares, 658
  - 5.5.2.1. La naturaleza micrológica y microfísica de las líneas moleculares, 658
  - 5.5.2.2. El tipo de multiplicidad de las líneas moleculares, 666
- 5.5.3. Las líneas de fuga, 673

## **5.6. LOS TRAZADOS: LOS PLANOS, 680**

- 5.6.1. La consistencia en tanto que esencia (aspectos lógicos), 684
  - 5.6.1.1. Cinética y dinámica de los cuerpos, 684
  - 5.6.1.2. Lógica de la consolidación, 690
- 5.6.2. La inmanencia y la univocidad en tanto que ser (aspectos ontológicos), 694
  - 5.6.2.1. Haecceidades, 695
  - 5.6.2.2. Esencias nómadas o vagas, 703
  - 5.6.2.3. Continuums de intensidad, 704
  - 5.6.2.4. Devenires, 706
    - 5.6.2.4.1. Molecular, 711
    - 5.6.2.4.2. Minoritario, 714
    - 5.6.2.4.3. Lineal y anti-memoria, 717
    - 5.6.2.4.4. Comienzo y paso: devenir-mujer, 718
    - 5.6.2.4.5. Fin o final inmanente: devenir-imperceptible, 722
  - 5.6.2.5. Espacios lisos, 728
- 5.6.3. La conectividad en tanto que forma de ser (aspectos prácticos), 731

## **5.7. LOS OPERADORES: LAS MÁQUINAS ABSTRACTAS, 743**

- 5.7.1. Análisis tipológico, 745
- 5.7.2. Análisis cualitativo, 752
- 5.7.3. Análisis cuantitativo, 754

## **5.8. UN CASO: EL MODELO “APARATO ESTATAL” Y EL PROCESO “MÁQUINA BÉLICA”, 756**

- 5.8.1. La máquina bélica, 756
  - 5.8.1.1. Presencia de la máquina bélica en distintos dominios, 756
  - 5.8.1.2. Aspectos de la máquina bélica, 767
    - 5.8.1.2.1. Aspecto espacial-geográfico, 767
    - 5.8.1.2.2. Aspecto aritmético o algebraico, 771
    - 5.8.1.2.3. Aspecto afectivo, 774
  - 5.8.1.3. La máquina bélica y la “guerra”, 775
- 5.8.2. El aparato estatal, 779
  - 5.8.2.1. Topología micropolítica, 779
  - 5.8.2.2. Los mecanismos de captura, 784
  - 5.8.2.3. Los “estados-capitalistas” como modelos de realización de una axiomática, 790
  - 5.8.2.4. La política actual como Axiomática, 796

## **5.9. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES PROVISIONALES, 800**

## **6. BALANCE, RECREACIÓN Y APERTURA FINAL: *QU’EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?*, 819**

### **6.1. ESTATUTO DEL ESCRITO, 819**

### **6.2. ¿QUÉ ES PENSAR?, 825**

- 6.2.1. Los planos, 828
  - 6.2.1.1. El plano de referencia científico, 832
  - 6.2.1.2. El plano de composición estético, 834
  - 6.2.1.3. El plano de inmanencia filosófico, 837
- 6.2.2. Los elementos de los planos y sus recorridos, 845
  - 6.2.2.1. Las funciones, 845
  - 6.2.2.2. Los perceptos y afectos, 848
  - 6.2.2.3. Los conceptos, 855
- 6.2.3. Los intercesores, 863
  - 6.2.3.1. Los observadores parciales, 863
  - 6.2.3.2. Las figuras estéticas, 866
  - 6.2.3.3. Los personajes conceptuales, 868

**6.3. ¿QUÉ ES FILOSOFAR?, 874**

**6.4. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES PROVISIONALES, 883**

**7. CONCLUSIONES FINALES, 896**

**8. BIBLIOGRAFÍA, 915**

**8.1. EDICIONES UTILIZADAS, 915**

**8.1.1. Ediciones originales, 915**

**8.1.2. Ediciones en castellano, 916**

**8.2. BIBLIOGRAFÍA SOBRE DELEUZE Y GUATTARI, 919**

**8.2.1. Libros y artículos, 919**

**8.2.2. Revistas, números extraordinarios de publicaciones  
periódicas y álbumes, 923**

**8.3. BIBLIOGRAFÍA GENERAL, 925**